

Marek Skierkowski

Objawienie - wiarygodność - przekaz : koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa

Studia Theologica Varsaviensia 37/2, 127-160

1999

Artykuł został zdigitalizowany i 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. MAREK SKIERKOWSKI

OBJAWIENIE – WIARYGODNOŚĆ – PRZEKAZ (KONCEPCJA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ GERALDA O'COLLinsa)

Treść: Wstęp. 1. *Odnajdywanie* teologii fundamentalnej. 2. Teologia fundamentalna jako *fundamentalna*. 3. Teologia fundamentalna jako *teologia*. 4. Koncepcja objawienia Bożego. 5. Wiarygodność objawienia. 6. Przekaz objawienia. Zakończenie.

WSTĘP

Teologia fundamentalna, spadkobierczyni tradycyjnej apologetyki, musiała odbyć długą drogę, zanim stała się dzisiaj jedną z podstawowych specjalności teologicznych¹. Z pewnością nie rozwiano dotąd jeszcze wszystkich wątpliwości, które ona budzi, ale – jak zauważa S. Pié y Ninot, teolog hiszpański, – na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa wykryzalizowały się już *dwa wielkie modele* teologii fundamentalnej. Pierwszy reprezentuje *szkoła gregoriańska w Rzymie*, zainicjowana przez R. Latourelle'a, a obecnie kierowana przez R. Fisichellę. Drugi natomiast *szkoła niemiecka w Tybindze*. Mówiąc ogólnie, w modelu rzymskim teologia fundamentalna jest *teologią wiarygodności objawienia*, a w modelu niemieckim *teologią fundamentów objawienia*².

Celem artykułu jest zaprezentowanie koncepcji teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa, jednego z bardziej twórczych przedstawicieli *szkoły rzymskiej*, znanego w Polsce w zasadzie jedynie jako współautora *Zwięzłego słownika teologicznego* (wraz z E. Farrugią, Kraków 1993).

G. O'Collins urodził się 2 czerwca 1931 r. w Melbourne w Australii. Do trzynastego roku życia uczył się w domu, poza jednym rokiem w *primary school*. Lata 1944-1948 spędził w Xavier College w Melbourne, prowadzonym przez jezuitów. W wieku dziewiętnastu lat wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, przyjmując w 1963 r. święcenia kapłańskie. Studiował w Melbourne University, Canisius College – Pymble (Sydney), Heythrop College (dzisiaj część London University) i Cambridge University, gdzie w 1968 r. otrzymał tytuł doktora za pracę *The Theology of Revelation in Some Recent Discussion*, napisaną pod

¹ Konstytucja apostolska Jana Pawła II *Sapientia christiana* (1979) wymienia teologię fundamentalną na drugim miejscu, po Piśmie Świętym, wśród obowiązujących na Wydziałach Teologicznych uniwersytetów i instytutów kościelnych dyscyplin teologicznych pierwszego z trzech cykli nauczania (art. 51).

² Por. S. Pié y Ninot, *1965-1995: correnti di Teologia fondamentale*. W: *La Teologia fondamentale*, pod. red. R. Fisichelli, Casale Monferrato 1997, s. 51-60.

kierunkiem D. E. Nienhama. W latach 1968-1972 nauczał w Weston School of Theology w Bostonie. Od 1974 r. jest profesorem teologii fundamentalnej, a od 1993 r. także teologii systematycznej, na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W latach 1985-1991 był dziekanem tamtejszego Wydziału Teologii. W 1991 r. otrzymał doktorat *honoris causa* University of San Francisco. Opublikował jak dotąd, to znaczy w latach 1953-1998, ponad 400 prac, w tym 33 książki i blisko 150 recenzji³. Najważniejsze to: *Theology and Revelation* (1968), *Foundations of Theology* (1971), *The Easter Jesus* (1973), *The Calvary Christ* (1977), *What Are They Saying About Jesus?* (1977), *What Are They Saying About the Resurrection?* (1978), *The Second Journey* (1978), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* (con R. Latourelle, 1980), *Fundamental Theology* (1981), *Interpreting Jesus* (1983), *Jesus Risen* (1987), *Interpreting the Resurrection* (1988), *Believing* (1991), *Retrieving Fundamental Theology* (1993), *Christology* (1995), *Focus on Jesus* (with D. Kendall, 1996) i *The Bible for Theology* (with D. Kendall, 1997).

W artykule pozwolimy najpierw poprowadzić się australijskiemu jezuitcie jako doskonałemu przewodnikowi po „górach skalistych” *fundamentalistyki* – szlakiem, który przeszedł on sam i inni teologowie poszukujący właściwego miejsca dla teologii fundamentalnej w krajobrazie teologii po II Soborze Watykańskim. U kresu tej drogi ukaże się nam rozległy horyzont teologii fundamentalnej G. O’Collinsa. Zobaczymy, w jakim sensie sama nazwa dyscypliny odzwierciedla jej tożsamość, a następnie prześledzimy główne obszary teologiczno-fundamentalne: objawienie Boże, jego wiarygodność i przekazywanie.

1. ODNAJDYWANIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Tytuł książki G. O’Collinsa, *Retrieving Fundamental Theology*, w sposób lapidarny wyraża jedno z najdonioślejszych zadań, które australijski teolog podejmował w swojej działalności naukowej. Angielskie *retrieve* oznacza: *odnajdywać, odzyskiwać, przywracać, odratowywać*. *Odnajdywanie teologii fundamentalnej* sugeruje najpierw, że dyscyplina ta nie jest całkowicie nowa. Z jednej strony – jak wskazuje M. Rusecki – stanowi ona spadkobierczynię klasycznej apologetyki, sięgającej swymi początkami⁴ J. S. Drey’a (1777-1853)⁵, twórcy pierwszej katedry apologetyki w Tybindze

³ Na podstawie otrzymanego od G. O’Collinsa listu z 15 lutego 1999 r.; zob. także *Call and Response. Jesuit Journeys in Faith*, pod red. F. Makowera, Chicago 1996, s. 3.

⁴ Spór o początek nie jest jeszcze rozstrzygnięty; por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. I: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 7.

⁵ Dzieła J. S. Drey’a: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819; *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, t. I-III, Mainz 1838-1847; na temat apologetyki J. S. Drey’a zob.: T. Gogolewski, *Jezus Chrystus i Jego Kościół według J. S. Drey’a*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 9 (1971) n. 1, s. 359-366; J. Reikerstorfer, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*. W: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, pod red. W. Kerna, H. J. Pottmeyera i M. Secklera, Freiburg-Basel-Wien 1988, t. IV, s. 352-353; A. P. Kustermann, *Drey Johann Sebastian*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, pod red. R. Latourelle’a i R. Fisichelli, Assisi 1990, s. 353-358.

(1819) lub A. Gardeila (1859-1931)⁶, autora *La crédibilité et l'apologétique* (1908), a może nawet G. Savonaroli (*Triumphus crucis*, 1497), z drugiej zaś nawiązuje do dziedziny teologii uprawianej już na gruncie protestantyzmu przez J. N. Ehrlicha (1810-1864)⁷. Również sam termin *teologia fundamentalna* istnieje od dość dawna, gdyż – jak wytypował H. Seweryniak – wprowadził go po raz pierwszy P. Annatus w wydanym w 1700 r. dziele *Apparatus ad positivam theologiam methodicus*⁸.

Przez odnajdywanie teologii fundamentalnej G. O'Collins rozumie nade wszystko umiejscowienie jej w krajobrazie teologii XX wieku. W swych rozważaniach wychodzi zatem od Soboru Watykańskiego II, który uważa za „najbardziej znaczące wydarzenie w historii Kościoła od Reformacji”, a zbiór jego dokumentów za „doktrynalne arcydzieło XX wieku”⁹.

Mogłoby wydawać się, że Sobór przyczynił się do kryzysu zarówno apologetyki, jak i teologii fundamentalnej, jako że nie wzmiankuje ani teologii fundamentalnej, ani apologetyki. Wprawdzie różne tematy teologii fundamentalnej pojawiają się w tekstach *Vaticanum II*, ale gdy w *Optatam totius* wymienia się wprost dyscypliny teologiczne, nie pada jej nazwa. R. Fisichella napisał w związku z tym o „straconej okazji”¹⁰, gdyż wspomniany fragment *Dekretu o formacji kapłańskiej* rozpoczyna się od stwierdzenia, które łatwo można odnieść do tej właśnie dyscypliny: *Nauki teologiczne niech tak będą podawane w świetle wiary, pod kierunkiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, aby uczniowie naukę katolicką czerpali dokładnie z Boskiego Objawienia, głęboko w nią wnikali i czynili pokarmem własnego życia duchowego, a w postudze kapłańskiej byli zdolni głosić ją, wyjaśniać i bronić*¹¹. Australijczyk jednak nie tyle wspomina o *straconej okazji*, ile raczej akcentuje ogromne znaczenie Soboru Watykańskiego II dla *fundamentalistyki*. Sobór bowiem nakreślił wizję teolo-

⁶ Zob. J. M. McDermott, *Gardeil Ambroise*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, dz. cyt., s. 447-450.

⁷ Dzieła J. N. Ehrlicha: *Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als erster Teil der Fundamental-Theologie*, Prag 1859; *Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Tatsache der Geschichte, zweiter Teil der Fundamental-Theologie*, 2 Hefte, Prag 1860-1862; *Apologetische Ergänzungen zur Fundamental-Theologie*, 2 Hefte, Prag 1863-1864. Nieco wcześniej, w 1550 r., ukazała się w Wiedniu *Theologia generalis* J. B. Schwetza, której tytuł w wydaniu czwartym został zmieniony na *Theologia fundamentalis seu generalis*; por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993, s. 78; zob. także J. Reikerstorfer, dz. cyt., s. 355-356.

⁸ Por. H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznofundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993, s. 35. R. Fisichella z kolei wskazuje dzieło V. Pichlera, *Controversia fundamentalis et generalis* (1713); por. R. Fisichella, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992, s. 42.

⁹ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, London 1993, s. 1-2. J. J. Smith określa w swej recenzji tę książkę najlepszym wprowadzeniem w nauczanie *Vaticanum II* o objawieniu, teologii i korzystaniu z Pisma Świętego; por. J. J. Smith (Rec.), G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, London 1993, „Theological Studies” 55 (1994) s. 792.

¹⁰ R. Fisichella, *Introduzione alla teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 39.

¹¹ „*Optatam totius*” n. 16.

gii ukierunkowaną na Chrystusa, punkt kulminacyjny dziejów Bożego objawienia, oraz człowieka – adresata zbawczej inicjatywy Boga¹². Zogniskowanie zatem doktryny *Vaticanum II* na „misterium Chrystusa”¹³ i „tajemnicy ludzkiego bytu”¹⁴ stworzyło drogę dla teologii fundamentalnej, dyscypliny, która w sposób systematyczny i krytyczny ukazywać będzie, jak *Boże objawienie (odpowiada) na zasadniczą orientację i potrzeby naszej ludzkiej kondycji*¹⁵.

W posoborowych dokumentach Kościoła teologia fundamentalna po raz pierwszy pojawia się jako dyscyplina obowiązująca na studiach teologicznych w dokumencie *Teologiczna formacja przyszłych kapłanów* (1976) Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego¹⁶. Uroczyste promulgacji tego programu dokonał papież Jan Paweł II w konstytucji apostołskiej *Sapientia christiana* (1979), opowiadając się w art. 51 za koniecznością „teologii fundamentalnej, z uwzględnieniem zagadnień dotyczących ekumenizmu, religii niechrześcijańskich i ateizmu”¹⁷. Dzieło zbiorowe *Problemi e prospettive di teologia fondamentale (Problemy i perspektywy teologii fundamentalnej)*, wydane rok po papieskiej wypowiedzi pod redakcją R. Latourelle’a i G. O’Collinsa, stanowi próbę nakreślenia *status quaestionis* odnowionej dyscypliny¹⁸. Na szczególną uwagę zasługuje w tej pracy rozdział *Nuova immagine della fondamentale (Nowy obraz fundamentalnej)*, napisany przez R. Latourelle’a¹⁹. W swej refleksji kanadyjski teolog wychodzi od spostrzeżenia, że wraz z przekształcaniem się klasycznej apologetyki w teolo-

¹² Por. G. O’Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 27.

¹³ „*Dei Verbum*” n. 24.

¹⁴ „*Gaudium et spes*” n. 22.

¹⁵ Por. G. O’Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 44; zob. także R. Latourelle, *Absence and Presence of Fundamental Theology at Vatican II*. W: *Vatican II. Assessment and Perspectives*, pod red. R. Latourelle’a, Mahwah 1989, t. III, s. 378-415.

¹⁶ Por. nn. 107-113. W n. 107 czytamy: „Wszystkie przedmioty teologiczne zakładają teologię fundamentalną jako bazę swego racjonalnego rozwoju: jej przedmiot stanowi fakt chrześcijańskiego Objawienia i jego przekazywanie w Kościele”; natomiast w n. 113 dodaje się: „teologii fundamentalnej nie może braknąć w zakresie formacji teologiczno-pastoralnej” (por. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, pod red. E. Sztarfrowskiego, Warszawa 1983, t. XII, n. 2, s. 199-203). Zdaniem S. Pié y Ninot, tekst ten „przeszedł praktycznie niezauważony”, chociaż bardzo szeroko zaprezentował zadania teologii fundamentalnej (por. S. Pié y Ninot, *1965-1995: correnti di Teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 42). Do *Teologicznej formacji przyszłych kapłanów* odwołuje się H. Waldenfels we *Wprowadzeniu do swojej Kontextuelle Fundamentaltheologie*, wydobywając trzy zasadnicze rysy teologii fundamentalnej: ma być ona „wprowadzeniem do teologii dogmatycznej”, „stałym wymiarem całej teologii” i „teologią dialogu i pogranicza” (por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, dz. cyt., s. 19-20).

¹⁷ Por. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, pod red. E. Sztarfrowskiego, Warszawa 1983, t. XII, n. 1, s. 275-276.

¹⁸ *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, pod red. R. Latourelle’a i G. O’Collinsa, Brescia 1980. Należy zaznaczyć, że K. Müller, wydając w 1998 r. dzieło zbiorowe pod swoją redakcją, *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen* (Regensburg), uznaje je za próbę kontynuacji *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* (s. 13-14).

¹⁹ Por. R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*. W: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 59-84; zob. także I. Ledwoń, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej w twórczości naukowej René Latourelle’a*, „Roczniki Teologiczne” 41 (1994) n. 2, s. 49-67.

gię fundamentalną, ta ostatnia zyskała nową tożsamość, chociaż jej zasadnicze pola zainteresowania, Boże objawienie i jego wiarygodność, pozostały te same. W procesie transformacji specjalności R. Latourelle wyróżnia trzy okresy: reakcji na apologetykę klasyczną, poszerzenia przedmiotu dyscypliny wraz z ostatecznym przyjęciem terminu *teologia fundamentalna* oraz poszukiwania *centrum jedności* i kształtowania struktury. Biorąc za punkt odniesienia Sobór Watykański II, można mówić o fazie przedsoborowej, soborowej i posoborowej w dziejach odnajdywania teologii fundamentalnej²⁰.

