

Sławomir Zieliński

Rozumienie wiarygodności w apologetyce i we współczesnej teologii fundamentalnej

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43/1, 52-67

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ROZUMIENIE WIARYGODNOŚCI W APOLOGETYCE I WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Jednym z pojęć ściśle związanych z apologetyką i teologią fundamentalną jest termin wiarygodność. Można zaryzykować stwierdzenie, że wiarygodność stała się pojęciem własnym tej dyscypliny naukowej, określającej jej specyfikę, co wyróżnia ją spośród innych dyscyplin. Jak zauważa Marian Rusecki, chociaż odwołują się do tego pojęcia niemal wszyscy, którzy trudnili się apologetyką czy zajmują się obecnie teologią fundamentalną, to jednak samo pojęcie jest bardzo różnie określane we współczesnej literaturze teologicznofundamentalnej, zwłaszcza że sama teologia fundamentalna rozwijana jest obecnie pluralistycznie i w zależności od koncepcji teologii fundamentalnej należy także mówić o różnych koncepcjach wiarygodności¹.

Do specyfiki tego pojęcia należy to, że zazwyczaj nie występuje ono samodzielnie, lecz spotyka się następujące wyrażenia: „wiarygodność objawienia”, „wiarygodność wydarzenia Jezusa Chrystusa”, „wiarygodność Ewangelii”, „wiarygodność Kościoła”, „wiarygodność chrześcijańskiej wiary” itp.

1. Próby usystematyzowania problematyki wiarygodności

Studium podstawowych etapów tematu wiarygodności to zanurzenie się praktycznie w dwutysiącletniej historii chrześcijaństwa i teologii. Wezwanie z Pierwszego Listu św. Piotra (3,15) jest elementem, który łączy przeróżne idee i teorie. Chodzi o obowiązek uzasadnienia wiary, który prowadzi z kolei do zwrócenia się do ludzi, żyjących w różnych epokach historycznych, którzy wypracowali różne kategorie myśli i komunikacji. W ciągu wieków powstały różne propozycje poszukiwania rozumienia wydarzenia Chrystusa. Prawie wszyscy wnieśli znaczący wkład w rozumienie wiarygodności i związanej z tą kwestią problematyki aktu

¹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 87. Należy zaznaczyć, że żaden ze współczesnych teoretyków nie zajmuje się bezpośrednio zagadnieniem wiarygodności, jak to było w przypadku A. Gardeila, którego koncepcja wiarygodności zostanie przedstawiona później. Autorzy poruszają zazwyczaj problem wiarygodności, krytykując jedną z jej koncepcji bądź wysuwając pod jej adresem nowe postulaty. – zob. tamże, s. 88.

wiary. Wśród najbardziej charakterystycznych należy wymienić św. Augustyna², św. Tomasza z Akwinu³, Sobór Trydencki⁴. Szczególny wkład w rozwój problematyki wiarygodności przyniosły prace dwóch ostatnich soborów oraz refleksje wielu teologów z tego okresu.

1.1. Sobór Watykański I

Do rozwoju problematyki wiarygodności przyczynił się znacząco Sobór Watykański I. Odwołując się do skarbcza patrystyki, średniowiecza i Soboru Trydenckiego, sobór ten zdefiniował wiarę na sposób kanoniczny i definitywny jako wolną odpowiedź człowieka na Boże objawienie, jako konsekwencje interwencji łaski, która oświeca inteligencję i uzdalnia ją do przyjęcia treści objawionych⁵.

Odrzucając dwie ekstremalne koncepcje, racjonalizm i fideizm, sobór wprowadza tematykę znaków objawienia, będących formą, pozwalającą aktowi wiary odpowiedzieć na wymogi rozumu. Cuda i prorocstwo są rozumiane jako „najpewniejsze znaki Bożego objawienia i odpowiadające zdolnościom rozumienia wszystkich ludzi”⁶. Znaki te są przedstawione przez sobór jako elementy gwarantujące wiarygodność tego, co jest przedstawiane. Znaki te zawierają treść, która

² Św. Augustyn przejmując literalnie terminologię św. Jana. Ukazuje akt wiary jako potrójny warunek: *credere Deo*, *credere Deum* i *credere in Deum*. Pierwszy warunek *credere Deo*, podkreśla przyjęcie faktu, że tym, który się objawia to sam Bóg. Drugi (*credere Deum*) pozwala przyjąć treść, zawartość objawienia. Ostatni, posługujący się łacińską konstrukcją *in + accusativus* nakreśla ruch interpersonalny, który konstytuuje stałą dynamikę aż do pełnej realizacji eschatologicznej. Anonimowy autor *Sermo de Symbolo*, przypisywany św. Augustynowi wyraża to w następujący sposób: „Aliud enim est credere illi, aliud credere illum, aliud credere in illum. Credere illi est credere vera esse quae loquitur; credere illum, credere quia ipse est Deus; credere in illum, diligere illum. – PL 40, 1190-1191. Por. R. Fisichella, *Crédibilité*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale* [dalej: DThF], dir. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal-Paris 1992, s. 206

³ Akwinata poświęca tematowi wiary 16 pierwszych kwestii IIa-IIae *Summy teologicznej*. Wykłada tam między innymi treść wiary (kwestia I), akt wiary (kwestia II) i wiarę jako cnotę (kwestia IV). Dla św. Tomasza, podstawowy wymiar aktu wiary powinien być poszukiwany w rzeczywistości osobowej (*actus specificatur ab objecto*), ponieważ to Bóg się objawia i w którego należy uwierzyć. Zatem akt wiary winien być aktem osobowym. Jako taki jest ukierunkowany na relację komunii międzyosobowej. Wiara jest zatem refleksją nad człowiekiem. Stworzony przez Boga, wierzący postępuje niekończącą się i wciąż nową drogą powrotu do Stwórcy poprzez praktykę cnot teologicznych.

⁴ Sobór Trydencki musiał się zmierzyć zwłaszcza z propozycjami Lutera, który umieścił na naczelnym miejscu wiarę jako osobiste zawierzenie, spychając na drugi plan dane obiektywne wiary. Sobór podkreśla konieczność wzięcia pod uwagę danych obiektywnych objawienia jako pierwszy warunek procesu uzasadniania. R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 206.

⁵ Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, nr 29, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, Kraków 2004: „Kościół katolicki wyznaje, iż ta sama wiara, będąca początkiem zbawienia ludzkiego, jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą wierzymy, pod wpływem natchnienia i z pomocą łaski Bożej, że prawdą jest to, co Bóg objawił. Wierzymy zaś tak nie z powodu wewnętrznej prawdziwości tych rzeczy, którą moglibyśmy poznać za sprawą naturalnego światła rozumu, ale wierzymy uznając autorytet objawiającego Boga, który nie może się mylić, ani wprowadzać w błąd”.

⁶ Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, nr 30: „... divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata”.

może być poznana rozumowo, zgodnie z wymogami rozumu i następnie mogą być przyjęte we wierze na podstawie aktu woli⁷.

Teologia odwołująca się do tego sposobu patrzenia, zwłaszcza po ogłoszeniu encykliki *Aeterni Patris* przez Leona XIII (1879), rozwijała, poprzez odwołanie się do metody neoscholastycznej, apologetykę aktu wiary, która zawierała *motivum fidei* i *motivum credibilitatis*. Teologia podkreślająca treść obiektywną objawienia ustąpiła miejsca teologii, która podkreślała uwarunkowania ludzkiego podmiotu, niezbędne do przyjęcia i do przyłgnięcia do wiary. Refleksja zaczyna zatem brać pod uwagę dwa elementy charakteryzujące akt wiary: moment nadprzyrodzony i udział rozumu ludzkiego⁸.

Manualistyka apologetyczna chciała stworzyć schemat teologii aktu wiary, który mógłby zostać nakreślony dzięki następującym terminom kluczowym: *præambula fidei*, *motivum fidei*, *motivum credibilitatis* i *motivum credentitatis*.

Præambula fidei prezentują prawdy religijne i moralne, które mogą zostać poznane w świetle ludzkiego rozumu. Dzięki owym *præambula* decyzja uwierzenia charakteryzuje się wolnością, ponieważ została ukazana jako akt wolny wobec wymogów rozumu.

Motivum fidei – jest to motyw, ze względu na który się wierzy. Jest on dostarczany przez autorytet Boga w samym fakcie objawienia się na sposób prawdziwy i nieomylny.

Motivum credibilitatis – zawiera analizę motywów, dzięki którym możliwe jest uwierzenie. Specyfika tego wymiaru jest ukonstytuowana przez „znaki” objawienia, szczególnie Kościół, cuda i proroctwa. Są to rzeczywistości, które potwierdzają wobec rozumu Boskie pochodzenie objawienia. Analiza znaków objawienia pozwala dotrzeć do pewności faktu objawienia, co z kolei pozwala stwierdzić, że zawartość objawienia jest wiarygodna.

Motivum credentitatis – jest to motyw, dzięki któremu człowiek „powinien” uwierzyć, a zatem przyjąć orędzie objawienia. W tej perspektywie, podmiot powinien dostrzec więź między aktem wiary i zbawieniem, które zostało mu dane.

Manualistyka usiłowała zatem dać odpowiedź na nurtujące od samego początku pytanie: jak pogodzić obecność łaski z wolnością człowieka. Pod terminem *analysis fidei* można zgromadzić różne próby wyjaśnienia doktryny teologicznej dotyczącej rozumienia aktu wiary, jako aktu specyficznie ludzkiego i łaski, która jest dana podmiotowi, aby wypełnić akt, domagający się interwencji Boga, który wynosi człowieka do poznania transcendentnego misterium Boga. Innymi słowy jest to problem klasyczny: w jaki sposób autorytet Boga pojawia się jako ostatni motyw do którego dochodzi ludzki rozum, aby być pewnym prawdy swego aktu jako aktu specyficznie ludzkiego? Problem ten nie jest łatwym do rozwiązania

⁷ M. Neusch, *Les traces de Dieu. Eléments de théologie fondamentale*, Paris 2004, s. 165-170.
R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 207.

⁸ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 207.

i wymaga właściwej równowagi w perspektywie Bożej obecności jak i ludzkiego rozumu, aby nie popaść w fideizm czy też racjonalizm⁹.

Charakteryzując akt wiary, należy podkreślić z jednej strony charakter nadprzyrodzony, co oznacza, że akt wiary wymaga koniecznie obecności łaski, która pozwala podmiotowi zawierzyć Bogu, który daje się poznać. Z drugiej strony pojawia się wolność wierzącego, który winien być całkowicie wolny w swym dochodzeniu do Boga, aby zagwarantować, że zbawienie jest darem realnie wybranym a nie obowiązkowo danym. W końcu ludzki intelekt winien zabezpieczyć pewność aktu, na podstawie procesu logicznego. Historia problemu zna różne rozwiązania, które krążą wokół trzech biegunów, konstytuujących akt wiary (łaska, intelekt i wola)¹⁰.

1.2. Wiarygodność racjonalna (Ambroise Gardeil)

Na przełomie XIX i XX stulecia pojawiły się poważne próby usystematyzowania zagadnienia wiarygodności. Podjął się tego zadania francuski dominikanin Ambroise Gardeil (1859-1931). Największym osiągnięciem apologetycznej myśli Gardeila było powiązanie wiarygodności z apologetyką, co weszło na stałe do teorii apologetyki i późniejszej teologii fundamentalnej¹¹. Jego publikacja *La crédibilité et l'apologétique* (1908, 1912) miała olbrzymi wpływ na refleksję akademicką dotyczącą tematu wiarygodności¹². Wpływ Gardeila na podręczniki klasyczne Réginalda Garrigou-Lagrange'a, Sébastiena Trompa, Pietro Parente i innych był oczywisty¹³.

Interpretacja Gardeila stanowi najlepszą próbę określenia wiarygodności, ponieważ z jednej strony bierze pod uwagę silne naciski w kierunku odnowy samej problematyki (od publikacji *l'Action* Maurice'a Blondela) i zarazem jest utwierdzeniem nauczania tradycyjnego w tej kwestii. Dzieło Gardeila jest wielką próbą odnowy i adaptacji doktryny scholastycznej do omawianego problemu. Dla Gardeila koncepcja wiarygodności jest ściśle związana z rozumieniem samej apologetyki. Apologetyka jest dla niego nauką o wiarygodności dogmatu. Pierwszą formą apologetyki jest apologetyka „naukowa”, której przedmiotem staje się uzasadnienie racjonalne wiarygodności. Koncepcja ta jest obecna w całym dziele Gardeila¹⁴.

⁹ Tamże, s. 207.

¹⁰ Tamże, s. 208. Zob. S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX stulecia*, Częstochowa 2008, s. 130-141.

¹¹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 9. Zob. także S. Zieliński, *Podmiotowy charakter...*, s. 142-154.

¹² Gardeil poświęcił problematyce wiarygodności serię artykułów w *Revue Thomiste* 13 (1905), s. 5-28; 125-146; 278-295; 634-645; 14 (1906), s. 127-144; 511-528; 15 (1907), s. 18-35. Zob. także tenże, *Crédibilité*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 3, Paris 1938, kol. 2201-2310.

¹³ Koncepcję wiarygodności w rozumieniu Gardeila prezentuje w I tomie swej *Apologetyki totalnej* W. Kwiatkowski. – zob. E. Fulek, *Wiarygodność w ujęciu W. Kwiatkowskiego*, w: *Ksiądz Rektor Wincenty Kwiatkowski, uczonej i człowiek*, red. Z. Falczyński, Warszawa 2002, s. 170-172.