Apologetyka, przypomina kanadyjski jezuita, zrodziła się z potrzeb historycznych, to znaczy w celu obrony wiary katolickiej wobec zarzutów kierowanych względem niej przez protestantów (XVI wiek), praktycznych ateistów i libertynów (XVII wiek) oraz deistów i encyklopedystów (XVIII wiek)²¹. Istnienie trzech grup adwersarzy stało się motywem trzyczęściowego podziału dzieł apologetycznych na *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*²². Wykazywano w nich wiarygodność katolicyzmu, odwołując się nade wszystko do zewnętrznych znaków objawienia, cudów i proctw. Chociaż termin *apologetyka*, zdaniem R. Latourelle'a, wszedł w powszechne użycie ok. 1830 r., to jednak dopiero na początku XX wieku w sposób szczególny A. Gardeil i R. Garrigou-Lagrange²³ określili status epistemologiczny tej dyscypliny. Wówczas okazało się, że apologetyka, która wyrosła z konkretnych zapotrzebowań historycznych, w nowym kontekście religijno-kulturowym jest już niewystarczająca.

Rozpoczął się okres *krytyki i postulatów*. Najpierw, w fazie wielkiego rozwoju nauk biblijnych, zaczęto dostrzegać większe bogactwo rzeczywistości objawienia. Dotychczasowe, czysto rozumowe podejście do niego wydało się uproszczone. Powtarzano tezę R. Guardiniego z *Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen* (1940), że tylko objawienie może nam powiedzieć, czym ono jest naprawdę. Następnie zwracano uwagę, że cuda i proctwa nie są tylko zewnętrznymi znakami potwierdzającymi fakt objawienia, ale należą

²⁰ Por. R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, dz. cyt., s. 59-60.

²¹ Na temat historii apologetyki zob. A. Dulles, *A History of Apologetics*, New York 1971; W. Geerlings, *Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit*. W: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, dz. cyt., t. IV, s. 317-333; G. Larcher, *Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter*. W: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, dz. cyt., t. IV, s. 334-346; J. Reikerstorfer, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, dz. cyt., s. 347-372. G. O'Collins nie podejmuje w sposób szczegółowy zagadnienia historii apologetyki i teologii fundamentalnej.

²² Trzystopniowy układ po raz pierwszy zastosował P. Charron w *Les trois vérités contre les athées, les idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques* (Bordeaux 1593). Jednakże, zdaniem R. Fisichelli (por. R. Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Bologna 1985, s. 14), pierwsze dzieło apologetyczne złożone z 3 kompletnych traktatów (*De religione naturali*, *De religione revelata* i *De ecclesia Christi et de fide catholica*) napisał profesor z Sorbony L. J. Hooker: *Religionis naturalis et revelatae principia* (1754).

²³ A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 1908; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, Roma 1950 (piąte wydanie); por. R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, dz. cyt., s. 61.

do samej jego treści, która tym samym stanowi motyw wiarygodności apologetycznej. Krytykowano koncentrację tradycyjnej chrystologii apologetycznej na *Jesúsie Boskim legacie* (mesjanizm). Postulowano, aby więcej uwagi poświęcić człowiekowi jako odbiorcy Bożego objawienia. Wreszcie podkreślano, że nie *opozycja* wobec przeciwników, ale *propozycja*, zaproszenie do dialogu inaczej myślących, powinny stanowić tło dyscypliny²⁴.

Następstwem krytyki stało się poszerzenie i pogłębienie przedmiotu apologetyki. Zaznaczyły się w tym względzie trzy orientacje. Pierwsza zmierzała do naświetlenia problemów natury historycznej i hermeneutycznej związanych z objawieniem, ogniskując się na dochodzeniu przez ewangelie do Jezusa historii. Druga dotyczyła zagadnień antropologicznych, nade wszystko otwartości człowieka na Boże objawienie odsłaniające mu jego samego. Wreszcie trzecia pogłębiała kwestię znaków objawienia, tkwiących wewnątrz objawienia. Spektakularnym wyrazem tych przemian stało się przyjęcie nowej nazwy: *teologia fundamentalna*²⁵.

R. Latourelle dostrzega także negatywne konsekwencje przekształcania dyscypliny, nade wszystko nadmierne rozbudowanie jej przedmiotu, utratę koherentnej struktury, stawanie się czymś w rodzaju *pantologia sacra*. Aby temu zapobiec, należało szybko określić jej niezmiennie *centrum jedności* (*il centro d«unita*). Zdaniem kanadyjskiego jezuita stanowi je „wiarygodność – objawienia – Boga – w – Jezusie – Chrystusie”²⁶. Ukazywanie czy uzasadnianie wiarygodności powinno dokonywać się na trzech etapach: historycznym, antropologicznym i semejologicznym. „Chodzi – pisal R. Latourelle – o odpowiedź na trzy pytania: Czy Jezus jest osiągalny w swej rzeczywistości historycznej? Czy Jezus i Jego orędzie odpowiadają na zasadnicze pytania o sens życia ludzkiego? Czy Jezusa można zidentyfikować jako «Boga z nami»?”²⁷.

²⁴ Por. R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, dz. cyt., s. 60-64.

²⁵ Opowiadali się za nią m. in. Y. Congar, J.P. Torrel, V. Boublik, H. Bouillard, H. Fries, C. Geffré, R. Stirnimann i J.B. Metz.

²⁶ „La credibilità-della-rivelazione-di-Dio-in-Gesù-Cristo” (R. Latourelle, *Nuova immagine della fondamentale*, dz. cyt., s. 79).

²⁷ *In breve, si tratta di rispondere alle tre domande: Gesù è accessibile nella sua realtà storica? Gesù e il suo messaggio rispondono alla questione radicale del senso della vita umana? Gesù è identificabile come Dio con noi?* (tamże, s. 81). Za pewnego rodzaju hasła wywoławcze poszczególne dróg badawczych niech posłużą tytuły książek rzymskiego profesora: *A Gesù attraverso i vangeli* (Przystęp do Jezusa przez ewangelie, Assisi 1979), *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo* (Człowiek i jego problemy w świetle Chrystusa, Assisi 1982) oraz *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo* (Cuda Jezusa i teologia cudu, Assisi 1987). Celem pierwszej argumentacji, historyczno-hermeneutycznej, jest dotarcie poprzez ewangelie, świadectwa wiary Kościoła pierwotnego, do historycznego Jezusa, Jego osoby, słów i czynów. Z kolei argumentacja filozoficzno-antropologiczna zmierza do naszkicowania sytuacji egzystencjalnej człowieka i pokazania, że tylko Chrystus usensownia zasadnicze ludzkie problemy. Wreszcie argumentacja teologiczno-semejologiczna ma na celu wykazanie, jaką rolę w uwiarygodnianiu Chrystusa odgrywają prorocтва, świadectwa świętości życia chrześcijan, a nade wszystko – co wyraźnie podkreśla R. Latourelle – Jezusowe cuda (zob. także R. Latourelle, *Teologia fondamentale: I. Storia e specificità*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, dz. cyt., s. 1248-1258).

G. O'Collins, ustosunkowując się po ośmiu latach do licznych recenzji²⁸ *Problemów i perspektyw teologii fundamentalnej*, wysuwa kilka nowych postulatów odnośnie do projektu teologii fundamentalnej, sformułowanego przez R. Latourelle'a. Stwierdza, że pominięta w dziele klasyczna *demonstratio religiosa* pozostaje, obok kluczowych tez: chrystologicznej i eklezjologicznej, nadal aktualnym wyzwaniem dla *fundamentalistyki*. W sposób szczególny należy w tej części podjąć kwestię doświadczenia religijnego, a także zmierzyć się z rozmaitymi formami współczesnego ateizmu, agnostycyzmu i deizmu. Problemem spornym pozostaje, czy a jeśli tak, to w jaki sposób, w *demonstratio religiosa* należy już mówić o Jezusie. Inne postulaty G. O'Collinsa dotyczyły kwestii wiarygodności, chrystologii i adresatów teologii fundamentalnej. Australijski jezuita sugerował, aby wiarygodność objawienia ujmować nie tylko intelektualistycznie, ale także doświadczalnie, przeżyciowo i emocjonalnie, przez wyakcentowanie symboli jako nośników zbawczej inicjatywy Boga. W chrystologii fundamentalnej jednym z najważniejszych zadań ma być docieranie przez teksty Nowego Testamentu do Jezusa historii, Jego życia, śmierci i ukazywań po zmartwychwstaniu. Wreszcie odnośnie do adresatów, ku którym skierowana jest teologia fundamentalna, należy – zdaniem G. O'Collinsa – bardziej precyzyjnie uwzględnić ich sytuację i oczekiwania²⁹.

Wydaje się, że *Problemy i perspektywy teologii fundamentalnej* można uznać za punkt wyjścia na drodze tworzenia systemu teologii fundamentalnej G. O'Collinsa³⁰. Na poparcie tej tezy można wysunąć trzy argumenty. Po pierwsze, G. O'Collins jako jeden z głównych redaktorów książki niewątpliwie inspirował jej główną ideę i strukturę. Po drugie, w czasie zajęć seminarijnych 1981-82 r. na *Gregorianie* kreślił koncepcję teologii fundamentalnej opierając się na tym dziele³¹. Po trzecie, podejmując się oceny recepcji *Problemów i perspektyw teologii fundamentalnej* w środowiskach teologiczno-fundamentalnych, wyraził chęć kontynuowania swego pierwszego projektu dyscypliny. Na początku lat osiemdziesiątych mianowicie G. O'Collins zwierzył się, że już od dość dawna marzył o napisaniu koherentnego i solidnego studium teologii fundamentalnej³². Za spełnienie tych pragnień należy uznać

²⁸ Pisali je: E. Barón, J. Begley, J.F. Collange, F.S. Fiorenza, G. Galeota, J.R. Garcia-Murga, U. Gil Ortega, B. Groth, R. Haight, S. Happel, J. Herranz, M. Jackson, W. Kern, C.M. La Cugna, J.B. Libanio, J. Mackey, C. Martin, A. Montmany, D. Müller, J.D. Murugarren, J. Ribeiro, N. Schreurs, W.M. Shea, J.-P. Torrell, W. Vander Marck, a spośród Polaków: Ł. Kamykowski, H. Seweryniaki i T. Węclawski.

²⁹ Por. G. O'Collins, *Problemi e prospettive di teologia fondamentale. Inventario critico. W: Gesu Rivolatore*, pod. red. R. Fisichelli, Casale Monferrato 1988, s. 46-52; tenże, *Fundamental Theology: An Agenda for the 1990s*, „Pacifica” 1 (1988) s. 290-297.

³⁰ Tezy tej nie podważa fakt, że australijski jezuita jest autorem zaledwie jednego rozdziału książki, poświęconego kryteriom interpretacji tradycji (*Criteri per l'interpretazione delle tradizioni*, s. 397-411).

³¹ Według ustnej relacji jednego z uczestników seminarium prowadzonego przez G. O'Collinsa – ks. H. Seweryniaka.

³² *For a long time I have dreamed of attempting to write a coherent and substantial study in Christian fundamental theology* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, London 1981, s. 1).

jego dwie samodzielne, wzajemnie uzupełniające się, pozycje: *Fundamental Theology* (1981) i *Retrieving Fundamental Theology* (1993)³³.

Według G. O'Collinsa, teologia fundamentalna jest *dyscypliną, która w świetle wiary reflektuje krytycznie nad podstawami teologii i zasadniczymi zagadnieniami teologicznymi*³⁴. Nie ulega zatem wątpliwości, że dziedziną tą, zgodnie ze swą nazwą, należy w jego przekonaniu do nauk teologicznych. Australijczyk napisał przecież wyraźnie: *w świetle wiary reflektuje*. Co więcej, wśród jej zadań rzymski teolog wymienia między innymi podjęcie kwestii *podstaw teologii*, czyli rozważanie, czym jest teologia u samych swych źródeł.

Zanim jednak zostanie przedstawiony i uzasadniony charakter teologiczny teologii fundamentalnej, należy ukazać, co stanowi jej zasadniczy przedmiot, a więc – wyrażając się językiem G. O'Collinsa – jej *zasadnicze zagadnienia teologiczne*.

2. TEOLOGIA FUNDAMENTALNA JAKO FUNDAMENTALNA

Zdaniem G. O'Collinsa, tożsamość teologii fundamentalnej nadaje przedmiot, który tworzą trzy podstawowe tematy: 1) *objawienie się Trójosobowego Boga w Jezusie Chrystusie*, 2) *wiarygodność tego objawienia oraz 3) jego przekazywanie i interpretacja*³⁵. Wydaje się, że G. O'Collins świadomie nie czyni rozróżnienia pomiędzy przedmiotem materialnym a przedmiotem formalnym. Dzieje się tak dlatego, że nie chce on na wszystkie zagadnienia teologicznofundamentalne patrzeć *jedynie* z punktu widzenia ich wiarygodności, która zazwyczaj była pojmowana jako przedmiot formalny dyscypliny. Australijski jezuita zdaje sobie sprawę z tego, że warunek *sine qua non* uzasadniania wiarygodności stanowi dogłębne i wszechstronne zbadanie objawienia chrześcijańskiego.

³³ Obie pozycje stanowią systematyczne ujęcie zagadnień częściowo obecnych już we wcześniejszych pracach autora, takich jak: *Theology and Revelation* (Cork 1968), *Foundations of Theology* (Chicago 1971) i *Has Dogma a Future?* (London 1975; w Nowym Jorku wydana pod tytułem: *The Case Against Dogma*). Pierwsza z nich dotyczy podstaw biblijnych Bożego objawienia. Druga – obejmuje naukę o objawieniu przedłożoną przez obydwu Sobory Watykańskie i teologów języka niemieckiego. Wreszcie trzecia stanowi opis niektórych relacji zachodzących między Bożym objawieniem a doktryną Kościoła. Uzupełnienie wykładu teologii fundamentalnej przedstawionej w tych pięciu pracach stanowi *The Bible for Theology* (New York/Mahwah 1997), książka napisana wspólnie z D. Kendall'em i dotycząca zasad stosowania Pisma Świętego w teologii.

³⁴ *Fundamental theology (...) is that discipline which in the light of faith reflects critically on the foundations of theology and basic theological issues* (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 40).

³⁵ *The <object> which gives FT its own identity can be stated as follows: 1) the self-revelation of the tripersonal God in Jesus Christ, 2) the credibility of that revelation and 3) its transmission and interpretation* (tamże, s. 41). Jest to kontynuacja myśli zawartych w *Fundamental Theology: Fundamental theology tackles a twofold task by (a) methodically reflecting on the source of the theological knowledge in the divine revelation recorded in tradition and Scripture, and (b) calling attention to the way human experience is open to receive that revelation. (...) Fundamental theology deals with revelation as such: its nature, the criteria for identifying it, its expression in tradition and Scripture, its interpretation and so forth. (...) Fundamental theology ponders also the human experience of contingency and finitude in which one can see how men and women are open to see, hear and accept revelation* (s. 22).

Systematyczna zatem refleksja nad Bożym objawieniem w Chrystusie określa granice pierwszego pola zainteresowań teologów fundamentalnych. Dopiero potem, na bazie osiągniętych wyników, można podjąć w sposób szczegółowy kwestię wiarygodności. Z kolei dopełnienie obydwu zagadnień tworzy refleksja nad przekazem i interpretacją zbawczego darowania się Boga.

Z każdym spośród trzech wymienionych kręgów tematycznych G. O'Collins wiąże szczegółowe zadania i procedury teologiczno-fundamentalne. Podjmując refleksję nad objawieniem Bożym w Chrystusie, należy najpierw zinterpretować fakt i istotne struktury tego wydarzenia, pozostawiając innym specjalnościom teologicznym, przede wszystkim teologii dogmatycznej, systematyczną wykładnię różnych prawd wiary. Następnym zadaniem teologii fundamentalnej jest podjęcie badania dogłębnie osobowej natury objawienia. Należy właściwie wydobyć jego charakter historyczny, zbawczy i sakramentalny. Nie wolno także pominąć dwóch zasadniczych wymiarów objawienia: wydarzenia i tajemnicy. Kluczowymi tematami tego kręgu badawczego pozostają powszechność i definitywność objawienia w Jezusie Chrystusie³⁶.