¹⁴ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 209-210.

Gardeil definiuje wiarygodność jako zdolność uwierzenia w daną tezę. Sam termin jest używany w terminologii teologicznej. W tej perspektywie wiarygodność oznacza zdolność uwierzenia w prawdy objawione za pomocą wiary¹⁵.

Pojęcie wiarygodności, Gardeil przedstawia w trzech etapach: 1) umieszcza wiarygodność w perspektywie genezy aktu wiary; 2) rozwija kwestię stopni wiarygodności; 3) przedstawia charakterystykę wiarygodności rozumowej (racjonalnej)¹⁶.

Wśród czterech stopni wiarygodności należy zwrócić uwagę na dwa: „wiarygodność nadprzyrodzoną” (*crédibilité surnaturelle*) i „wiarygodność racjonalną” (*crédibilité rationnelle*). Wiarygodność nadprzyrodzona jest właściwością transcendentálną posiadaną przez przedmiot objawienia Bożego względem inteligencji doskonałej przez cnotę wiary nadprzyrodzonej. Z kolei „wiarygodność racjonalna” jest właściwością transcendentálną, jaką posiada objawienie Boże względem inteligencji naturalnej¹⁷. „Wiarygodność nadprzyrodzona” nie może być przedmiotem apologetyki. Jest ona właściwością przedmiotu wiary, dogmatu, który należy przyjąć we wierze w całej ich pełni naturalnej i nadprzyrodzonej, intelektualnej i wolitywnej, zatem w całej pełni aktu wiary jako cnoty teologalnej. Ten rodzaj wiarygodności jest przedmiotem teologii, ponieważ opisuje ona całość aktu wiary, zarówno w jego genezie, jak i w jego ontologii¹⁸. „Wiarygodność naturalna” (racjonalna) w przeciwieństwie do nadprzyrodzonej dostrzega swój przedmiot jako owoc poznania naturalnego, rozumowego. Ten rodzaj wiarygodności należy do kompetencji ludzkiego rozumu pozostawionego samemu sobie. Objawienie Boże jest tu rozumiane jako zespół danych dostępnych do poznania przez rozum. Akt wiarygodności racjonalnej nie sprawia aktu wiary, lecz jest tylko przyzwoleniem ze strony ludzkiej. Stwierdza, że objawienie Boże znajduje swe potwierdzenie w rozumie, jako rzeczywiste wydarzenie i jako świadectwo Boga wchodzącego w historię. Ten rodzaj wiarygodności nie dotyczy treści ani wewnętrznej jakości dogmatu. Ma w stosunku do niego charakter całkowicie zewnętrzny. Jest tu wyraźnie zaznaczony ekstrinsecyzm apologetyki klasycznej¹⁹.

Jak zauważa Gardeil, wraz z pojawieniem się reformacji rozpoczyna się nowy etap w rozumieniu wiarygodności. Odrzucając intelektualizm scholastyczny, protestantyzm przekreślił jednocześnie racjonalne przygotowanie do wiary. Porządki naturalny i nadprzyrodzony były przedstawiane jako położone warstwami jeden

¹⁵ A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 1912, s. 1: „La Crédibilité se définit: l'aptitude d'une assertion à être crue. Ce terme est réservé par l'usage à la langue théologique. Il y désigne l'aptitude des vérités révélées à être crues de foi divine”.

¹⁶ Tamże, s. 3-4.

¹⁷ Tamże, s. 63: „La *crédibilité surnaturelle* (...) sera donc la propriété transcendante que possède l'objet de la révélation divine en regard de l'intelligence perfectionnée par la vertu de foi surnaturelle. La *crédibilité rationnelle* sera la propriété transcendante que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence naturelle”.

¹⁸ H. Donneaud, *Le dialogue entre Maurice Blondel et Ambroise Gardeil sur la question d'apologétique*, w: *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, dir. Ph. Capelle, Paris 1999, s. 49.

¹⁹ A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, s. 53. H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, Le Point Théologique 2 (1972), s. 17-18.

na drugim. Od tej pory przedstawiano je jako postawione obok siebie, bez możliwości jakiegokolwiek komunikacji i więzi, zjednoczone wyłącznie tajemniczą zażyłością indywidualnej wiary. W tej perspektywie, sam człowiek decyduje w co należy wierzyć²⁰.

Sytuacja zmieniła się radykalnie, zdaniem Gardeila, po przyjęciu we Francji też Immanuela Kanta. To kantyzm przygotował drogę dla nowej koncepcji wiarygodności i apologetyki, wraz z pojawieniem się nowej koncepcji podmiotu poznającego i przedmiotu poznania. Pod wpływem Kanta i Charlesa Renouviere wielu myślicieli katolickich zaczęło brać pod uwagę perspektywę immanencji²¹.

Apologetyka nie zajmowała się podmiotem poznającym, jego wewnętrznym dynamizmem, lecz była ukierunkowana na przedmiot. W apologetyce chodziło o zbadanie, w jaki sposób podmiot może i powinien poznać prezentujący mu się przedmiot. Sensem istnienia apologetyki było dostarczenie argumentów uzasadniających, że zewnętrzny przedmiot, zaproponowany przez katolicyzm jest objawiony przez Boga i zatem godny wiary oraz godny przyjęcia²².

Gardeil był zdecydowanym przeciwnikiem metody immanentnej Blondela, zarzucając, że we wspomnianej metodzie wiarygodność nie dotyczy rozumowego podejścia do przedmiotu wiary, lecz koncentruje się na podmiocie i jego wewnętrznym dynamizmie. W tej perspektywie wiarygodność może tylko badać immanentny dynamizm podmiotu wzięty w swej integralności oraz jego wymogi²³.

Z pojęciem wiarygodności racjonalnej wiąże Gardeil pojęcie *crédentité rationnelle*²⁴. Jak zauważa Christoph Theobald, Sobór Watykański I podkreślił, że zadaniem apologetyki jest uzasadnienie wiarygodności (*crédibilité*) chrześcijańskiej wiary, jak i uzasadnienie obowiązku przyjęcia wiary (*crédentité*)²⁵.

Argumentacja zaproponowana przez Gardeila jest jasna, precyzyjna, logiczna. Pozostaje ona jednak związana ze schematem metafizycznym, który uniemożliwia „realnemu człowiekowi” jego pełne zaangażowanie w akcie wiary. Struktura, na jakiej opiera swe refleksje Gardeil, pozostaje na poziomie przeciwstawiania intelektu i woli²⁶.

1.3. Zarys transcendentnej koncepcji wiarygodności (Pierre Rousselot)

Propozycje francuskiego jezuitę, Pierre’a Rousselota (1878-1915) dotyczące wiarygodności stanowiły nowy krok w rozumieniu tej kwestii. Można nawet powiedzieć, że stał się prekursorem nowego spojrzenia i rozumienia wiarygodności, w pewnym sensie jako przedstawiciel metod typu podmiotowego. Rousselot był

²⁰ A. Gardeil, *Crédibilité*, kol. 2299.

²¹ Tamże, kol. 2306.

²² H. Donneaud, *Le dialogue entre Maurice Blondel et Ambroise Gardeil...*, s. 48-49.

²³ A. Gardeil, *Crédibilité*, kol. 2307.

²⁴ A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, s. 54.

²⁵ Ch. Theobald, *Le christianisme comme style*, t. 1: *Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris 2007, s. 339.

²⁶ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 210-211.

dobrze przygotowany do podjęcia problematyki aktu wiary i kwestii wiarygodności. Od samego początku, odłączając się od koncepcji Gardeila, podkreślał, że problematyka aktu wiary nie ma wymiaru apologetycznego, lecz teologiczny²⁷. Odwołując się do nauczania Kościoła, Rousselot wskazywał na cztery cechy pełnego aktu wiary: nadprzyrodzoność, rozumność, pewność i wolność. Chociaż teologowie przełomu XIX i XX stulecia przyjmowali tę koncepcję, to jednak uważano, że cały ciężar spoczywał na rozumie. Wola i łaska stanowiły elementy dodatkowe i nie przynależały do istoty aktu wiary²⁸. Taką koncepcję aktu wiary Rousselot nazywa dualistyczną. Nie jest ona biblijna ani nie znajduje potwierdzenia w myśli św. Augustyna czy św. Tomasza²⁹. Ogólnie rzecz biorąc, w koncepcji dualistycznej rozerwano jedność aktu wiary na dwa elementy: pierwszy – rozumowy, drugi – zasługujący. Na pierwszym etapie argumentacja miała charakter czysto rozumowy, mający prowadzić do zrodzenia wiary naturalnej. Było to uzasadnienie wiarygodności naturalnej. Powstała wiara naturalna była efektem działania samego rozumu. Dopiero na drugim etapie pojawiała się działanie wolnej woli i łaski nadprzyrodzonej. W tej perspektywie wola i łaska nakładały się zewnętrznie na wiarę naturalną, dublując ją i będąc zwykłym dodatkiem do całości³⁰.

W swej argumentacji Rousselot wyszedł od pojęcia wiary dzieci, „ludzi prostych”, niewykształconych. Doktryna dotycząca wiary naturalnej funkcjonuje dla ludzi przygotowanych intelektualnie, gdyż oni byliby w stanie przeprowadzić całą procedurę wiarygodności naturalnej. Co zatem z wiarą ludzi prostych i dzieci? Rousselot zauważa ponadto, że wiara dzieci i ludzi niewykształconych charakteryzuje się czterema atrybutami i to bez etapu naturalnego dochodzenia do wiarygodności. Zatem elementem istotnym nie jest uzasadnienie wiarygodności naturalnej. Tym elementem jest łaska nadprzyrodzona, a nie argumenty typu racjonalnego³¹.

Zainicjowana przez Rousselota koncepcja „oczu wiary” miała wielkie znaczenie dla apologetyki, zwłaszcza dla rozumienia wiarygodności. Francuski jezuita podkreślał, że uzasadnienie wiarygodności i akt wiary stanowią ten sam akt wiary, poprzez który dokonuje się przyjęcie prawdy do uwierzenia oraz poznanie motywów wiarygodności³². W klasycznej koncepcji aktu wiary, uzasadnienie wiarygodności miało charakter rozumowy i poprzedzało właściwy akt wiary. Rousselot ukazuje, że orzeczenie wiarygodności nie może być osobnym etapem,

²⁷ P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, Recherches de science religieuse 1 (1910), s. 241.

²⁸ Tamże, s. 444. Por. B. Pottier, *Les yeux de la foi après Vatican II*, Nouvelle revue théologique 106 (1984), s. 178.

²⁹ P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, s. 246.

³⁰ R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1945, s. 452.

³¹ P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, s. 247-248. Por. S. Zieliński, *Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot*, Fribourg 1997, s. 470-509.

³² P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, s. 254: „La perception de la crédibilité et la confession de la vérité sont le même acte”. Por. R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 212.

poprzedzającym sam akt wiary. Godzi to bowiem w sam charakter ludzkich możliwości poznawczych³³.

Istotnym punktem refleksji Rousselota jest przyjęcie istnienia w ludzkim podmiocie „syntetycznej aktywności intelektu”, który pozwala dotrzeć do rzeczywistości, nie odwołując się do pojęć. Wprawdzie Rousselot zaczerpnął swą terminologię z myśli św. Augustyna, to zdecydowanie opierał się jednak na św. Tomasz (zwłaszcza gdy chodzi o formy poznania). Z refleksji Blondela zapożyczył koncepcję dynamicznego otwarcia podmiotu ludzkiego na pełnię bytu. Akcentując koncepcję biblijną wiary, Rousselot uważał, że jest coś „do zobaczenia” we wierze. Co więcej, wiara jest zdolnością zobaczenia tego, co Bóg chce pokazać, a co nie jest możliwe do zobaczenia bez wiary³⁴.

Proponuje zatem model organiczny i syntetyczny aktu wiary. Wiąże się to z przyjętą epistemologią. Przypomina on charakter aktywny i syntetyczny ludzkiej inteligencji. Zasadniczy moment poznawczy wyraża się w syntezie apercepcyjnej. Synteza ta nie jest redukowalna do elementów, które wchodzi w jej skład³⁵. Wskazuje to na jedność całego procesu. Akt wiary ma strukturę organiczną i cechuje się wewnętrzną jednością. Nie można rozrywać jedności aktu wiary, uważając, że jeden z jego elementów występuje wcześniej, inny później. Jest tylko wzajemne oddziaływanie łaski nadprzyrodzonej na rozum i wolę człowieka w tym samym akcie wiary³⁶.

Bóg nie objawił się w wewnętrznym doświadczeniu jednostek, lecz poprzez świadectwo historii, które zostało przekazane aż do naszych dni. Aby uzasadnić to świadectwo i zagwarantować jego prawomocność, Bóg zostawił znaki zewnętrzne, które od strony obiektywnej są prawomocne i skierowane do wszystkich. Istnieją zatem „fakty zewnętrzne”, lecz potrzebne są „oczy wiary”, aby postrzegać te znaki jako Boże. Ludzki podmiot nie ma możliwości „zobaczenia” tych znaków. Niezbędna jest „zdolność” do dostrzeżenia i zrozumienia tych znaków jako znaków objawienia³⁷.