Opracowując drugi krąg tematyczny – wiarygodność objawienia, należy określić najbardziej dogłębne ludzkie potrzeby, a więc pragnienie *pełni życia, sensu i miłości*, jak również pokazać, czym jest wiara. Wiarygodność bowiem polega na *korelacji* pomiędzy pytaniami podstawowymi człowieka a Bożą odpowiedzią, zawartą w wierze w objawienie. W celu skuteczniejszego ukazania wiarygodności trzeba także uwzględnić konkretną sytuację adresatów Bożego objawienia³⁷.

Opracowując trzeci krąg – przekaz i interpretację objawienia, teolog fundamentalny musi zająć się Tradycją Kościoła i rolą Ducha Świętego w eklezjologicznym przekazie objawienia. Dlatego do ważnych dziedzin jego zainteresowań G. O'Collins zalicza natchnienie, prawdę i rozumienie Pisma Świętego³⁸.

Wydaje się, że właściwym podsumowaniem omówionej problematyki będzie przytoczenie w tym miejscu definicji teologii fundamentalnej, zamieszczonej przez G. O'Collinsa w *Zwięzłym słowniku teologicznym*. Jest to bowiem definicja, która streszcza wszystkie proponowane przez Australijczyka zasadnicze tematy dyscypliny. *Teologia fundamentalna – stwierdza autor – to dział teologii, który zajmuje się sprawami podstawowymi, a szczególnie objawieniem Bożym w dziejach Izraela i w życiu Jezusa Chrystusa; warunkami, które sprawiają, że człowiek otwiera się na to objawienie; znakami, dzięki którym wiara w Jezusa Chrystusa i przez Niego staje się rozumna; wreszcie przekazywaniem – w Tradycji Kościoła i w pismach natchnionych – doświadczeń związanych z objawieniem się Boga*³⁹.

³⁶ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 41-42.

³⁷ Por. tamże, s. 42-44.

³⁸ Por. tamże, s. 44-45.

³⁹ G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Zwięzły słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 263 (przekład z lekkimi poprawkami); zob. także G. O'Collins, *Fundamental Theology*. W: *A New Dictionary of Christian Theology*, pod red. A. Richardsona i J. Bowdena, London 1983, s. 224.

Warto zauważyć, że G. O'Collins zrywa z klasycznym podziałem dzieł teologiczno-fundamentalnych czy apologetycznych na trzy *demonstrations*. W latach osiemdziesiątych, jak zostało to zasygnalizowane, rozważał jeszcze możliwość zachowania *traktatu o religii*. W *Problemach i perspektywach teologii fundamentalnej* razem z R. Latourelle'm zachował wyraźny podział na tezę chrystologiczną (część III książki) i tezę eklezjologiczną (część IV). Natomiast w najnowszym projekcie, jak pokazaliśmy, australijski jezuita wyakcentowuje objawienie chrześcijańskie jako *centrum jedności* teologii fundamentalnej. W porównaniu z koncepcją R. Latourelle'a dokonuje zatem przesunięcia akcentu z *wiarygodności na objawienie*. Tym samym to ostatnie staje się hasłem wywołującym teologię fundamentalną. Jej główne tematy naświetlają różne sfery rzeczywistości objawienia: jego fakt, wiarygodność i przekaz. Inna modyfikacja koncepcji R. Latourelle'a wiąże się u G. O'Collinsa z dowartościowaniem zagadnienia przekazu objawienia. Nie można jednak mówić o istnieniu w jego projekcie traktatu eklezjologicznego, gdyż australijski jezuita w obręb teologii fundamentalnej włącza zaledwie kilka kwestii eklezjologicznych.

Wszystko to nie oznacza, że G. O'Collins uważa klasyczną strukturę dyscypliny za nieużyteczną. Na przykład ocenia jako idącą we właściwym kierunku odnowę klasycznego schematu *demonstrationum*, przeprowadzoną w *Handbuch der Fundamentaltheologie* przez W. Kerna, H. J. Pottmeyera i M. Secklera (Freiburg – Basel – Wien 1985-88, t. I-IV). Za szczególną cechę tego podręcznika uznaje jego „trynitarną strukturę” – konsekwentne przechodzenie od zagadnienia Boga i religii (*Traktat Religion*) przez kwestię objawienia w Chrystusie (*Traktat Offenbarung*) do eklezjologii i roli Ducha Świętego (*Traktat Kirche*)⁴⁰.

Zanim zajmiemy się szczegółowo kluczowymi tematami teologii fundamentalnej G. O'Collinsa, należy przedstawić jego refleksję nad *naturą, funkcjami, metodami i statusem naukowym teologii*. Jak pokazaliśmy, zdaniem autora *Retrieving Fundamental Theology*, refleksja ta również należy do zadań naszej dyscypliny⁴¹. Wypełniając to zadanie, teolog fundamentalny prezentuje status metodologiczny i charakter teologiczny także swojej specjalności.

⁴⁰ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 45. Warto nadmienić, że taką strukturę zachowuje wielu współczesnych teologów fundamentalnych, na przykład: H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985 (Glaube und Glaubenswissenschaft; Die Offenbarung; Die Kirche); H. Verweyen, *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf 1991 (Teil I: ...*vernehmbar?*; Teil II: ...*ergangen?*; Teil III: ...*gegenwärtig?*); H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, dz. cyt. (Fundament: „Bóg mówi”; Droga: „Przez Jezusa Chrystusa, naszego Pana”; Miejsce: „We wspólnocie Kościoła”). Spośród najnowszych podręczników teologów polskich: J. Kulisz, *W kręgu zagadnień i problemów teologii fundamentalnej*, Warszawa 1994 (nieco zawężona *demonstratio catholica*); *Teologia fundamentalna*, pod red. T. Dzidka, L. Kamykowskiego i A. Kubisia, t. I, Kraków 1997 (Człowiek – filozofia – Bóg), t. II, Kraków 1998 (Religie świata a chrześcijaństwo), t. III, Kraków 1999 (Chrystus i objawienie); t. IV-V – w przygotowaniu (Kościoł Chrystusowy; Poznanie teologiczne). Podręczniki S. Rosy (*Teologia fundamentalna*, t. I-II, Tarnów 1997) oraz L. Kamykowskiego (*Dlaczego Chrystus? Dlaczego Kościół? 11 wykładów z teologii fundamentalnej*, Kraków 1992) składają się z chrystologii i eklezjologii.

⁴¹ *The nature, functions, methods and scientific status of theology (...) belong in a program of FT* (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 45).

3. TEOLOGIA FUNDAMENTALNA JAKO *TEOLOGIA*

Apologetyka była nauką pozateologiczną. G. O'Collins widzi jednoznacznie miejsce teologii fundamentalnej w krajobrazie teologii. Czym zatem jest teologia? I dlaczego *fundamentalna* powinna być nauką teologiczną?

Należy zaznaczyć, że G. O'Collins poświęca stosunkowo dużo miejsca w swych dziełach tym zagadnieniom⁴². Jego refleksja nad *ową* jest głęboko osadzona w oficjalnym nauczaniu Kościoła, a także w doskonałej znajomości poglądów współczesnych teologów (Y. Congara, A. Dullesa, G. Ebelinga, C. Geffré, B. Lonergana, J. Macquarrie, J. Moltmanna, W. Pannenberg, K. Rahnera, J. L. Segundo, P. Tillicha i D. Tracy'ego).

Najbardziej lapidarne określenie teologii, *fides quaerens intellectum* (wiarą poszukująca zrozumienia), pochodzące od św. Anzelm, wskazuje, zdaniem australijskiego jezuitę, na wiarę jako *warunek możliwości teologii*. Tym samym może wydawać się, że teologia nie jest nauką. Jednakże, zauważa G. O'Collins, odwrócenie średniowiecznego adagium, *intellectus quaerens fidem*, oparte na metodycznym zwątpieniu religijnym, ściągą na siebie zarzut nieodpowiedzialnego burzenia wiary. Potraktowanie kłopotliwego dylematu jako prostej alternatywy: *wiara* albo *zrozumienie*, rodzi sytuację wyboru pomiędzy postawą fundamentalistów a postawą sceptyków. Autor *Fundamental Theology*, uciekając od obydwu skrajności, proponuje „rozwiązanie trzecie”: *utrzymywanie owocnego napięcia między wiarą religijną a naukowym rozumieniem*⁴³. Odwołując się do H.-G. Gadamera⁴⁴, zauważa, że w wielu dziedzinach wiedzy nie można odrzucić pewnych założeń, aby stanąć na rzekomo neutralnym gruncie. Jak żadnego krytyka literackiego nie dyskwalifikuje jego spontaniczny zachwyt nad analizowanym dziełem – wręcz przeciwnie, ta wrażliwość upoważnia go do wydawania ocen, tak wiara warunkuje pracę teologa. *O naukowości teologii (...) decyduje zaś świadomość założeń czy przed-sądów i gotowość ich modyfikacji wraz z postępem krytycznej refleksji. Tymi założeniami są: „rzeczywistość wiary, natura ludzkiego doświadczenia i rola rozumu*⁴⁵. Nic też dziwnego, że zarówno Sobór Watykański II⁴⁶, jak i konstytucja apostołska Jana Pawła II *Sapientia christiana*⁴⁷, traktują teologię

⁴² Zob. G. O'Collins, *Foundations of Theology*, dz. cyt., s. 1-20; tenże, *Fare teologia cristiana*, „Rassegna di Teologia” 19 (1978) s. 161-172; tenże, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 5-31; tenże, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 1-39.

⁴³ *Theology entails holding in a fruitful tension both religious faith and scientific understanding* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 6).

⁴⁴ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 256-351; zob. także G. O'Collins, *Hans Georg Gadamer and Hans Küng: a Reflection*, „Gregorianum” 58 (1977) s. 564-565.

⁴⁵ *To be genuinely <scientific>, fundamental theology (...) does need to be self-consciously aware of its presuppositions and to elaborate critically its positions. This means being alert to three kinds of presuppositions: the reality of faith, the nature of human experience and the role of reason* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 21).

⁴⁶ „Presbyterorum ordinis” n. 19; „Gaudium et spes” n. 62.

⁴⁷ „Wstęp”, p. III (2 razy), p. V, a także „Normy ogólne”, art. 3 i 25 oraz „Normy szczegółowe”, art. 66.

jako *świętą wiedzę*. Podobnie – chociaż z pewnością nie w świetle współczesnych kanonów naukowości – pisał św. Tomasz z Akwinu: *sacra doctrina est scientia*⁴⁸.

Wiara zostaje przez teologię poddana systematycznej i krytycznej refleksji rozumu – historycznego i filozoficznego. Im teologia w sposób bardziej jasny i krytyczny stosuje *historię i filozofię*, tym zyskuje większe prawo, aby nazywać się *nauką*⁴⁹. Naukowość teologii polega zatem nie na braniu w nawias wiary, ale na uczciwej i solidnej refleksji rozumu nad wiarą. Potwierdza to papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998): *Struktura teologii jako nauki wiary ukształtowana jest przez podwójną zasadę metodologiczną: auditus fidei i intellectus fidei. W świetle pierwszej z nich teologia przyswaja sobie treści Objawienia, w miarę jak są one stopniowo wyjaśniane przez Świętą Tradycję, Pismo Święte i żywy Urząd Nauczycielski Kościoła. Stosując drugą zasadę, teologia stara się spełnić specyficzne wymogi rozumu przez refleksję spekulatywną*⁵⁰.

Australijski jezuita dużo uwagi poświęca roli filozofii w teologii. Przypomina, że przez długi czas filozofia, kontynuująca systemy Arystotelesa i Platona, była nie tylko *służebnicą teologii*, ale wręcz *jedyną taką służebnicą*, a teologia *królową nauk*. Od XVI wieku, wskutek wielu przemian umysłowych, *służebnica* poczęła się uniezależniać od swej *pani*. Nie można jednak dzisiaj mówić ani o konflikcie tych dziedzin, ani o ich wzajemnym zagrożeniu czy całkowitym rozejściu. Sobór Watykański II zwywał do tego, aby *lepiej powiązać z sobą nauki filozoficzne i teologiczne*⁵¹ oraz *dostrzegać powiązania istniejące między argumentami filozoficznymi a tajemnicami zbawienia, które na teologii rozważa się w wyższym świetle wiary*⁵². G. O'Collins, respektując odrębną tożsamość filozofii i teologii, na określenie relacji

⁴⁸ *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2 (wydanie w języku polskim: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, Londyn 1962-86, t. I-XXXIV). W *Foundations of Theology* (s. 17) G. O'Collins przytacza m. in. refleksję nad naukowością teologii K. Rahnera i H. Vorgrimlera: *teologia w swojej istocie jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie ogłoszonego słowa objawienia Bożego, wysiłek poznania tego słowa za pomocą metod naukowych i refleksyjnego rozwijania osiągniętych w ten sposób rezultatów. (...) Ten metodyczny wysiłek poznania przedmiotu, który sam w sobie przedstawia integralną jedność, trzeba nazwać nauką* (K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 466-467). Wprawdzie unika się dzisiaj definiowania *nauki* i wszelkie jej pojęcia uważa się za prowizoryczne, ale można przyjąć za T. Rutowski, że nauką jest *niesprecyzyjny zbiór sądów zaspokajających ogólnoludzkie zainteresowania intelektualne (względnie potrzeby życiowe), wyrażonych w języku możliwie jednoznacznym, a więc zasadniczo rozumianym jednako przez wszystkich, i to sądów możliwie najmocniej uzasadnionych*; T. Rutowski, *Rzecz o pojęciu nauki*, „Studia Płockie” 2 (1974) s. 161-162.

⁴⁹ *To the extent that theologians attempt to be clear and critical in their use of history and philosophy, to that extent they are presenting theology as a public discipline, a <science> alongside other <sciences>* (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 39).

⁵⁰ „*Fides et ratio*” n. 65. J. Wicks używa określenia „dwie fazy metody teologicznej” (por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków 1995, s. 35-38).

⁵¹ „*Optatam totius*” n. 14.

⁵² „*Optatam totius*” n. 15.

między nimi proponuje ideę *wzajemnej zależności*⁵³. Teologia zależy od filozofii w tym sensie, że z niej czerpie *koncepcje i pytania*. Przez *koncepcje* należy rozumieć nie tylko poszczególne pojęcia i terminy, ale także całe filozoficzne schematy myślowe, przejmowane przez teologię częściowo lub w całości. Z kolei *pytania* stanowią zwierciadło kwestii najbardziej nurtujących człowieka w jego konkretnej egzystencjalnej sytuacji⁵⁴. Jednym słowem, *filozofia – napisał autor Fundamental Theology – tworzy część ludzkiej kultury, z którą teologia musi podjąć dialog*⁵⁵. Odwołując się do K. Rahnera, dodaje: nie tylko filozofia i teologia, ale także wszystkie dyscypliny akademickie oddziałują wzajemnie na siebie, świadomie bądź nie. *Powiązanie – stwierdza – między teologią a naukami, czy to teoretycznymi, czy praktycznymi, nie jest przygodne, ale konieczne i pozytywne*⁵⁶. W sposób szczególny rzymski teolog wyróżnia historię, niezbędną w refleksji nad Bożym objawieniem, dokonującym się w dziejach⁵⁷.