Łaska jawi się u Rousselota jako podarowana możliwość „zobaczenia” przedmiotu objawienia. Nie jest to zatem nowy przedmiot do poznania w procesie wiarygodności aktu wiary, lecz człowiek otrzymuje zdolność rozumienia znaków i motywów zewnętrznych objawienia pod wpływem łaski nadprzyrodzonej. Jak zauważa Fisichella, propozycje Rousselota próbują odbudować istotną jedność ludzkiego podmiotu, odrzucając rozwiązanie dualistyczne. Wskazuje to także na jedność między wiedzą i wiarą, ponieważ domaga się ona racjonalności już w samym akcie wiary. Wpływ propozycji Rousselota na teologię Soboru Watykańskiego II

³³ R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi...*, s. 452.465. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 15.

³⁴ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 211.

³⁵ P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, s. 474; tenże, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, *Revue de Philosophie* 1910, s. 225-240.

³⁶ S. Zieliński, *Intelekt – miłość – łaska nadprzyrodzona w antropologicznej wizji Pierre Rousselota*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 27 (1999), s. 320.

³⁷ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 211.

jest widoczny³⁸. Zdaniem Ruseckiego, Rousselot może być traktowany jako prekursor tzw. transcendentalnej koncepcji wiarygodności³⁹.

1.4. *Vaticanum II*

Sobór Watykański II powrócił i wyeksponował biblijne rozumienie wiary. Ukazał wiarę jako akt zarówno zawierzenia, poznania i działania. Ponadto problematyka została zainspirowana przez filozofów personalizmu, takich jak Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Jean Mouroux. Z kolei oni zostali zainspirowani ideami Johna H. Newmana, Blondela i Rousselota. *Vaticanum II* charakteryzuje powrót do kwestii zawartości wiary. Zarzucając ekstryncyzm obecny w teologii podręczników, sobór umieścił na nowo samo wydarzenie objawienia w centrum refleksji teologicznej. Oś refleksji została zmodyfikowana: objawienie ze swą obiektywną zawartością zostało przedstawione w perspektywie historiozbowczej jako fakt podstawowy. Wiara została postrzegana jako „posłuszeństwo” człowieka, który całkowicie i w sposób wolny oddaje się Bogu (KO 5), i zależna od samego objawienia⁴⁰.

Sobór Watykański II przyniósł znaczące przesunięcie akcentu w problematyce wiarygodności. Sobór Watykański I usytuował motywy wiarygodności od strony przedmiotowej, natomiast *Vaticanum II* – od strony podmiotu. Ostatni sobór nadaje im także inne znaczenie. *Vaticanum I* nadaje im charakter zewnętrzny, z kolei *Vaticanum II* – charakter wewnętrzny. Ponadto *Vaticanum II* łączy znaki wiarygodności z objawieniem⁴¹.

Kwestia wiarygodności aktu wiary została poruszona przez wielu teologów. Wśród nich znajdują się: Juan Alfaro, Eugen Biser, Walter Kasper, Josef Ratzinger, Max Seckler. Na nowo zaproponowali w refleksji teologicznej biblijną i patrystyczną koncepcję wiary. Podjęli także próbę rozumienia aktu wiary w świetle nowych rozwiązań filozoficznych, które podkreślały wartość wolności w procesie odpowiedzi wiary na objawienie Boże. Dwaj autorzy w sposób szczególnie przyczynili się do rozwoju podejmowanej problematyki. Karl Rahner położył nacisk na strukturę transcendentalną podmiotu wierzącego i włączenie nurtu egzystencjalistycznego do problematyki aktu wiary. Z kolei Hans U. von Balthasar podkreślał oczywistość obiektywną objawienia i jego odrębność w stosunku do człowieka⁴².

³⁸ Tamże, s. 212.

³⁹ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 97.

⁴⁰ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 208-209.

⁴¹ M. Neusch, *Les traces de Dieu...*, s. 172-173.

⁴² R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 209. Zob. H. Bouillard, *La tâche actuelle...*, s. 7-43. Tenże, *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, Les Quatres Fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses 1(1973), s. 67-68.

2. Argumentacja w teologii fundamentalnej

W apologetyce tradycyjnej w uzasadnianiu tez apologetycznych zazwyczaj posługiwano się metodami typu przedmiotowego. Zwykle za punkt wyjścia obierano zjawiska pozapodmiotowe, które opierały się na faktach zewnętrznych. Metody te nie uwzględniały uwarunkowań i potrzeb podmiotu, przez co nie mogły uzasadnić wiary konkretnego człowieka jako jego decyzji osobowej. Apologetyka tradycyjna umieszczała główne swe zadanie w rozumowym „udowodnieniu” wiary, czyli wykazaniu rozumności i obowiązku jej przyjęcia. Cała argumentacja apologetyki polegała na skonstruowaniu traktatu spekulatywno-filozoficznego omawiającego takie zagadnienia, jak: możliwość, odpowiedniość i poznawalność nadprzyrodzonego objawienia, a więc zagadnienia o charakterze teoretycznym, nieuwzględniające relacji do człowieka⁴³.

Jak zauważa Rusecki, wiarygodność – to „cecha lub zespół właściwości określonych wydarzeń, procesów, osób, fenomenów, których nie można poznać w sposób bezpośredni z oczywistością, ale na podstawie owych cech można je krytycznie uznać jako faktycznie mające miejsce w konkretnej czasoprzestrzeni”⁴⁴.

Takie ujęcie wiarygodności zakłada jej stronę przedmiotową (właściwości badanego przedmiotu) oraz podmiotową (akty i procedury poznawcze). Ze względu na misteryjność poznawanego przedmiotu, jakim jest objawienie i ograniczoność poznawczych władz człowieka, w efekcie procedur poznawczo-uzasadniających można osiągnąć tylko pewność moralną, co do zrealizowania się objawienia w dziejach⁴⁵. Pewność moralna wyklucza rozumne wątpliwości i stanowi bezpieczną gwarancję rozumnego wyboru i przyłgnięcia do objawionej prawdy Bożej. Argumentacja w teologii fundamentalnej nie ma zatem charakteru dowodu⁴⁶, lecz jest to „uzasadnianie”, czyli poszukiwaniu serii argumentów prowadzących do wiarygodnego wniosku o nadprzyrodzonym charakterze chrześcijaństwa. Argumentacja ta różni się więc od dowodzenia w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż w ich zakres i procedury wchodzi elementy pragmatyczne. Ponadto argumentacja nie opiera się na dedukcji formalnej, lecz raczej na rozumowaniu indukcyjnym⁴⁷.

Pojęcie wiarygodności w teologii fundamentalnej łączy się zasadniczo z celem i przedmiotem, które były różnie określane w historii apologetyki i teologii fun-

⁴³ M. Rusecki, *Metody typu podmiotowego w apologetyce współczesnej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 22,2 (1975), s. 20. Tenże, *Przyczyny kryzysu apologetyki*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 20,2 (1973), s. 49.

⁴⁴ M. Rusecki, *Wiarygodność*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin-Kraków 2002 [dalej: LTF], s. 1328.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Do dowodów odwołują się nauki formalne, logika, matematyka, nauki przyrodnicze. – zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 385.

⁴⁷ M. Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, LTF, s. 109-110. Tenże, *Traktat o Objawieniu*, s. 388-391.

damentalnej. Ogólnie rzecz biorąc, celem jest wykazanie wiarygodności Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa i założonej przez niego religii. Wzięcie pod uwagę przedmiotu (objawienie, Kościół) rzutuje na koncepcje wiarygodności. W świetle literatury przedmiotu wyróżnia się obecnie 8 koncepcji wiarygodności (intelektualistyczna, woluntarystyczna, semejotyczne ujęcie wiarygodności, personalistyczna, wiarygodność martyrologiczna, aksjologiczna koncepcja wiarygodności, transcendentalna i historiozbawcza)⁴⁸.

3. Specyfika podejścia do wiarygodności we współczesnej teologii fundamentalnej

Wskazując na wiarygodność, należy dokonać uściślenia używanej terminologii. Historia problematyki wiarygodności wskazuje, że można jej nadać różną treść. Należy także zauważyć przesunięcie akcentów w podejściu i rozumieniu wiarygodności. Obecna teologia fundamentalna, podejmując temat wiarygodności, wiąże ją z objawieniem. Chodzi zatem o wiarygodność objawienia, która będzie rozwijana w kontekście poszukiwania znaczenia i sensu.

3.1. Wiarygodność jako poszukiwanie sensu

Połowa XX wieku została naznaczona wielkim poszukiwaniem sensu: głębokiego i pewnego. W perspektywie załamania się wielu ideologii i różnego rodzaju humanizmów należało także przemyśleć sam termin wiarygodności. Fisichella proponuje tu termin *significativité*. Termin ten będzie wskazywał nowe spojrzenie na wiarygodność, naznaczone poszukiwaniem sensu, którego nośnikiem jest chrześcijaństwo⁴⁹.

Podobną refleksję podjął nieco wcześniej Henri Bouillard, który pod wpływem m.in. Blondela wskazywał na nieskuteczność argumentacji apologetyki klasycznej, doktrynalnej, zwłaszcza nieskuteczność znaków wiarygodności, które nie dotykały sedna ludzkiej egzystencji i dlatego nie były przekonujące. Znaki te muszą mieć wewnętrzny i głęboki związek z misterium ludzkiego życia. Muszą odpowiadać na sens ludzkiej egzystencji. Objawienie powinno zawierać w sobie sens ludzkiej egzystencji⁵⁰. Objawienie nie miałoby sensu dla człowieka, gdyby nie było nośnikiem sensu dla ludzkiej egzystencji. Aby człowieka zachęcić do przyjęcia wiary, należy ukazać, że wiara ta proponuje człowiekowi pełną realizację jego przeznaczenia⁵¹. Wraz z opublikowaniem w 1896 r. *Lettre sur l'apologétique* Blondela zaczyna się nowa historia dla kwestii wiarygodności. Blondel przyniósł

⁴⁸ M. Rusecki, *Wiarygodność*, s. 1329-1334.

⁴⁹ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 212.

⁵⁰ Zob. H. Bouillard, *Logique de la foi. Esquisses dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, Paris 1964, s. 22-23.

⁵¹ Tamże, s. 26.

otwarcie nowych perspektyw, wskazując w swej rozprawie doktorskiej *l'Action*, że chrześcijaństwo jest nośnikiem sensu dla człowieka. Odkrywanie tego sensu jest głównym zadaniem dla teologii fundamentalnej. Ponadto Blondel odkrył, że wewnętrzna logika ludzkiego działania odpowiada wewnętrznej logice chrześcijaństwa⁵².

Nic zatem dziwnego, że Bouillard podkreślał, iż w uzasadnieniu wiarygodności objawienia nie wystarczą argumenty historyczne. Chodzi o zaangażowanie osobiste. Bouillard posuwa się nawet do stwierdzenia, że nie jest najważniejszym stwierdzeniem, że objawienie jest faktem historycznym, lecz że prezentuje ono *un sens incarné* (sens wcielony), który należy rozpoznać w wydarzeniu objawienia⁵³. Apologetyka klasyczna dokonała separacji wydarzenia objawienia i jego sensu. Podstawowym zadaniem współczesnej teologii fundamentalnej nie byłoby zatem uzasadnienie historyczne wydarzenia objawienia, ale poszukiwanie zawartego w nim sensu dla ludzkiej egzystencji. Chodzi o aktualizację wydarzenia objawienia dla konkretnego człowieka. Stąd zadaniem współczesnej teologii fundamentalnej jest przede wszystkim powiązanie wydarzenia i sensu⁵⁴.

Mówiąc o poszukiwaniu znaczenia czy sensu, wskazuje się na proces, który dąży do połączenia wydarzenia objawienia z poszczególnym podmiotem. Objawienie jest darem, lecz jego logika bycia i natura wyrażają się w komunikacji z ludźmi wszystkich czasów i miejsc, aby zrozumieli, że są powołani do wspólnoty życia z Bogiem poprzez przynależność do Chrystusa, który historycznie jest wyznawany w Kościele. Objawienie jest zatem miejscem, gdzie problemy podmiotu znajdują możliwość odnalezienia odpowiedzi. Istnieje także trend ze strony człowieka współczesnego, aby objawienie wzięło pod uwagę jego warunki historyczne i aby w ten sposób wyjaśnić swą obecną sytuację. Każdy zatem akt wiary może stać się próbą sensownej odpowiedzi na postawione pytanie⁵⁵.

Wiarygodność w tej perspektywie oznacza dostrzeżenie swej realizacji w pełni sensu, jaką objawienie przedstawiało dla pierwszych chrześcijan, którzy byli zdolni wszystko zostawić, aby iść za Mistrzem (Mk 10,28). Oznacza to, że wiarygodność dostarcza argumentacji, dla której życie chrześcijańskie nie jest tylko rozumiane intelektualnie jako odpowiedź na pytanie o sens, lecz jest zarazem wprowadzeniem do praktyki i świadectwa życia pozwalającego już teraz widzieć realizację obiecanego sensu. Znaczenie jest zatem relacją między objawieniem i podmiotem w akcie rozumienia samego siebie jako osoby poszukującej pełnej swej realizacji⁵⁶.

Zaproponowana przez Fisichellę kategoria teologiczna *significativité* obejmuje trzy elementy: *sens*, *significativité* (znaczenie), *significatif* (znak). „Sens” wprowadza w horyzont założenia epistemologicznego. „Znaczenie” wprowadza

⁵² H. Bouillard, *La tâche actuelle...*, s. 19.