Uznanie wiary za podstawowe założenie teologii nie oznacza, że nauka ta pozostaje zamknięta na świat ludzi wątpiących czy niewierzących. G. O'Collins uważa, że nie ma człowieka całkowicie niewierzącego. Wypowiadając tę tezę, nie chce czynić się wcale *szermierzem religijnego imperializmu*. Zwraca tylko uwagę na fakt, że każdy człowiek, nawet gdy dystansuje się od osobowej

⁵³ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 30. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* apeluje, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię (n. 48). *Kościół bowiem zachowuje niewzruszone przekonanie, że wiara i rozum mogą okazywać sobie wzajemną pomoc, odgrywając wobec siebie rolę zarówno czynnika krytycznego i oczyszczającego, jak i bodźca skłaniającego do dalszych poszukiwań i głębszej refleksji* (n. 100).

⁵⁴ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 24-31.

⁵⁵ *Philosophy forms a special part of the human culture with which theology must dialogue* (tamże, s. 24). Zob. także G. O'Collins, *Filosofia e teologia*, „Rassegna di Teologia” 20 (1979) s. 155-160; tenże, *Philosophy and Theology*, „Irish Theological Quarterly” 46 (1979) s. 170-176.

⁵⁶ *In fact, as Karl Rahner points out, all academic disciplines or <sciences> (in the widest sense of that word) interact with each other (...). The link between theology and the sciences, both theoretical and practical, is not adventitious but necessary and positive* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 13).

⁵⁷ G. O'Collins nie zajmuje się szczegółowo metodami teologii, chociaż podkreśla, że to zadanie należy do teologii fundamentalnej. W *Retrieving Fundamental Theology* pod śródtytułem *Method* napisał ogólnie o „używaniu filozofii i historii” w teologii jako drogach do uprawomocnienia twierdzeń teologicznych (s. 38-39). H. Waldenfels w odniesieniu do metod teologii fundamentalnej wskazuje po prostu, że *teologia fundamentalna potrzebuje filozofii (...), nauk historycznych (...), i nauk społecznych* (por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, dz. cyt., s. 83). R. Fisichella, sugerując, że można mówić o metodzie immanencji Blondela, metodzie transcendentnej Rahnera, metodzie psychologicznej Newmana i metodzie korelacji Tillicha, opowiada się za opracowaną przez Latourelle «a metodą integracji, polegającą na badaniu przedmiotu teologii fundamentalnej zarówno w świetle wiary, jak i rozumu historycznego oraz filozoficznego (por. R. Fisichella, *Metodo: II. Teologia fondamentale*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, dz. cyt., s. 741-748). M. Rusecki natomiast wymienia sześć „metod stosowanych w teologii fundamentalnej”: metodę psychologiczno-egzystencjalną, metodę transcendentną, metodę personalistyczną, metodę historyczno-syntetyczną, metodę eklezjologiczno-analityczną i metodę historiozbawczą (por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 257-330).

więzi z Bogiem, podziela jakiś światopogląd i wiąże ze swym przyszłym losem pewne nadzieje. Oznacza to, że niewierzący mogą podejmować dialog z teologami, jeśli nie na płaszczyźnie prawdy teologicznych twierdzeń, to przynajmniej na płaszczyźnie ich znaczenia⁵⁸.

Przejdźmy do statusu teologicznego *fundamentalnej*. Jeszcze w *Fundamental Theology* G. O'Collins pisał wyraźnie o apologetyce i teologii fundamentalnej jako dwóch odrębnych specjalnościach, istniejących obok siebie, o różnych założeniach i celach. *Zadaniem apologetyki – uważał – jest przedstawiać, bronić i racjonalnie usprawiedliwiać wiarę chrześcijańską wobec niewierzących*⁵⁹. Apologeta czy apologetyk może zatem w swej argumentacji *zakładać doświadczenie ludzkie i rozum, ale nie wiarę, a przynajmniej nie pełną chrześcijańską lub rzymskokatolicką wiarę*⁶⁰. W tym znaczeniu apologetyka byłaby nauką pozateologiczną skierowaną zasadniczo do wątpiących i – przynajmniej częściowo – niewierzących. W *Retrieving Fundamental Theology* autor wydaje się żywić przekonanie, że apologetyka już nie istnieje – jej funkcje przejęła teologia fundamentalna⁶¹. Ta druga nie zawęży jednak perspektywy badawczej wyłącznie do perspektywy rozumowej. Na Boże objawienie należy bowiem patrzeć *w świetle wiary* – w przeciwnym razie zostałoby ono ogromnie zubożone i przestałoby być tym, czym jest naprawdę. Perspektywa badania *w świetle wiary* nie oznacza fideizmu, lecz teologię. Wiara bowiem zostaje poddana *krytycznej refleksji*, rozumowi naukowemu. I właśnie w tej mierze, w jakiej ta nowa dyscyplina jest nauką, pozostaje dostępna także dla niewierzących⁶².

G. O'Collins zajmuje się również kwestią stylu uprawiania teologii fundamentalnej. Rozpatruje on to zagadnienie na tle swej oryginalnej idei *trzech stylów* uprawiania teologii dzisiaj⁶³.

⁵⁸ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 9-10.

⁵⁹ *The task of apologetics is present, defend and justify rationally the Christian faith for unbelievers* (tamże, s. 23). Zob. także hasło *Apologetyka* w: G. O'Collins i G. Farrugia, *Zwieszły słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 34.

⁶⁰ G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 23.

⁶¹ Por. P. Avis (Rec.), G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, London 1993, *The Tablet*, 29.04. 1995, s. 542. Należy dodać, że M. Seckler wspomina nawet o „zwei Hauptfunktionen der Fundamentaltheologie”: „fundamentale Theologie” i „apologetische Theologie” (por. M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*. W: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, dz. cyt., t. IV, s. 474). Z kolei F. Schüssler Fiorenza wychodzi poza tradycyjne pojęcia *apologetyka* i *teologia fundamentalna*, proponując „teologię fundacyjną”; por. F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church*, New York 1984 (zob. recenzję tej książki autorstwa G. O'Collinsa: „Heythrop Journal” 26 (1985) s. 201); podobnie M.J. Farrelly (*Belief in God in Our Time. Foundational Theology I*, Collegeville, Minnesota 1992; tenże, *Faith in God Through Jesus Christ. Foundational Theology II*, Collegeville, Minnesota 1997).

⁶² Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 9-10, 23-24.

⁶³ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology: An Agenda for the 1990s*, art. cyt., s. 295-297; tenże, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 9-15; tenże i D. Kendall, *Focus on Jesus*, Leominster 1996, s. 47-49. Zob. także J. Honner (Rec.), *Retrieving Fundamental Theology*, Mahwah 1993, „Pacifica” 8 (1995) s. 240-241.

Styl pierwszy, który dominuje według Australijczyka w środowiskach akademickich Europy i Ameryki Północnej, jest kontynuacją tradycji nawiązującej poprzez Oświecenie, Renesans i średniowieczne uniwersytety do intelektualnej chwały starożytnych Greków. Przedstawiciele tego stylu, przekonani o sile ludzkiego rozumu, tropią znaczenie i prawdę objawienia chrześcijańskiego. Opierając się zasadniczo na *pismach z przeszłości*, nade wszystko na Biblii, dziełach Ojców Kościoła, orzeczeniach Magisterium, teologowie starają się głębiej rozumieć treści objawione. Ich praca, przeniknięta pasją do prawdy, wyraża się zatem w dociekaniu intelektualnym i dialogu z naukowcami innych dziedzin⁶⁴.

Pragnienie promowania sprawiedliwości i dobra wspólnego charakteryzuje *styl drugi*, w wersji radykalnej reprezentowany przez *teologię wyzwolenia*. Jest to praktyczny sposób uprawiania teologii, nastawiony na przewyżczenie niesprawiedliwości w świecie. Ubogi i cierpiący, w Ameryce Łacińskiej czy konsumpcyjnych społeczeństwach Zachodu, stanowi *locus theologicus* tego stylu⁶⁵.

Modlitwa i kult tworzą kontekst *trzeciego stylu*, przeważającego w chrześcijaństwie Wschodnim. Poprzez rozmaite formy pobożności wierzący, antycypując przyszłą chwałę nieba, wyrażają zachwyt nad Bożym pięknem, uprawiając w ten sposób teologię⁶⁶.

W konsekwencji można mówić o *akademickim, praktycznym i kontemplacyjnym stylu* współczesnej teologii. Wiara wyraża się odpowiednio jako *poznanie, czyn i kult* – trawstując słowa św. Anzelm a, można konsekwentnie stwierdzić, że poszukuje ona naukowego zrozumienia (*fides quaerens intellectum scientificum*), społecznej sprawiedliwości (*fides quaerens iustitiam socialem*) oraz adoracji (*fides quaerens adorationem*). G. O'Collins jeszcze inaczej przekształca adagium ojca scholastyki: *wiara poszukująca zrozumienia (styl pierwszy), miłość poszukująca bardziej sprawiedliwego społeczeństwa (styl drugi) i nadzieja poszukująca liturgicznej antycypacji ostatecznego widzenia Boga (styl trzeci)*⁶⁷.

W tym kontekście nie sposób nie przypomnieć sobie o patrystycznych sformułowaniach: *lex credendi, lex vivendi, lex orandi*. Poszczególne style uprawiania teologii zacierają, według G. O'Collinsa, do wykrywania praw rządzących odpowiednio chrześcijańskim wyznaniem, życiem i kultem⁶⁸.

Przedstawiciele trzech stylów różnicują się także pod względem podejścia do Biblii, stanowiącej „jakby duszę teologii świętej”⁶⁹. Jedni pytają o znaczenie natchnionych tekstów, drudzy szukają w Piśmie Świętym życiowego programu, wreszcie ostatni przekształcają biblijne wersety w modlitwę⁷⁰.

⁶⁴ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 9.

⁶⁵ Por. tamże, s. 10.

⁶⁶ Por. tamże, s. 10-11.

⁶⁷ Por. tamże, s. 11.

⁶⁸ Por. tamże, s. 11-12.

⁶⁹ „*Dei Verbum*” n. 24.

⁷⁰ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 12.

Jeszcze jedną charakterystykę pracy teologów G. O'Collins uważa za wartą przytoczenia. Pewien przyjaciel z Manili zasugerował mu, że teolog musi umieć *siedzieć*, ślęcząc nad tekstami, *wychodzić do ludzi*, niosąc im pomoc, oraz *kłęczeć*, modląc się do Boga⁷¹.

Wszystkie style teologii powinny, kończy swe refleksje australijski jezuita, uzupełniać się i wzajemnie wzbogacać. Stąd potrzebna jest zarówno teologia D. Tracyego (*styl pierwszy*), J. Sobrino (*styl drugi*), jak i H. U. von Balthasara (*styl trzeci*). Gdyby teologia ograniczyła się jedynie do jednego z tych stylów, nie tylko zamknęłaby się na jakiś wymiar czy obszar rzeczywistości, ale także przestałaby być dostępna dla pewnej grupy swych adresatów⁷².

Przenieśmy te oryginalne uwagi na teren teologii fundamentalnej. Względem na adresatów, ważny w każdej dziedzinie nauki, w teologii fundamentalnej jest wręcz konieczny. Od konkretnej sytuacji, zagrożeń i oczekiwań odbiorców Bożego objawienia, stanowiącego zasadniczy przedmiot dyscypliny, zależy w dużym stopniu to, który spośród trzech stylów uprawiania teologii okaże się najbardziej skuteczny. G. O'Collins, nie wdając się w szczegółowe oceny rozmaitych kierunków współczesnej *fundamentalnej*⁷³, zwraca jednak uwagę na trzy najbardziej charakterystyczne koncepcje naszej dyscypliny, odpowiadające właśnie *trzem stylom* uprawiania teologii⁷⁴. Są to: poszukująca rozumowych uzasadnień dla faktu objawienia teologia fundamentalna R. Latourelle'a (*styl pierwszy*), nawołująca do ortopraksji chrześcijańskiej teologia fundamentalna J. B. Metz'a (*styl drugi*)⁷⁵ oraz ukazująca oryginalność religii chrześcijańskiej na tle innych tradycji religijnych teologia fundamentalna

⁷¹ Por. tamże, s. 14.

⁷² Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 13-15.

⁷³ Zob. na ten temat przykładowo: H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1996, s. 31-42; M. Rusecki, *Współczesne teorie apologetyczne*, Collectanea Theologica 51 (1981) n. 4, s. 5-42

⁷⁴ Por. *Retrieving Fundamental Theology*, s. 46.

⁷⁵ W *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz 1977) J.B. Metz przedstawił koncepcję teologii politycznej jako praktyczną teologię fundamentalną. Jego zdaniem, autentyczna teologia musi mieć jako podstawowy wymiar apologetyczny. Apologia zaś jest bardzo bliska pójścia za Chrystusem, naśladowania Go, jak to czynili pierwsi apologetyci chrześcijaństwa ze św. Justynem na czele. W teologii praktycznej J.B. Metz'a trzy kategorie odgrywają zasadniczą rolę: wspomnienie (*Erinnerung*), opowiadanie (*Erzählung*) i solidarność (*Solidarität*). Opowiadanie przywołuje wspomnienie ważnych wydarzeń, które dynamizują ludzi do praktycznej solidarności z innymi. W sposób szczególny chodzi tu o *gefährliche Erinnerung* – „niebezpieczne wspomnienie” o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, przez które Kościół otwiera nas na ortopraksję; por. G. O'Collins (Rec.), J.B. Metz, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*, London 1980, „Heythrop Journal” 22 (1981) s. 432-433 i „Gregorianum” 62 (1981) s. 194-196. Niejako drugą odnogą teologii praktycznej jest teologia wyzwolenia. Przeżywa ona obecnie – jak zauważa J. Ratzinger – pewien kryzys (*La fede e la teologia ai giorni nostri*, „La Civiltà Cattolica” 147 (1996) v. IV, s. 477-478), ale jej wpływu na współczesne myślenie teologiczne nie można nie dostrzegać. Teologia wyzwolenia – pisał Brazylijczyk L. Boff w *Jesus Cristo Libertador* (1972) – *teologia Jezusa Chrystusa Wyzwoliciele jest pełnym bólu krzykiem uciemiężonych chrześcijan* (por. L. Boff, *Jesus Christ Liberator. A Critical Christology for Our Time*, New York 1978, s. 295). *Polityczny czy lepiej religijno-polityczny klucz* – dodaje Urugwajczyk J. L. Segundo – otwiera nam dostęp do słów i czynów Jezusa z Nazaretu (por. J. L. Segundo, *The Historical Jesus of Synoptics*, New York 1985, s. 178).

H. Waldenfelsa (*styl trzeci*)⁷⁶. Rzymski profesor jednocześnie ubolewa nad brakiem teologii fundamentalnej rozwijanej w *kluczu liturgicznym*, która byłaby najbardziej reprezentatywna dla *stylu trzeciego*. Nie jest zaś żadnym zaskoczeniem, że siebie samego określa „teologiem pierwszego stylu”⁷⁷.

Należy zatem podkreślić, że G. O'Collins *odnalazł* właściwe miejsce dla teologii fundamentalnej w krajobrazie teologii i wyraźnie określił także autentyczną tożsamość swej specjalności⁷⁸. Dyscyplina ta różni się zasadniczo i od filozofii religii, i od teologii dogmatycznej, ku którym najłatwiej mogłaby gravitować. Jednak z pomocą samego rozumu (jak postępuje filozof religii) teolog fundamentalny nie byłby w stanie właściwie zająć się osobowym objawieniem Boga, gdyż zredukowałby badaną rzeczywistość, odzierając ją z nadprzyrodzoności i tajemnicy. Z kolei *dogmatyk* analizuje zasadniczo sam *depozyt wiary*, prawdy wiary, które są już konsekwencją *faktu* objawienia⁷⁹. Potrzebna jest zatem dyscyplina zajmująca się *fundamentem* wiary, a więc dyscyplina na pograniczu wiary i rozumu. Jej pola tematyczne zakreślają w twórczości G. O'Collinsa trzy wielkie obszary: objawienie Boże, wiarygodność objawienia i przekaz objawienia. Omówimy je teraz w sposób syntetyczny i krytyczny zarazem.

4. KONCEPCJA OBJAWIENIA BOŻEGO

M. Rusecki, wyróżniając cztery tendencje w opracowywaniu teorii teologii fundamentalnej, a mianowicie: personalistyczną, historiozbawczą, antropologiczną i znakową, do tej ostatniej zalicza G. O'Collinsa, R. Latourel-

⁷⁶ Zob. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985 (tłum. polskie: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, dz. cyt.); niemiecki jezuita całą swoją teologię fundamentalną tworzy w odniesieniu do wielkich religii świata. Do teologów *stylu trzeciego* G. O'Collins zalicza również H.U. von Balthasara, który w swej książce *Glaubhaft ist nur Liebe* stwierdza: *Chrześcijańskie samorozumienie (a więc i teologia) (...) da się przełożyć jedynie na samowielbienie Boskiej miłości (...). Kochający Boga wiedzą o Nim najwięcej, a teolog musi się im przysłuchiwać* (por. H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 14-15).

⁷⁷ *I do this, recognizing the way my education and life-setting has made me (...) a theologian of the first style* (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 36).

⁷⁸ Por. M. Skierkowski (Rec.), G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, London 1993, *Collectanea Theologica* 66 (1996) n. 3, s. 220; tenże, *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa*, *Studia Teologiczne* 16 (1998) s. 107.

⁷⁹ Por. G. O'Collins, *Dogmatic Theology. W: A New Dictionary of Christian Theology*, dz. cyt., s. 163-164. Warto nadmienić, że powszechna opinia, jakoby *dogmatyka* była tą pierwszą dyscypliną teologiczną, z której potem, w epoce nowożytnej, wyłoniły się kolejno teologia moralna i teologia fundamentalna (apologetyka) nie jest uzasadniona. Zdaniem M. Secklera, termin *theologia fundamentalis* aż do XIX wieku oznaczał nade wszystko *orientację funkcjonalną* teologii systematycznej. Z kolei określenie *theologia dogmatica* weszło w użycie w połowie XVII wieku jako doprecyzowanie nazwy *teologia systematyczna*, odróżniające ją od *teologii historycznej* (czy *pozytywnej*). W początkowej więc fazie *teologia dogmatyczna* to po prostu *teologia systematyczno-doktrynalna*. Dopiero później z teologii systematycznej wyodrębniła się *dogmatyka*, dotycząca charakteru zobowiązującego wyznania wiary Kościoła, czyli *dogmatów*, oraz *fundamentalna* (*apologetyka*), realizująca funkcję *kładzenia fundamentu*. Teolog tybindzki zauważył także, że od początku XIX wieku aż do dziś nie brakowało prób zmierzających do przywrócenia jedności teologii systematycznej (por. M. Seckler, *Teologia fondamentale e Dogmatica. W: La Teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 125-148).

le'a, R. Fisichellę, A. Dullesa i siebie samego⁸⁰. Wydaje się, że o takim przyporządkowaniu w dużej mierze decyduje koncepcja objawienia danego teologa. Istotnie, znakowa koncepcja objawienia Bożego dominuje w teologii fundamentalnej G. O'Collinsa⁸¹. Przypomina on, że przez długie wieki nowożytnego chrześcijaństwa, niemal aż do *Vaticanium II*, w teologii panował *model informacyjny* objawienia. Swój najmocniejszy wyraz znalazł on w *Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej „Dei Filius”* Soboru Watykańskiego I (1870). Sobór ten przeciwstawił się racjonalizującym i naturalistycznym koncepcjom religii, które dominowały w prądach umysłowych XIX wieku, broniąc wobec nich nieomylnego autorytetu Boga objawiającego prawdy nieuchwytnie rozumowo. Wprawdzie – jak zauważa australijski jezuita – w dokumencie jest mowa, że *Bóg objawia rodzajowi ludzkiemu siebie samego i odwieczne postanowienia swojej woli (se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare)*⁸², jednak później w teologii zapomniano o *se ipsum revelare*. Kładziono nacisk na objawienie jako słowo Boga potwierdzone nieomylnym autorytetem Boskim i depozyt prawd powierzonych Kościołowi w Piśmie świętym i Tradycji. W *modelu informacyjnym* zostały zagubione dwa istotne wymiary objawienia: historyczny i personalny. Objawienie jako *locutio Dei attestans* (autorytatywna mowa Boga) wiązało się ściśle z pojęciami doktryny i *credo*, wiara utożsamiała się z ortodoksją, a tradycja ze zbiorem objawionych prawd przekazywanych niczym nietknięta „paczka” z pokolenia na pokolenie⁸³.

Dopiero *Sobór Watykański II*, promulgując 18.11.1965 r. konstytucję *Dei Verbum*⁸⁴, pierwszy w dziejach Kościoła soborowy dokument w całości poświęcony Bożemu objawieniu, mocniej zaakcentował *dialogowy model* objawienia. G. O'Collins zwraca szczególną uwagę na to, jak Ojcowie Soboru precyzują kluczowe sformułowanie *Dei Filius*. *Przez objawienie Boże – czytamy w Dei Verbum – zechciał Bóg ujawnić i oznajmić (manifestare ac communicare) siebie samego i odwieczne postanowienia swej woli o zbawieniu ludzi «dla uczestnictwa (...) w darach Bożych, które przewyższają całkowicie poznanie rozumu ludzkiego»*⁸⁵. Tam, gdzie *Sobór Watykański I* używał *revela-*

⁸⁰ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 21.

⁸¹ Por. G. O'Collins, *Teologia della Rivelazione*, Catania 1969 (korzystamy z tłumaczenia włoskiego *Theology and Revelation*), s. 9-80; tenże, *Foundations of Theology*, dz. cyt., s. 23-149; tenże, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 53-160; tenże, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 48-128.

⁸² DS 3004; BF I, 24.

⁸³ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 54.

⁸⁴ Syntezę swojej refleksji nad *Dei Verbum* G. O'Collins prezentuje w *Retrieving Fundamental Theology* (s. 48-62). W tej książce bada on także naukę o objawieniu zawartą w innych dokumentach Soboru Watykańskiego II (s. 63-78). W *Retrieving Fundamental Theology* Australijczyk zamieszcza również pełną bibliografię teologicznych opracowań *Dei Verbum* (s. 178-217); spośród jego artykułów należy wymienić: *Divine Revelation*, „Month” 221 (1966), s. 332-336; *At the Origins of „Dei Verbum”*, *Heythrop Journal* 26 (1985), s. 5-13; *Revelation Past and Present*. W: *Vatican II. Assessment and Perspectives*, pod red. R. Latourelle'a, Mahwah 1989, t. I, s. 125-137.

⁸⁵ „*Dei Verbum*” n. 6.

re, *Vaticanum II* wypowiada się za pomocą zwrotu *manifestare ac communicare*, aby wyraźniej ukazać, że Bóg jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem objawienia⁸⁶. Stanowi ono zatem rzeczywistość znacznie szerszą i głębszą niż przekaz informacji. Jest osobowym spotkaniem człowieka z objawiającym się Bogiem – spotkaniem, przez które realizuje się zbawienie. Dlatego w nauczaniu *Vaticanum II* pojęcia *objawienia* i *zbawienia* – zdaniem G. O'Collinsa – używane są „niemal zamiennie”⁸⁷.

Osobowe spotkanie darującego się Boga i przyjmującego dar Boży człowieka *jest wyrażalne* – daje się ująć w *wydarzeniu* słowa, w Tradycji, Piśmie Świętym, tradycjach, w orzeczeniach wiary, w prawdach o Bogu i człowieku. Stąd też w *Dei Verbum* mówi się także o „świętym depozycie słowa Bożego”⁸⁸ i „skarbcu Objawienia powierzonym Kościołowi”⁸⁹. Modele objawienia: *informacyjny* i *dialogowy* czy *osobowy* nie wykluczają się, lecz uzupełniają⁹⁰. Jak zauważa M. Kiermacz, G. O'Collins z nauki Kościoła wydobywa *integralny model objawienia, akcentujący symetrię zbawczego spotkania i poznania, dialogu i informacji*⁹¹.

Nawiązując w sposób szczególnie do numeru drugiego *Dei Verbum*, australijski jezuita określa objawienie jako *darmowe i zbawcze samoudzielanie się Boga, który wzywa i przysposabia nas do wejścia z Nim przez wiarę w nową międzypersonalną relację*⁹². W ścisłym związku z osobową i dialogową stroną objawienia pozostaje jego charakter *historiozbawczy*. Zbawienie i objawienie tworzą historię samoudzielania się Boga. Oznacza to, że objawienie dokonuje się w historii, a wydarzenie historyczne jest jego konstytutywnym elementem. Historia – stwierdza G. O'Collins – stanowi środek *par excellence* zbawczego objawienia, przez który może być ono doświadczane przez ludzi⁹³. *Dei Verbum*, przypomina australijski jezuita, nie rozpoczyna się – jak w przypad-

⁸⁶ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 52-53.

⁸⁷ *The Second Vatican Council did not choose between (revelation) and (salvation), but employed the terms almost interchangeably* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 58-59).

⁸⁸ „*Dei Verbum*” n. 10.

⁸⁹ „*Dei Verbum*” n. 26.

⁹⁰ ... *the propositional and personal models complement rather than exclude one another* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 56).

⁹¹ M. Kiermacz, *Koncepcja objawienia w pismach Geralda O'Collinsa* (mps), Lublin 1995, s. 23. Należy nadmienić, że Nowy Testament zna 2 terminy na określenie tych aspektów objawienia: ἀποκάλυψις (łac. *revelatio*) – odsłonięcie i ἐπιφάνεια – darowanie się Boga; por. H. Seweryniak, *Nauka Soboru Watykańskiego II i współczesnej teologii o objawieniu*, *Collectanea Theologica* 67 (1997) n. 4, s. 25.

⁹² ... *the gratuitous and saving self-disclosure of God who calls and enables us to enter by faith into a new personal relationship* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 55); por. KKK nn. 51-53.

⁹³ *History is the means par excellence by which the divine self-communication has entered and continues to enter human experience* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 71). Australijczyk krytykuje jednak pogląd W. Pannenberg, że objawienie to po prostu historycznie poznawalne wydarzenia Bożego działania w świecie, gdyż taka koncepcja nie uwzględnia w sposób wystarczający Bożej łaski i Bożego słowa; por. G. O'Collins, *Revelation as History*, *Heythrop Journal* 7 (1966), s. 394-406; tenże, *Foundations of Theology*, dz. cyt., s. 115-131.

ku *Soboru Watykańskiego I* – od stwierdzenia możliwości poznania Boga naturalnym światłem rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych, ale od początku jest mowa o dziejach objawienia. Dopiero w ramach tej refleksji potwierdza się w sposób lapidarny tezę poprzedniego soboru: „Bóg, stwarzając wszystko i zachowując w bycie przez Słowo (por. J 1,3), daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1,19-20), a chcąc otworzyć drogę do zbawienia nadprzyrodzonego, objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku”⁹⁴.

W tym kontekście nieuchronnie jawi się pytanie o relację historii objawienia do historii powszechnej. Zdaniem G. O’Collinsa, *historia objawienia i zbawienia jest współrozciągła (ale nie identyczna) z historią świata*⁹⁵. W związku z tym należy mówić o *transcendentalnej* (ogólnej, uniwersalnej) i *kategorialnej* (szczególnej, oficjalnej) historii objawienia i zbawienia. Tworząc to rozróżnienie, Australijczyk niewątpliwie nawiązuje do podziału na doświadczenie transcendentalne i kategorialne, przeprowadzonego przez K. Rahnera. Według australijskiego jezuitę, cała ludzka historia, postrzegana z perspektywy objawienia i zbawienia, tworzy ogólną historię objawienia i zbawienia. Z kolei szczególna historia to dzieje Bożego objawienia utrwalone *raz-i-dla-wszystkich* w księgach Pisma Świętego i kontynuowane w życiu religijnym chrześcijan, Żydów i „w pewnej mierze” muzułmanów⁹⁶.

Dzieje objawienia w judaizmie i chrześcijaństwie G. O’Collins dzieli na trzy etapy: *przed Chrystusem, wraz z Chrystusem i po Chrystusie*. Pierwszy wiąże się głównie z doświadczeniem przez Naród Wybrany Boga *majestatycznej transcendencji i miłującej bliskości*. Tego niezwyklej pojmowania Boga niepodobna wyjaśnić przez odwołanie się wyłącznie do ludzkich mocy niewielkiego narodu, któremu obce były subtelne spekulacje filozoficzne. Mogło się ono, według G. O’Collinsa, zrodzić jedynie z autentycznego doświadczenia mocy i bliskości Boga. Jednakże ten etap historii objawienia nacechowany jest jeszcze fragmentarycznością i niepełnością, a w perspektywie *ostatecznych dni*, kiedy to Bóg „przemówi przez Syna” (Hbr 1,1) jawi się jako

⁹⁴ „*Dei Verbum*” n. 3; por. G. O’Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 72-73.

⁹⁵ ... *revelation and salvation history are co-extensive (but not identical) with world history* (G. O’Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 122).

⁹⁶ ... *we can introduce a distinction between the general (or universal) history of revelation and salvation and the particular (or official and special) history of revelation and salvation. The whole of human history, if viewed from a revelatory and salvific perspective, forms the general history of revelation and salvation. (...) The particular or special history of salvation and revelation is the story of the divine self-communication which was recorded once and for all by the books of the Bible but which continues to be remembered and re-enacted in the religious life of Christians (when they proclaim the good news about Jesus, celebrate the Eucharist and administer the sacraments), Jews and – to some extent – Moslems (tamże). Australijczyk nie wyjaśnia powodów zaliczenia islamu do szczególnej historii objawienia i zbawienia. Warto jednak dodać, że w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Il cristianesimo e le religioni* (Milano 1997) popiera się podobny pogląd: *Alcuni elementi della rivelazione biblica sono stati raccolti dall’islam, che li ha interpretati in un contesto diverso* (n. 89).*

prefiguracja i przygotowanie przyjścia Chrystusa⁹⁷. *Wraz z Chrystusem* dzieje objawienia osiągnęły swój punkt kulminacyjny. Jezus Chrystus – jak napisali ojcowie *Vaticanum II* – *przez całą swoją obecność (...), zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwale zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości*⁹⁸.

Akcentując prawdę o absolutnym, a więc pełnym, ostatecznym i niepowtarzalnym charakterze Chrystusowego objawienia, G. O'Collins ma świadomość, że historia objawienia toczy się nadal. Objawienia nie można odseparować od nieustannie dokonującego się zbawienia ludzi: *Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego*⁹⁹. Australijski jezuita odkrywa, że w *Dei Verbum* mówi się symetrycznie o *ekonomii objawienia i historii zbawienia*¹⁰⁰.