⁵³ Tamże, s. 32.

⁵⁴ H. Bouillard, *De l'apologétique...*, s. 68-70.

⁵⁵ Por. K. Klauza, *Sens życia*, LTF, s. 1094-1097.

⁵⁶ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 213-214. R. Latourelle, *Quête du sens et don du sens*, DThF, s. 1243-1247.

w horyzont treści. Natomiast „znak” wprowadza w horyzont typowo antropologiczny. Kategoria *significativité* odnajduje się wyłącznie w jedności trzech komponentów i w ich wzajemnej relacji. Odczytanie wiarygodności może zawierać się w jednym jedynym akcie, w którym obiektywizm sensu, jaki zakłada i podtrzymuje zawartość może także wejść w relację z aktem podmiotu, który dostrzega ten sens i tę zawartość jako rzeczywistość mogącą w pełni zrealizować jego życie, czyli być zdolną do zaproponowania globalnego sensu każdemu istnieniu⁵⁷.

3.2. Koncentracja chrystologiczna i wymiar soteriologiczny

Podjęcie tematu wiarygodności objawienia oznacza koncentrację na wydarzeniu centralnym, jakim jest objawienie w Jezusie z Nazaretu. Biorąc objawienie jako przedmiot wiarygodności, najlepszym rozwiązaniem będzie tutaj danie priorytetu wydarzeniu interwencji Boga w ludzkiej historii. Objawienie przedstawia się jako wolny i darmowy akt Boga, który z czystej miłości „opuszcza” swoje misterium, aby wejść w kontakt z ludzkością i ją zbawić. Wiarygodność przedstawia się jako akt, który nie pochodzi ze zwykłej ludzkiej subiektywności, lecz z obiektywizmu wydarzenia objawiającego. W tym przypadku wiarygodność nie będzie zwykłą procedurą gnozeologiczną, prowadzoną według prawideł logiki czy psychologii, lecz będzie źródłem prowokacji, skierowanej do podmiotu, aby dopełnić aktu o jakości antropologicznej, a mianowicie wolnego zawierzenia się komuś drugiemu.

W tej perspektywie wiarygodność oznacza przede wszystkim to, że głęboka i jedyna w swym rodzaju koherencja między tym, co jest, i tym, co jest możliwe do zobaczenia i zrozumienia prezentuje się podmiotowi poznającemu. Pominięcie tej perspektywy wskazuje na niekompletne poznanie⁵⁸.

Osoba Jezusa z Nazaretu, czyli misterium Wcielenia Boga, przedstawia się jako uniwersalna forma, która się narzuca, jako wyrażenie najwznioślejszego sensu i znaczenia w historii. Od zawsze myśl krytyczna człowieka poszukiwała tego, co powszechne, uniwersalne, aby wyrazić normy ogólne, by one mogły stać się aktualne dla wszystkich. Wyjątkowość i niepowtarzalność wydarzenia chrześcijańskiego nie wyraża się poprzez zwykłą transpozycję czy wyniesienie na wyższy poziom ontologiczny. Niepowtarzalność ta jest wyrazem decyzji Boga, który w swojej wolności zdecydował nie zatrzymywać swej boskości wyłącznie dla siebie, ale pozwolił uczestniczyć w niej także ludzkości. Teologicznie zatem, wcielenie było rezultatem wolnego i darmowego aktu Boga, a nie wyrazem oczekiwań czy wymogów ze strony człowieka. Bóg, przyjmując ludzką naturę, nie przestaje być Bogiem, a jednocześnie nie wywyższa się ponad ludzką naturę, lecz jest podobny do ludzi aż do poddania się kuszeniu, cierpieniu i śmierci. Niepowtarzalność ta wyraża się także w tym, że „jeden z nas” objawia misterium Ojca, stając się normą uniwersalną dla wszystkich. W przypadku Jezusa z Nazaretu, nie jest to obecność teorii, lecz obecność konkretnego podmiotu historii. Jego „słowa”

⁵⁷ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 214.

⁵⁸ Tamże, s. 213.

i „czyny” wykraczają poza możliwości naszych ludzkich słów i czynów. To, co komunikuje, to jego osoba, która przedstawia się jako wyrażenie objawienia, czyli mająca samoświadomość bycia Bogiem i objawienia Boga w formie dostępnej dla człowieka⁵⁹.

Zachowanie Jezusa z Nazaretu jest wypełnione sensem, ponieważ jest dane przez Boga i pozwala historii otrzymać swą wewnętrzną orientację i możliwość pełnej realizacji. Człowiek i jego historia nie zmierzają do „nieskończonej nicości”. Wyjątkowość Jezusa z Nazaretu jest gwarantem dla każdego, odnalezienia odpowiedzi i zadowalającego rozwiązania, co potwierdza wymiar boski Jego historycznego bytu. Fakt odsyłania do woli Ojca, do Jego planu zbawczego, do Jego czasu i Jego „godziny” jest „odpowiedzią” daną człowiekowi w momencie, gdy pyta on o sens swojej egzystencji. Ten akt zawierzenia jest zbawieniem⁶⁰.

Ludzki podmiot potrzebuje form poznania, które potwierdzą, że w Jezusie z Nazaretu Bóg rzeczywiście się wypowiedział. W danej apologetyce, głównie odwoływano się do argumentacji opartej na znakach zewnętrznych, które ostatecznie nie prowadziły do właściwego punktu ciężkości. Współczesna teologia fundamentalna, mając na myśli znaki wiarygodności, umieszcza w centrum jedyny znak, który został dany w historii, we wnętrzu którego znajdują się pozostałe znaki. Znakiem danym przez Ojca jest Jego Syn przybity do krzyża, który umarł i zmartwychwstał. Pierwszym znakiem wiarygodności objawienia jest misterium paschalne ukrzyżowanego i zmartwychwstałego⁶¹.

Ojciec jest ojcem w sposób szczególny w momencie, w którym przekazuje wszystko Synowi. Z kolei Syn staje się całkowitym przyjęciem wszystkiego od Ojca. We wcieleniu Logosu, wszystko zostało dane ludzkości, ale „wszystko dać” zostaje wyrażone dopiero w momencie śmierci krzyżowej, gdzie Bóg przyjmuje śmierć jako znak ostateczny, aby człowiek uwierzył w pełnię Jego miłości. Prawda o Bogu wpisana jest w znak ukrzyżowanego, gdzie głupstwo krzyża staje się punktem wyjścia logiki Boga i kulminacyjnym wyrażeniem prawdziwej mądrości (1 Kor 1, 23-28)⁶². Nic zatem dziwnego, że także wydarzenie krzyża jawi się jako znaczący argument na wiarygodność chrześcijaństwa⁶³.