Istnieje zatem trzeci etap w dziejach objawienia, *po Chrystusie*. Jak więc należy rozumieć dekret *Lamentabili* potępiający tezę, że *Objawienie, stanowiące przedmiot wiary katolickiej, nie zostało zakończone wraz z Apostołami*?¹⁰¹ Według G. O'Collinsa, cały problem polega na znalezieniu odpowiedniej terminologii, rozróżniającej charakter objawienia *wraz z Chrystusem i po Chrystusie*. Australijski jezuita proponuje dystynkcję *objawienie fundacyjne (foundational)* i *objawienie zależne (dependent)*. To niewątpliwie oryginalne osiągnięcie G. O'Collinsa – po raz pierwszy zostało zaprezentowane przez niego już w *Theology and Revelation* (1968). W następnych swych pracach rzymski teolog nie tylko pogłębia rozumienie tych pojęć, ale również odnosi się do propozycji innych teologów, m. in. A. Shortera¹⁰², P. Tillicha¹⁰³ i J. Schumachera¹⁰⁴. Ostatecznie jego pomysł wydaje się najbardziej trafny.

Mianem *objawienia fundacyjnego* G. O'Collins określa pełne i definitywne objawienie w Chrystusie. Okres tego objawienia nie kończy się, jego zdaniem, wraz z „odejściem” Jezusa. Australijski jezuita wiąże kres tego etapu z kresem ery apostołskiej. O fundacyjnej roli Apostołów, a także ściśle z nimi związanych osób, decyduje ich wyjątkowe i niepowtarzalne doświadczenie spotkań z Chrystusem, a szczególnie fascynujące przeżycie ukazywań się Zmartwychwstałego. Dzięki temu mogli oni zasymilować, zinterpretować i utrwalić na piśmie doświadczone objawienie Chrystusowe, zostawiając Kościołowi Biblię. Nie oznacza to oczywiście, że Apostołowie po „odejściu” Jezusa otrzymywali nowe prawdy, jak gdyby Chrystusowi nie

⁹⁷ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 83-87.

⁹⁸ „*Dei Verbum*” n. 4; por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 87-101.

⁹⁹ „*Dei Verbum*” n. 8.

¹⁰⁰ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 54.

¹⁰¹ DS 3421; BF I, 72.

¹⁰² A. Shorter proponuje rozróżnienie: „foundational” i „participant”; por. A. Shorter, *Revelation and Its Interpretation*, London 1983, s. 139-143; zob. recenzję tej książki napisaną przez G. O'Collinsa: *Gregorianum* 65 (1984) s. 519-520.

¹⁰³ P. Tillich opowiada się za „original and dependent revelation”; por. *Systematic Theology*, London 1978, t. I, s. 126-128.

¹⁰⁴ J. Schumacher optuje za dystynkcją: objawienie „in actu primo” i „in actu secundo”; por. *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg 1979, s. 144-147.

udało się objawienia doprowadzić do końca. Ich rola polegała na normatywnym rozpoznaniu, interpretacji i wyrażeniu, pod wpływem Ducha Świętego, tej *pełni objawienia*.

G. O'Collins wyjaśnia następnie, czym jest *objawienie zależne*. Jest to trwające wciąż w dziejach darowanie się Boga. Nie dodając nic do treści tego, co zostało całkowicie i definitywnie objawione przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz Zesłanie Ducha Świętego, jest ono promieniowaniem Tajemnicy Paschalnej na całe dzieje ludzkości. Tworząc to pojęcie, australijski teolog przestrzega przed pokusą odbierania trwającemu wciąż objawieniu pełnego sensu tego słowa. Jest to jednak objawienie *zależne*, a więc oparte na wydarzeniu Jezusa oraz doświadczeniu i świadectwie apostołskim¹⁰⁵.

Tyle można powiedzieć o wymiarze historycznym objawienia w pismach G. O'Collinsa. Na koniec tego omówienia *essentiae Revelationis* u Australijczyka warto jeszcze zwrócić uwagę na niezwykle ważny temat jego refleksji: charakter sakramentalny objawienia. G. O'Collins przypomina, że Ojcowie *Dei Verbum*, nawiązując do promulgowanej rok wcześniej konstytucji *Lumen gentium*, stwierdzili: *plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnątrznie z sobą powiązane*¹⁰⁶. Zdaniem Australijczyka, źródeł sformułowania *słowa i czyny* należy szukać u św. Hilarego z Poitiers. Jeden ze znawców teologii Hilarego, P. Smulders, już w 1962 r. wprowadził tę ideę w schemat *Konstytucji o Objawieniu Bożym*. Bóg objawiając się w historii oraz świadcząc słowem o sobie, daje się *komunikować* człowiekowi, objawia mu się i zarazem go zbawia¹⁰⁷. Najbardziej dojrzałym owocem refleksji G. O'Collinsa nad sakramentalnością objawienia jest ujęcie tej problematyki pod hasłem: *Boża samo-komunikacja poprzez symbole (God's symbolic self-communication)*. Koncepcja ta pojawia się w *Retrieving Fundamental Theology*¹⁰⁸, chociaż we wcześniejszych pracach australijski jezuita używał już określenia *Boża samo-komunikacja*. Obejmuje ono dwa nierozłączne elementy dialogu Boga z człowiekiem, mianowicie objawienie i zbawienie¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Por. G. O'Collins, *Teologia della Rivelazione*, dz. cyt., s. 69; tenże, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 101-102; tenże, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 87-97. G. O'Collins w odniesieniu do objawienia *zależnego* zajmuje się również tzw. *znakami czasów i religijnymi autobiografiami*; por. G. O'Collins, *A Neglected Source for the Theology of Revelation*, „Gregorianum” 57 (1976) s. 757-768; tenże, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 102-113; tenże, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 103.

¹⁰⁶ „*Dei Verbum*” n. 2.

¹⁰⁷ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 54.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 98-107.

¹⁰⁹ Por. G. O'Collins, *Teologia della Rivelazione*, dz. cyt., s. 42-46; tenże, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 53-113. W tej ostatniej książce autor napisal: *Instead of either using the terms as practically synonymous or fretting over the choice between (salvation) and (revelation), we could use a (higher) terminology that embraces both and speak of the divine (self-communication). This involves both a revealing and a saving activity from God. Salvation and revelation constitute the history of the divine self-communication (s. 59).*

Boża samo-komunikacja dokonuje się poprzez symbole. G. O'Collins definiuje symbol¹¹⁰ jako *postrzegalną rzecz (lub osobę), która w sposób dynamiczny czyni aktualnie obecną inną rzecz (lub osobę), zwłaszcza niewidzialną lub abstrakcyjną*¹¹¹. Poprzez właściwy dystans między elementem symbolizującym i symbolizowanym symbole wprowadzają odbiorcę w sferę intuicji i tajemnicy. Dlatego też nie mogą one zostać w pełni uchwycone i skonceptualizowane. Oddziałują na całą osobę, wyzwalaając w niej energie do postępowania w nowy sposób. „Życie ludzkie jest dogłębnie symboliczne” – stwierdza G. O'Collins. Człowiek objawia się sobie i innym podejmując właściwe mu akty symboliczne, np. odwołując się do symboli w mowie, traktując jedzenie jako formę *bycia z*, ubierając się dla wyrażenia siebie, wybierając się w drogę, aby spotkać przyszłość lub projektować przyszłość itp. Australijski teolog dostrzega także, że Biblia od pierwszej strony *objawia* za pomocą symboli. Bóg, chcąc komunikować się z człowiekiem, musi posłużyć się symbolami¹¹².

Zatrzymajmy się w tym miejscu i spróbujmy w jakiś sposób zakwalifikować koncepcję objawienia, zapisaną w pracach G. O'Collinsa. M. Rusecki wyróżnia siedem współczesnych koncepcji objawienia: intelektualistyczną, personalistyczną, historiozbawczą, transcendentarno-antropologiczną, immanentną, semejotyczną i symbolową. Lubelski teolog zalicza G. O'Collinsa do przedstawicieli koncepcji immanentnej, najbardziej zresztą przez niego skrytykowanej¹¹³. Zgłaszamy poważne wątpliwości co do takiego przyporządkowania. Naszym zdaniem, koncepcja G. O'Collinsa sytuuje się wśród ujęć symbolowych. Zresztą sam G. O'Collins opowiada się za tym, gdy po długoletnim okresie zajmowania się problematyką objawienia¹¹⁴, przyznał, że bliższe są mu poglądy trzech teologów: A. Dullesa, H. Friesa i A. Shortera¹¹⁵. Charakterystyczne, że A. Dulles przedstawiając różne modele objawienia w klasycznej już dziś książce *Models of Revelation*, zauważył, iż można je zintegrować w modelu doskonalszym – właśnie symbolowym¹¹⁶.

¹¹⁰ Australijski teolog odwołuje się do prac G. Auléna, E.R. Bevana, E. Cassirera, B. J. Cooke'a, F. W. Dillistone'a, M. Eliade, C.G. Junga, W.W. Müllera, P. Ricoeura, W.A. Van Rooi A.N. Whiteheada.

¹¹¹ *A working account of a symbol could run as follows: a) something (or someone) perceptible that b) represents dynamically something (or someone) else, especially something invisible or abstract* (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 99).

¹¹² Por. tamże, s. 98-108.

¹¹³ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 185-199.

¹¹⁴ Oprócz przywoływanych już publikacji G. O'Collinsa zob. także inne jego prace: G. O'Collins, *Reality as Language: Ernst Fuchs's Theology of Revelation*, *Theological Studies* 28 (1967) s. 76-93; tenże, (Rec), W. Pannenberg, *Revelation as History*, London/Sydney 1969, *Heythrop Journal* 11 (1970) s. 439-441.

¹¹⁵ G. O'Collins powołuje się na następujące pozycje: A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1983 (zob. jego recenzję tej książki w *Gregorianum* 65 (1984) s. 181); H. Fries, *Fundamentaltheologie*, s. dz. cyt., 158-169; A. Shorter, *Revelation and Its Interpretation*, dz. cyt. Zob. także A. Dulles, *The Craft of Theology. From Symbol to System*, New York 1992.

¹¹⁶ Por. R. Latourelle, *Rivelazione*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, dz. cyt., s. 1041-1043.

5. WIARYGODNOŚĆ OBJAWIENIA

Mimo że wiarygodność objawienia chrześcijańskiego stanowi przedmiot formalny teologii fundamentalnej, to jednak – jak zauważa M. Rusecki¹¹⁷ – żaden ze współczesnych teoretyków nie zajmuje się *ex professo*, tak jak to ongiś czynił A. Gardel, tym zagadnieniem. Francuski myśliciel w *La crédibilité et l'apologétique* ukazywał apologetykę jako naukę, która w sposób racjonalno-krytyczny uzasadnia wiarygodność dogmatu chrześcijańskiego. Jego ujęcie, charakterystyczne dla apologetyki pierwszej połowy XX wieku, współbrzmiało z nauką Soboru Watykańskiego I. W konstytucji *Dei Filius* znajduje się następujące orzeczenie: *Kościół katolicki wyznaje, że wiara jest <pożyczką ludzkiego zbawienia>, jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą, za natchnieniem i pomocą łaski Bożej, wierzymy w prawdziwość rzeczy objawionych przez Boga, nie dla ich prawdziwości wewnętrznej, poznanej naturalnym światłem rozumu, lecz z powodu autorytetu samego Boga objawiającego, który się nie może mylić ani nikogo mylić nie może*¹¹⁸. Sobór odzęgtuje się jednak od fideizmu. Wskazuje na znaki objawienia, dzięki którym akt wiary jawi się jako zgodny z wymaganiami rozumu. Są nimi *nader pewne i przystosowane do umysłowości wszystkich ludzi (...) cuda i prorocтва*¹¹⁹. Ich uzupełnienie stanowi *cud moralny*, czyli Kościół. *Sam Kościół – napisali Ojcowie Vaticanum I, nawiązując do V. A. Dechampsa – z powodu swego przedziwnego rozwoju, wybitnej świętości, niewyczerpanej wydajności we wszelkie dobra, swej jedności i niezwykłej trwałości jest jakimś wielkim i ustawicznym motywem wiarygodności i niezbitym świadectwem swego Boskiego posiadnictwa*¹²⁰.

W celu nakreślenia relacji pomiędzy rozumem a łaską w wierze apologetyka intelektualistyczna posługiwała się pewnymi słowami-kluczami: *preambula fidei, motivum fidei, motivum credibilitatis i motivum credenditatis*.

Termin *preambuli wiary (preambula fidei)* obejmuje prawdy religijne i moralne poznane mocą ludzkiego rozumu. *Motyw wiary* stanowi nieomylny autorytet objawiającego Boga. *Motyw wiarygodności* tworzą rozumowo badane znaki objawienia, przede wszystkim cuda i prorocтва, będące dowodami (*demonstrationes*) Boskiego pochodzenia faktu objawienia, a pośrednio także i treści objawienia. Wreszcie, dopełnieniem *motivum fidei* i *motivum credibilitatis* było *motivum credenditatis* – termin wyrażający obiecywane i realizowane zbawienie, dla którego *trzeba wierzyć*¹²¹.

Wraz z pojawieniem się w połowie XX wieku osobowej koncepcji objawienia tradycyjna apologetyka przestała być wystarczająca. W krytyce trady-

¹¹⁷ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 88.

¹¹⁸ DS 3008; BF I, 48.

¹¹⁹ DS 3009; BF I, 49.

¹²⁰ DS 3013; BF I, 53.

¹²¹ Por. R. Fisichella, *Credibilità*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, dz. cyt., s. 214-215.

cyjnego ujęcia wiarygodności rodzą się dzisiaj projekty nowych rozwiązań. M. Rusecki wyszczególnia pięć współczesnych koncepcji wiarygodności: semejotyczną, personalistyczną, martyriologiczną, aksjologiczną i transcendentálną, dodając jednocześnie, że nie zawsze należy traktować je w sposób całkowicie rozłączny¹²². Niewątpliwie współczesna teologia fundamentalna zna ich o wiele więcej, chociażby kontekstualną, społeczną czy hagiologiczną. Nie wchodząc dalej w szczegóły teorii zagadnienia, stwierdzamy, że G. O'Collins opowiada się za pluralizmem uzasadnień wiarygodności objawienia. Wiąże je z opisanymi wcześniej *trzema stylami* uprawiania teologii fundamentalnej.

W Europie i Ameryce Północnej zasadnicze wyzwanie wobec objawienia pochodzi od postoświeceniowych intelektualistów popierających sekularyzm¹²³. Traktują oni religię jako szkodliwą dla wolnej i owocnej egzystencji człowieka iluzję. Zwrócenie się do takich adresatów czy choćby ich zwolenników, łączy się, zdaniem rzymskiego profesora, z umiejętnością poszukiwania świadectw Bożego objawienia w *przeszłej historii i obecnym doświadczeniu*. Główne zatem pytanie teologii fundamentalnej *stylu pierwszego* – pytanie związane z przedmiotem formalnym naszej dyscypliny – brzmi: Jakie są znaki Boga i Bożej transcencji w całej historii Jezusa i obecnym życiu Kościoła; znaki, które wskazują na pozaświatowe rzeczywistości, prawdy i wartości? W Trzecim Świecie główne wyzwanie wobec chrześcijaństwa rzucają przez rzesze ludzi doznających niesprawiedliwości społecznej, ekonomicznej, politycznej i religijnej. Stąd kluczowe pytanie wiarygodnościowe teologii fundamentalnej *stylu drugiego* można postawić następująco: Jaki rodzaj praktycznego zaangażowania na rzecz sprawiedliwości uwiarygodni objawienie chrześcijańskie? Wreszcie, głębokie religijne doświadczenia milionów Azjatów i Afrykanów wskazują na kontemplacyjny wymiar kondycji ludzkiej. Zatem teologia fundamentalna *stylu trzeciego* nie może ominąć pytania: Jak uprawomocnić Ewangelię wobec duchowego bogactwa innych tradycji religijnych, szczególnie wielkich religii Bliskiego i Dalekiego Wschodu?¹²⁴

Teoretycznie G. O'Collins ujmuje szeroko problem wiarygodności. Praktycznie jednak nie potrafi wyjść z *akademickich kolein* i uzasadnia wiarygodność objawienia jedynie według procedur *pierwszego stylu*. Zauważa, że jedną z ważniejszych dziś propozycji odnowy struktur wiarygodnościowych staje się, zasugerowana przez *Vaticanum II*¹²⁵, a wcześniej rozpowszechniana przez P. Tillicha¹²⁶, procedura poszukiwania *korelacji (correlation)* pomiędzy Bożym objawieniem a kondycją ludzką. *Człowiek – czytamy w Gaudium et spes*

¹²² Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 86-112.

¹²³ W *The Theology of Secularity* (Dublin and Cork 1974) G. O'Collins przedstawił definicję tego pojęcia: *secularism – atheistic ideology held by Secularists, who explain everything exclusively in this-worldly terms* (s. 13).

¹²⁴ Por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 42-43.

¹²⁵ G. O'Collins wskazuje: „*Gaudium et spes*” nn. 10 i 13, „*Ad gentes*” n. 8 i „*Nostra aetate*” n. 1; por. G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 77.

¹²⁶ Por. P. Tillich, *Systematic Theology*, t. I, dz. cyt., s. 59-66; zob. także F. A. Pastor, *Tillich Paul*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, dz. cyt., s. 1331-1336.

– zawsze będzie pragnął wiedzieć, choćby nawet niejasno, jaki jest sens jego życia, działalności i śmierci (...). Na te pytania najpełniejszą odpowiedź daje Bóg (...) przez objawienie w Synu swoim, który stał się człowiekiem¹²⁷. W języku G. O'Collinsa idea ta brzmi następująco: *My jesteśmy pytaniem, Jezus jest odpowiedzią*¹²⁸. G. O'Collins opowiada się za zasugerowanym przez Sobór, a sięgającym Sokratesa, św. Pawła i św. Augustyna, ujęciem tajemnicy człowieka za pomocą hasła *homo interrogans*. Podstawowe pytania, które stawia człowiek, nie są przypadkowe, ale wynikają z natury doświadczanej przez niego egzystencji. Ludzie, zauważa rzymski profesor, *uciekają od śmierci, absurdalności i nienawiści/osamotnienia oraz poszukują życia, sensu i miłości*¹²⁹. Nawiązując do *Krytyki czystego rozumu* I. Kanta, australijski jezuita określa największe obszary ludzkich dociekań: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mam się spodziewać? W tej perspektywie *homo interrogans* jawi się nie tylko jako byt poszukujący intelektualnej, teoretycznej prawdy i znaczenia rzeczy (*homo cognoscens*), ale także jako istota twórcza, działająca (*homo decidens*) i poprzez nadzieję zorientowana na przyszłość (*homo sperans*), jako że jeszcze się nie ujawniło, czym jest (por. I J 3,2)¹³⁰. Australijczyk nie realizuje jednak tego programu jak na przykład W. Pannenberg, który opiera się na dogłębnej znajomości nauk o człowieku i na tej bazie tworzy metodę *kritische Aneignung* (krytycznego przyswojenia)¹³¹.

Korelacja między objawieniem Bożym przyjmowanym w wierze a kondycją ludzką jako struktura wiarygodności teologicznofundamentalnej nie polega tylko na tym, że oferta zbawcza Boga odpowiada treściowo najgłębszym potrzebom ludzkim. Według G. O'Collinsa, objawienie, *Boża samokomunikacja poprzez symbole*, koresponduje z kondycją ludzką także pod względem formy. „Chrześcijanie – zauważa rzymski profesor – z natury sięgają raczej po symbole niż «racjonalne» wyjaśnienia”¹³². Człowiek to *homo*

¹²⁷ „*Gaudium et spes*” n. 41. Zob. także *Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II (30 settembre 1995)* [Przemówienie papieża Jana Pawła II na zakończenie Kongresu Teologii Fundamentalnej w Rzymie]. W: *La Teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 282.

¹²⁸ *We are the question and Jesus is the answer* (G. O'Collins, *Experiencing Jesus*, dz. cyt., s. 117). *What is presented on Jesus' person and work must be correlated with human questions, hopes, aspirations, and sufferings* (G. O'Collins, *Jesus. W: The Encyclopedia of Religion*, pod red. M. Eliade, t. VIII, New York/London 1987, s. 23).

¹²⁹ „We flee from death, absurdity and hatred/isolation and seek life, meaning and love” (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 44).

¹³⁰ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 131-134; G. O'Collins i M. Venturini, *Believing. Understanding the Creed*, London 1991, s. 7-15; G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 43-44, 98-99. Analizie człowieka jako *homo sperans* G. O'Collins poświęcił całą książkę: *Man and His New Hopes* (New York 1969), a także kilka artykułów: *Spes Quaerens Intellectum*, „Interpretation” 22 (1968) s. 36-52; *Hope Seeking Understanding*, „Theology Digest” 16 (1968) s. 155-159; *The Principle and Theology of Hope*, „Scottish Journal of Theology” 21 (1968) s. 129-144; *The Theology of Hope*, „The Way” 8 (1968) s. 260-269.

¹³¹ Por. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 19-20; zob. także H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 30-34.

¹³² *Christians naturally reach for symbols rather than «rational» explanations* (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 105).

symbolicus. Nie *demonstratio* zatem, pojmowana czysto racjonalnie, lecz *doświadczenie* stanowi sposób, przez który można z przekonaniem zaakceptować rzeczywistość komunikowaną za pośrednictwem symboli. G. O'Collins stwierdza wręcz, że objawienie „albo spotyka nas w doświadczeniu, albo nie spotyka nas wcale”¹³³.

Słowo *doświadczenie*, które długo stanowiło tabu w teologii, teraz zyskuje coraz większe znaczenie. K. Rahner powiedział nawet, że „człowiek pobożny jutra będzie (mystykiem), kimś, kto (doświadczył), albo go w ogóle nie będzie”¹³⁴. Dla G. O'Collinsa rdzeń teologii fundamentalnej stanowi właśnie *refleksja nad ludzkim doświadczeniem Bożej samo-komunikacji*¹³⁵. Chociaż o doświadczeniu objawienia mówili już św. Jan i św. Paweł, dwie doktrynalne wypowiedzi Kościoła – konstytucja Soboru Watykańskiego I *Dei Filius* (1870) i encyklika papieża Piusa X *Pascendi* (1907) – zahamowały na pewien czas rozwój tego ujęcia. *Jeśli ktoś twierdzi – dekretowali Ojcowie Vaticanum I – iż Objawienie Boże nie może stać się wiarygodne dzięki zewnętrznym znakom i dlatego ku wierze powinno ludzi pociągać własne wewnętrzne doświadczenie lub prywatne natchnienie – n.b.w.*¹³⁶ Uzasadniona opozycja Kościoła – zdaniem australijskiego jezuita – dotyczyła jedynie *jednostronnych i częściowych wersji doświadczenia religijnego*¹³⁷. Problem leży więc we właściwym rozumieniu, czym jest doświadczenie. Dlatego Sobór Watykański II, w innym kontekście historyczno-filozoficznym, posługuje się w swych dokumentach – chociaż jeszcze „w sposób raczej powściągliwy” – zarówno rzeczownikiem *experientia* (32 razy), jak i czasownikiem *experior* (17 razy)¹³⁸. Kluczowe w tym względzie są obecne w *Dei Verbum* powiązania *doświadczenia* z Bożym objawieniem. *Tak objawił się (...) Bóg – czytamy w konstytucji – ażeby Izrael doświadczył, jakie są drogi Boże w stosunku do ludzi*¹³⁹. W innym miejscu, wypowiadając się o Tradycji, wywodzącej się od Apostołów, Ojcowie *Vaticanum II* stwierdzili, że jej rozumienie przez wiernych wzrasta m. in. dzięki ich „głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych”¹⁴⁰. *Dei Verbum* zatem niewątpliwie opowiada się za możliwością zastosowania kategorii *doświadczenia* do refleksji nad objawieniem.

Wyrażenia *doświadczenie objawienia* użył w 1977 r. E. Schillebeeckx¹⁴¹. G. O'Collins podkreśla jednak, że przedstawiając w tym samym

¹³³ *God's self-manifestation either meets us in our experience or it does not meet us at all* (tamże, s. 108).

¹³⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. VII, Zürich 1960; cytat za: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., s. 143.

¹³⁵ G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 1.

¹³⁶ DS 3033; BF I, 56.

¹³⁷ G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 109.

¹³⁸ Por. G. O'Collins, *Esperienza*. W: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, dz. cyt., s. 404.

¹³⁹ „*Dei Verbum*” n. 14.

¹⁴⁰ „*Dei Verbum*” n. 8.

¹⁴¹ Por. E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977 (korzystamy z tłumaczenia angielskiego: *Christ. The Christian Experience in the Modern World*, London 1980). Holenderski teolog napisał, że *revelation is an action of God as experienced by believers and interpreted in religious language* (s. 78).

roku w artykule *Theology and Experience*¹⁴² tę kwestię, czynił to niezależnie od E. Schillebeeckxa. Autor *Fundamental Theology* należy zatem do pionierów uzasadniania wiarygodności objawienia poprzez odwoływanie się do doświadczenia¹⁴³. Przyznaje przy tym, że interpretując doświadczenie, wiele skorzystał z analiz filozofów, choć żaden z nich – jego zdaniem – nie ukazał całej złożoności problemu. Doświadczenie jest zarówno *procesem*, jak i *stanem*. Język niemiecki, w odróżnieniu od innych języków, posiada dwa rzeczowniki ujmujące odpowiednio te znaczenia: *Erlebnis* i *Erfahrung*. Pierwszy wskazuje na życie (*Leben*), które objawia się, nabiera kształtu, wyrazu w doświadczeniu. Stąd *erleben* można przetłumaczyć jako *przeżywać*, *zdawać sobie sprawę z tego, co się nam zdarza*. Natomiast *człowiek doświadczony* (*ein erfahrener Mensch*) to ten, kto nauczył się wiele poprzez proces doświadczeń, dotarł (*fahren* – jechać, podróżować) do pewnych doświadczeń, *ma doświadczenie* i dlatego potrafi stawić czoło nowym, niespodziewanym i trudnym okolicznościom. To językowe rozróżnienie jest ważne dla teologii, gdyż wskazuje dwa bieguny – subiektywny i obiektywny – każdego doświadczenia. Podmiot doświadczający znajduje się w bezpośrednim kontakcie z doświadczanym przedmiotem. Dzięki tej bezpośredniości oczywistość doświadczenia narzuca się sama przez się. W doświadczenie zaangażowana jest cała osoba, wraz z jej wyobraźnią, emocjami, umysłem, wolą, pamięcią i innymi władzami. Dlatego chcąc wyrazić znaczenie, które skrywa w sobie doświadczenie, trzeba odwołać się do symboli. Symbole będące utrwaleniem doświadczeń wspólnoty, tworzą tradycję; tradycja pomaga uchwycić znaczenie nowych doświadczeń; te z kolei modyfikują tradycję, czyniąc ją żywą¹⁴⁴.

Jeszcze w *Foundations of Theology* G. O'Collins rozróżnił między „doświadczeniem, które jest tylko doświadczeniem ludzkim”, a *doświadczeniem, które jest również doświadczeniem otrzymywania objawienia*¹⁴⁵. W *Fundamental Theology* porzuca to rozróżnienie: „W każdym doświadczeniu – napiął – znajduje się jakiś ostateczny (i stąd religijny) element. Albo Bóg jest w pewien sposób w każdym doświadczeniu, albo Go nie ma w ogóle”¹⁴⁶. Jest rzeczą oczywistą, że G. O'Collins opowiada się w tym punkcie za tezę K. Rahnera o *doświadczeniu transcendentálním*. Niemiecki teolog szukał koniecznych i nieusuwalnych struktur doświadczającego podmiotu. I zauważył, że *ów podmiot jest zasadniczo i ze swej natury czystą otwartością na absolutnie wszystko, na byt w ogóle*¹⁴⁷. Zaprzeczenie tej nieograniczonej otwartości ducha pośrednio ustanawia i potwierdza taką otwartość. Czło-

¹⁴² Irish Theological Quarterly 44 (1977), s. 279-290.

¹⁴³ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 261.

¹⁴⁴ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 33-41; tenże, *Esperienza*, dz. cyt., s. 403-406; tenże, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 108-119.

¹⁴⁵ Por. G. O'Collins, *Foundations of Theology*, dz. cyt., s. 62.

¹⁴⁶ *In every experience there is an ultimate (and hence a religious) element. In all experience there is this ultimacy which relates the human person to God. Either God is somehow there in every experience or God is not there at all* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 48).

¹⁴⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 23.

wiek bowiem – pisał K. Rahner – „potwierdzając możliwość chociażby skończonego horyzontu pytań, już tym samym przekroczył tę możliwość i udowodnił, że jest bytem nieskończonego horyzontu”¹⁴⁸. Byt ludzki posiada doświadczenie tego horyzontu w tym sensie, że przekracza ono (*transcenduje*) poszczególne akty poznania, chcenia i działania jako takie i nie wyczerpuje się w ich poszczególnych treściach. „Nieskończony horyzont ludzkiego dociekania – dodaje K. Rahner – jest doświadczany jako horyzont coraz bardziej oddalający się, w miarę jak człowiek znajduje coraz więcej odpowiedzi na swoje pytania”¹⁴⁹. Jeśli utożsamimy ten horyzont – kontynuuje G. O'Collins – jako absolutną pełnię bytu, sensu, prawdy i dobra z Bogiem, to okaże się, że każde doświadczenie ludzkie jest doświadczeniem religijnym. „W każdym doświadczeniu czegośkolwiek – zauważa australijski jezuita – doświadczamy przynajmniej minimalnie siebie i Boga”¹⁵⁰. Można zatem mówić także o objawieniu transcendentnym, które jest darmowym i nadnaturalnym darem Boga dla każdej osoby ludzkiej. Ustala ono założenia i tworzy warunki, aby człowiek mógł otrzymać Boże objawienie i zbawienie w specyficznych formach historycznych, przede wszystkim zaś w chrześcijaństwie. Rozróżnienie: *doświadczenie transcendentne (a priori)* i *historyczne (a posteriori)* należy właściwie rozumieć, aby uniknąć błędu ontologizmu. „Człowiek – pisał K. Rahner – ma tylko aposterioryczną wiedzę o Bogu, którą czerpie ze świata i której nie przewyższa nawet objawienie w słowie, ponieważ także ono musi się posługiwać ludzkimi pojęciami”¹⁵¹. Doświadczenie transcendentne także jest przekazywane za pośrednictwem kategoryjnego spotkania z konkretną rzeczywistością naszego świata. Jeśli zaś nazywamy je *a priori*, to tylko w tym sensie, że warunkuje ono, a więc czyni możliwymi doświadczenia historyczne (*a posteriori*).