3.3. Motyw miłości

Misterium ukrzyżowanego-zmartwychwstałego pozostaje dla świata, poprzez orędzie Kościoła, znakiem autentycznej i definitywnej miłości trynitarniej Boga. Miłość ta może być postrzegana jako autentyczna przez podmiot, który chce

⁵⁹ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 216-217. Por. R. Latourelle, *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Tournai-Montréal 1981.

⁶⁰ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 217.

⁶¹ Tamże, s. 218. R. Latourelle, *L'Infini du sens: Jésus – Christ*, Montréal 2000, s. 59 i nast.

⁶² R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 218-219. W obliczu znaku, jakim jest Jezus z Nazaretu, z którego wytryska znaczenie dla wszystkich pozostałych, inne znaki, takie jak: Kościół, cuda, prorocstwa, głoszenie Królestwa są znakami wyboru. Tamże, s. 220.

⁶³ J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009.

zrealizować swe życie w sposób sensowny. Istnieje tu jednak pewne ryzyko banalizacji miłości jako faktora ukazującego sens. Temat wiarygodności objawienia jako „znaczenie” powinien przede wszystkim ukazywać rozumienie teologiczne miłości. Rozumienie to winno być zdolne do sprowokowania podmiotu w jego poszukiwaniu sensu.

Autentyczne i pełne rozumienie miłości może pochodzić tylko z objawienia. Jest to miłość jedyna i absolutna, czerpiąca z natury Boga formę, która następnie przyjmuje wymiar ludzki. Teologicznie oznacza to, że wiarygodność, odwołując się do miłości, nie może zostać dostarczona przez elementy zewnętrzne, lecz przede wszystkim z wnętrza samej miłości, która sukcesywnie przybiera formę przy pomocy ludzkiego języka⁶⁴.

W Jezusie z Nazaretu każdy może odkryć sens i ostateczne znaczenie swej egzystencji. Jest to możliwe dzięki objawieniu, które opiera się na miłości. Nie jest to jednak zwykła miłość. Jest to miłość, która jako pierwsza dotyka każdego w najgłębszym i osobistym misterium. Tylko ta miłość zasługuje na to miano. Tylko miłość staje się ostatnim słowem, które czyni objawienie wiarygodnym, ponieważ tylko w miłości podmiot odkrywa w sposób oczywisty równowagę tego misterium. Tylko w perspektywie miłości człowiek poznaje, że jest kochany i tylko jako taki (kochany) jest w stanie zrozumieć tego, który kocha. Tylko w miłości jest możliwa pewność wolności, chcąc się ofiarować drugiemu⁶⁵.

* * *

Podsumowując, należy podkreślić, że w wiarygodności chodzi zatem o moment, w którym podmiot (człowiek) dostrzega sens i znaczenie powiązane z jego osobistym życiem. Umieszczony wobec oczywistości sensu, podmiot wyraża potrzebę jego odniesienia do swojej sfery osobistej, aby dokonany wybór mógł być całkowicie wolny. Powszechność sensu i znaczenia nie przeszkadza, lecz przeciwnie faworyzuje relacje osobiste, na podstawie których każdy odkrywa, że ta rzeczywistość staje się jego własną rzeczywistością. Chociaż rzeczywistość ta jest aktualna dla wszystkich, to człowiek zauważa także, że jest ona zaadresowana do niego osobiście i dlatego ujmuje ją jako mającą znaczenie, gdyż przyjęcie jej prowadzi do pełnej osobistej realizacji. Chodzi zatem o jedyny akt wypełniony przez wierzącego w momencie, gdy dostrzega on objawienie jako pełnię sensu i zarazem, że ten sens ma znaczenie dla niego. Jest to akt, który obejmuje w nierozdzielnej jedności inteligibilność wydarzenia, fakt zawierzenia temu wydarzeniu, ponieważ jest wiarygodne oraz praktykę (*praxis*), gdyż prowadzić ono będzie do

⁶⁴ R. Fisichella, *Crédibilité*, s. 219.

⁶⁵ Tamże, s. 222-223. Zob. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tł. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 43-49. „Ów punkt może znajdować się tylko i wyłącznie w Objawieniu pochodzącym od Boga, które przynosi ze sobą swoje własne, ogniskujące centrum. (...) Formalny autorytet Kościoła, tak jak Chrystusa, będzie ostatecznie wiarygodny tylko jako objawienie majestatycznej wspaniałości miłości Boga; wtedy autorytet będzie rzeczywisty”. – tamże, s. 113.

ostatecznego spełnienia swego życia⁶⁶. We współczesnej teologii fundamentalnej poszukiwanie wiarygodności zostało wyraźnie ubogacone o wymiar soteryczny.

VERS UNE COMPRÉHENSION RENOUVELÉE DU THÈME DE LA CRÉDIBILITÉ DE L'APOLOGÉTIQUE CLASSIQUE À LA THÉOLOGIE FONDAMENTALE CONTEMPORAINE

S o m m a i r e

La notion de crédibilité est devenue un terme propre à l'apologétique et à la théologie fondamentale. Définie comme une discipline autonome à la fin du XIXe et au début du XXe siècles, l'apologétique a subi de grands changements au cours du siècle passé et finalement elle a disparu. Après Vatican II c'est la théologie fondamentale qui a apparu (elle n'a même pas reçu l'honneur d'une mention de la part du Concile) avec toute sa nouveauté, sa spécificité et sa vitalité étonnante. Puisque la notion de crédibilité accompagne directement ces deux disciplines, sa conception a également évalué avec les changements mentionnés.

Dans cette modeste étude on essaie d'esquisser les changements dans la conception de la crédibilité qui sont arrivées avec les difficultés concernant l'apologétique et l'arrivée de la théologie fondamentale.

Cette présentation comprend trois pas. Tout d'abord on présente des essais de systématisation de la problématique de la crédibilité. On évoque les travaux de deux derniers conciles (Vatican I et II) et un effort d'uns des premiers systématiciens de l'apologétique et de la crédibilité, d'Ambroise Gardeil (la crédibilité rationnelle) ainsi que de Pierre Rousselot (la conception transcendantale de la crédibilité).

Le deuxième pas présente la spécificité de l'argumentation employée dans la théologie fondamentale. On y montre également la dimension pluraliste dans la compréhension de la crédibilité.

Le dernier pas est enfin consacré à évoquer quelques points caractéristiques qui sont décisifs pour la théologie fondamentale contemporaine. Avant tout on a constaté un changement des accents dans la compréhension de la crédibilité qui est liée d'une manière intrinsèque à la révélation chrétienne, elle-même. La crédibilité est envisagée comme une quête de sens. Le contexte le plus significatif pour réfléchir sur le thème de la crédibilité est aujourd'hui orienté par deux principes : la concentration christologique et la dimension sotériologique de la révélation. Ces deux principes sont pénétrés par un amour plein et sans condition qui devient à son tour un motif de crédibilité.

⁶⁶ Tamże, s. 216.