Człowiek – posługując się słowami *Katechizmu Kościoła Katolickiego* – „jest <otwarty> na Boga (*capax Dei*)”¹⁵², stąd „może być nazwany istotą religijną”¹⁵³. Jednakże staje się nią dopiero wtedy, kiedy w wierze przyjmuje dokonywane w historii Boże objawienie. G. O'Collins zauważa, że u świętych stopień intensywności doświadczenia religijnego jest tak wielki, iż całe ich życie można nazwać *trwałym religijnym doświadczeniem*. W ich życiu stają się czytelne dwa nierozłączne aspekty doświadczenia religijnego: *świadome zetknięcie się z całością istnienia, to znaczy z Bogiem jako podstawą wszystkiego i przeżycie siebie, w swej radykalnej zależności i przypadkowości*. Najistotniejsze w tym *współ-doświadczeniu Boga i siebie jest podstawowe zaufanie (fundamental trust) człowieka, że pomimo dogłębnej nie-*

¹⁴⁸ Tamże, s. 32.

¹⁴⁹ Tamże.

¹⁵⁰ *In any experience whatsoever we experience at least minimally ourselves and God* (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 118).

¹⁵¹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 48.

¹⁵² Tytuł pierwszego rozdziału *Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

¹⁵³ KKK n. 28.

wystarczalności jego egzystencja ostatecznie ma wartość¹⁵⁴. „Scalenie” – używając terminologii T. Węcławskiego¹⁵⁵ – obydwu aspektów – podmiotowego i przedmiotowego – doświadczenia religijnego owocuje w życiu ludzkim ową osobową pewnością, że definitywnie życie mocniejsze jest od śmierci, miłość od nienawiści, sens od absurdu. W chrześcijaństwie – zdaniem australijskiego jezuita – treściowa korelacja między Bożym objawieniem a kondycją ludzką okazuje się więcej niż doskonała, albowiem Boża odpowiedź wykracza poza ludzkie pytania i oczekiwania (1 Kor 2,9) – Bóg pozwala doświadczyć się w objawieniu jako „miłość” (por. 1 J 4,8), taka jest Jego prawdziwa natura. *Homo cognoscens, decidens et sperans* nie czuje się już osamotniony, odzyskuje radość i sens istnienia, a nade wszystko przekonuje się, że relacja Boga względem niego jest mocniejsza niż śmierć (por. Pnp 8,6-7)¹⁵⁶. W sposób szczególny australijski jezuita uwypukla ten właśnie rys miłości, nawiązując do G. Marcela, według którego wyznacznik: *Miłuję cię* oznacza: *Nie umrzesz*. Chrześcijaństwo zatem weryfikuje się jako wiarygodne, gdy pozwala człowiekowi doświadczyć wspólnoty z Bogiem, a więc pełni życia (Ojciec), pełni znaczenia i prawdy (Syn) i pełni miłości (Duch Święty)¹⁵⁷.

6. PRZEKAZ OBJAWIENIA

Od samego początku Kościoła rozróżniano pomiędzy tradycją i Pismem Świętym. Tradycja i Pismo Święte to – zdaniem G. O’Collinsa – zasadnicze, choć nie jedyne, kwestie trzeciego głównego kręgu tematycznego teologii fundamentalnej – przekazywania objawienia Bożego. Jest to temat równie ważny jak dwa poprzednie, o czym świadczy chociażby fakt, że w *Dei Verbum* aż pięć z sześciu rozdziałów zostało poświęconych przekazywaniu objawienia.

O tradycji – zaznacza autor *Fundamental Theology* – można mówić zarówno z antropologicznego, jak i teologicznego punktu widzenia. W sensie ogólnym utożsamia się ona z całym sposobem życia danej społeczności czy, jednym słowem, z jej kulturą. Tradycja zapewnia grupie społecznej kontynuację,

¹⁵⁴ *We face God in our profound need but fundamental trust that, in its heart, the world holds together and our existence finally has worth* (G. O’Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 118). Zob. także H. Seweryniak, *Doświadczenie u źródeł religii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 34 (1996) n. 2, s. 47-48.

¹⁵⁵ T. Węcławski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 209.

¹⁵⁶ *We flee from death, absurdity and hatred/isolation and seek life, meaning and love. (...) Through accepting God’s self-manifestation homo sperans can hope for the fullness of life, a totality of meaning and an utterly satisfying love. (...) Some discernible correlation between the human question and the divine answer lends an obvious credibility to claims for a divine revelation. Such correlation cannot, however, purport to be perfect. The divine response goes beyond human questions and expectations (1 Cor 2:9)* (G. O’Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 44).

¹⁵⁷ *tutte le esperienze religiose (...) ci avvicinano alla pienezza di vita (il Padre), al significato e verità ultimi (il Logos), e alla pienezza d’amore (lo Spirito Santo)* (G. O’Collins, *Esperienza*, dz. cyt., s. 405).

tożsamość i jedność. Słusznie człowieka określa się jako *homo loquens et traditionalis*, albowiem nawet jego próby zerwania z tradycją, z niej biorą swój początek¹⁵⁸.

W teologii słowo *tradycja* nieuchronnie przywodzi na myśl szesnastowieczną polemikę Kościoła z protestantami, którzy głosili zasadę *sola Scriptura*. Sobór Trydencki, uznając w dekrecie z 8.04.1546 r., że *Ewangelia* stanowi *źródło wszelkiej zbawczej prawdy i zasad postępowania*, dodaje, że „ta prawda i zasady postępowania znajdują się w księgach spisanych i tradycjach niepisanych”¹⁵⁹. Jednakże, odrzucając zasadę *sola Scriptura*, Kościół nie mówi o *dwoch źródłach objawienia*, chociaż taka teza stała się potem przedmiotem błędnej spekulacji niektórych apologetów. Dlatego też *Vaticanum II*, nawiązując do sformułowania szesnastowiecznego soboru o *Ewangeli* jako *źródle* (w liczbie pojedynczej), mocniej zaakcentował związek Pisma Świętego i Tradycji. „Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła, zrastają się w jedno i zdążają do tego samego celu”¹⁶⁰. Jedynym zatem źródłem objawienia jest darujący się Bóg¹⁶¹.

Zdaniem G. O'Collinsa, Tradycja i Pismo Święte nie utożsamiają się jednak ściśle z samym objawieniem. Objawienie różni się od tradycji jak „żywe doświadczenie” od „jego wspólnotowej interpretacji przekazywanej w historii”¹⁶². Natomiast od Biblii różni się ono jak „żywe międzyosobowe wydarzenie” od „jego zapisu”¹⁶³. Apostołowie, doświadczwszy pełni objawienia w Jezusie Chrystusie, odpowiedzieli na nie wiarą we wspólnocie rodzącego się Kościoła. Tradycja stanowi właśnie proces i formę samokontynuacji Kościoła w dziejach (*actus tradendi*) – nie utożsamiając się z objawieniem, pozostaje ona z nim w ścisłym związku. Jeśli objawienie jest doświadczeniem osobowego spotkania z Bogiem, to Tradycja pojmowana jako proces i forma samokontynuacji wspólnoty tych, którzy przeżyli te doświadczenia, *objawia* w tym sensie, że wskazuje na objawienie, oferuje środki doświadczenia go oraz interpretuje je, wyraża i upamiętnia. Nie przestając być procesem, Tradycja jest jednocześnie przekazem pewnych treści (*traditum*), których jednakże nie wolno zredukować tylko do wymiaru czysto werbalnego¹⁶⁴. *To, co przez Aposto-*

¹⁵⁸ *Human life is simply unthinkable without the element of tradition. (...) Over and above being a religious phenomenon, tradition shapes the whole cultural existence of men and women. In fact at this level (tradition) is almost synonymous with a society's whole way of life or, in a word, with its culture* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 193).

¹⁵⁹ DS 1501; BF III, 10.

¹⁶⁰ „*Dei Verbum*” n. 9.

¹⁶¹ W KKK nn. 80-81 znajduje się podtytuł odnoszący się do relacji między Tradycją i Pismem Świętym: *Wspólne źródło dwóch różnych sposobów przekazywania*.

¹⁶² *Thus revelation differs from tradition as a lived experience is to be distinguished from the community interpretation and expression which get transmitted through history* (G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 202).

¹⁶³ *The scriptures differ from revelation in the way that written documents differ from an interpersonal event that happens* (G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 130).

¹⁶⁴ Por. G. O'Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 202-204.

łów – stwierdzają Ojcowie *Vaticanum II* – zostało przekazane, obejmuje wszystko, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez Lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest, i wszystko, w co wierzy¹⁶⁵.

W obrębie tak rozumianej Tradycji mieści się także Pismo Święte. Stanowi ono zapis ludzkiego doświadczenia *objawienia fundacyjnego*. W konsekwencji chrześcijaństwo, będąc religią objawioną, „nie jest religią księgi”¹⁶⁶. Sobór stwierdza, że Pismo Święte zostało utrwalone na piśmie *pod natchnieniem Ducha Świętego*, jednak – przez wzgląd na Tradycję – dodaje: *Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo Święte*¹⁶⁷. Dzięki Tradycji, stanowiącej naturalne środowisko formowania się Pisma, można było określić, które księgi są natchnione i kanoniczne. Ona także pomaga je głębiej zrozumieć i wcielić w życie.

G. O’Collins podobnie jak Sobór Watykański II, nie daje odpowiedzi na pytanie o to, czy są prawdy objawione w Tradycji, których nie ma w Piśmie Świętym. *Skoro objawienie stanowi żywą rzeczywistość osobowego spotkania – wyjaśnia – nie jest szczęśliwe opisywanie go jako (zawartego) w czymś, czy to w Piśmie, czy w Tradycji*¹⁶⁸.

Jeszcze jedno zagadnienie wchodzi w skład trzeciego kręgu tematycznego teologii fundamentalnej G. O’Collinsa – interpretacja Pisma Świętego. H. Seweryniak napisał, że *Fundamental Theology* australijskiego teologa jest pierwszą, która próbuje dokonać syntezy tradycyjnych zasad egzegezy chrześcijańskiej i współczesnej filozofii hermeneutycznej¹⁶⁹. G. O’Collins bardzo szczegółowo analizuje artykuł dwunasty *Dei Verbum* i wyciąga wnioski, że egzegeza ma *respektować zarówno rozum, jak i wiarę, to znaczy, ma być zarówno racjonalna, jak i pneumatologiczna*¹⁷⁰. Australijski teolog kładzie nacisk na to, że *rozumiejące czytanie Biblii ma dawać także rozumienie tego, który ją czyta. Czytający powinien podchodzić do tekstu z intencją otwartego pytania, wsłuchania i posłuszeństwa odkrywanemu sensowi*. W języku autora *Fundamental Theology* oznacza to: „pozwoić być odczytywanym przez Biblię”¹⁷¹. Australijski jezuita wraz z D. Kendalllem opracował również

¹⁶⁵ „*Dei Verbum*” n. 8 (przekład własny).

¹⁶⁶ *Christianity is a religion of the word, not of the book* (G. O’Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 129).

¹⁶⁷ „*Dei Verbum*” n. 9; zob także KKK n. 82.

¹⁶⁸ Por. G. O’Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 200.

¹⁶⁹ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, Collegium Polonorum 7 (1983/84) s. 221. Ze smutkiem należy stwierdzić, że dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993; wydanie polskie: Poznań 1994), poświęcając oddzielny punkt stosunkowi egzegezy do innych dyscyplin teologicznych (III, D), nie wspomina o teologii fundamentalnej, a więc nie dostrzega w teologu fundamentalnym partnera bibliisty w odświeżaniu bogactwa słowa Bożego.

¹⁷⁰ *It is a vision of exegesis that respects both reason and faith, that is both rational and pneumatological* (G. O’Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 146).

¹⁷¹ *If I read the Bible in the light of my questions and experiences, I must also let the Bible (read) me* (G. O’Collins, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 258).

w *The Bible for Theology* tzw. *dziesięć zasad* dotyczących stosowania Pisma Świętego w teologii. Zdaniem obydwu autorów, teologów obowiązują następujące reguły: 1) wiernego wsłuchiwanie się w Biblię, które ma dokonywać się w 2) w kontekście modlitwy, studium i *praxis* oraz 3) w wierze wspólnoty i jej *credo*. W interpretacji Pisma Świętego istotne jest również poszukiwanie: 4) konwergencji z innymi tekstami Biblii i 5) konsensusu egzegetów. Teolog nie może ponadto 6) nie uwzględniać metatematów i metanarracji czy 7) nie dostrzegać ciągłości w nieciągłości w biblijnych tekstach. Wreszcie czerpanie z Biblii powinno dokonywać się 8) w perspektywie eschatologicznej pełni i 9) w dialogu z filozofią oraz 10) w otwartości na ludzką kulturę¹⁷².

ZAKOŃCZENIE

Kończąc, należy jeszcze raz podkreślić ogromny wkład G. O'Collinsa w proces *odnajdywania* miejsca dla teologii fundamentalnej w krajobrazie posoborowej teologii. Wypracowując swoją koncepcję tej dyscypliny, australijski jezuita korzystał zarówno z najlepszych osiągnięć innych teologów *szkoły rzymskiej*, jak również wprowadzał elementy nowe, własne i oryginalne. *Novum* jego teologii fundamentalnej polega przede wszystkim na refleksji nad objawieniem Bożym w kategoriach spotkania, doświadczenia i symbolu. G. O'Collins ogniskuje wszystkie trzy zasadnicze tematy teologicznofundamentalne (objawienie, jego wiarygodność i przekazywanie) wokół osoby Jezusa Chrystusa, w którym objawienie Boże dokonało się w sposób pełny, który stanowi ostateczną rękojmię jego wiarygodności i który sam jest Ewangelią przekazywaną w Kościele. Nietrudno zauważyć, że – w konsekwencji – australijski jezuita za mało odnosi się do szczegółowych nauk o człowieku, w których trzeba odkrywać ludzką otwartość na Boga i Jego objawienie (*demonstratio religiosa*) oraz nie uwzględnia w sposób całościowy eklezjologii fundamentalnej, która ukazywałaby Kościół w procesie przekazu i autorytatywnej interpretacji Bożego objawienia (*demonstratio catholica*). Te uwagi, wskazujące na słabsze punkty oryginalnie skonstruowanego systemu G. O'Collinsa, podkreślają jednocześnie, że *demonstratio christiana* powinna dzierżyć prymat we współczesnej teologii fundamentalnej.

Ks. Marek Skierkowski (ur. 1965), dr teologii fundamentalnej, przygotował pod kierunkiem ks. dr. hab. Henryka Seweryniaka, prof. ATK, rozprawę doktorską *Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*.

¹⁷² Oto nazwy tych zasad: 1. The Principle of Faithful Hearing; 2. The Principle of Active Hearing; 3. The Principle of the Community and Its Creeds; 4. The Principle of Biblical Convergence; 5. The Principle of Exegetical Consensus; 6. The Principle of Metathemes and Metanarratives; 7. The Principle of Continuity within Discontinuity; 8. The Principle of Eschatological Provisionality; 9. The Principle of Philosophical Assistance i 10. The Principle of Inculturation (por. G. O'Collins i D. Kendall, *The Bible for Theology. Ten Principles for the Theological Use of Scripture*, dz. cyt., s. 6-39). Zob. także KKK nn. 112-114.

Revelation – Credibility – Transmission
(Gerald O’Collins’ Concept of Fundamental Theology)

S u m m a r y

The author of this article analyses the concept of fundamental theology developed by Gerald O’Collins. The Australian theologian suggests to define fundamental theology as that discipline which in the light of faith reflects critically on the foundations of theology and basic theological issues. In his opinion there are three main themes that establish a specific identity for fundamental theology: 1) the self-revelation of the tripersonal God in Jesus Christ, 2) the credibility of that revelation and 3) its transmission and interpretation. G. O’Collins also examines the nature, functions, methods and scientific status of theology as such against a background of three styles of post-Vatican II Catholic theology: academic, practical and contemplative.

Marek Skierkowski