

Marian Rusecki

Współczesne ujęcie przedmiotu teologii fundamentalnej

Studia Warmińskie 46, 255-272

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

WSPÓŁCZESNE UJĘCIE PRZEDMIOTU TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Treść: — I. Zakres przedmiotu teologii fundamentalnej. 1. Problem przynależności traktatu o religii do przedmiotu teologii fundamentalnej. 2. Problem przynależności innych traktatów do przedmiotu teologii fundamentalnej. — II. Problem łączności tez chrystologicznej i eklezjologicznej w przedmiocie teologii fundamentalnej. 1. Tradycyjne ujęcia związków chrystologii z eklezjologią. 2. Zasady wewnętrznego związku tez chrystologicznej i eklezjologicznej (niektóre propozycje nowych rozwiązań). — III. Problem przynależności teologii religii do przedmiotu teologii fundamentalnej. 1. Tradycyjne rozwiązania. 2. Propozycja włączenia teologii religii do przedmiotu teologii fundamentalnej. — Zusammenfassung.

Pytanie: czym zajmuje się teologia fundamentalna? — uchodzi, jak w przypadku każdej nauki, za podstawowe dla teorii tej dyscypliny. Na przestrzeni dziejów przedmiot apologetyki czy teologii fundamentalnej kształtował się w zależności od potrzeb epoki i dlatego nie był jednolity. Refleksja nad nim oraz jego spójne ujęcie są jednak konieczne, ponieważ mogą pociągnąć za sobą różne koncepcje teologii fundamentalnej, a także świadczą o jej dojrzałości metodologicznej.

Te właśnie cele stawia sobie niniejsze opracowanie, w którym zostaną omówione trzy główne zagadnienia: zakres przedmiotu teologii fundamentalnej, problem łączności tez chrystologicznej i eklezjologicznej w jej przedmiocie oraz problem przynależności teologii religii do tego przedmiotu.

I. ZAKRES PRZEDMIOTU TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W poglądach autorów — jak stwierdzają R. Latourelle, H. Lais, A. Kolping i inni — nie ma jednolitych opinii co do zakresu przedmiotu teologii fundamentalnej¹. Spowodowane to jest tym, że autorzy dla określenia przedmiotu obierają różne kryteria — Kolping np. uważa, że przedmiot teologii fundamentalnej obejmuje łączność człowieka z Bogiem w historii zbawienia²; P. Parente przyjmuje, że

¹ R. Latourelle, *Apologétique et fondamentale*, *Salesianum* 26:1965, s. 265; „Es herrscht noch keine einheitliche Auffassung über den Umfang des Stoffkreises der Fundamentaltheologie” (H. Lais, *Probleme einer Zeitgemässen Apologetik*, Wien 1956, s. 14).

² *Fundamentaltheologie*, Bd. 1, Regensburg – Münster 1974, s. 24.

stanowi go fakt Objawienia i wszystko to, co jest z nim związane, bliżej nie precyzując, o jakie problemy tu chodzi³; C. Cristiani twierdzi zaś, że zasięg przedmiotu wyznacza natura apologetyki⁴. Redaktorzy „Concilium” do teologii fundamentalnej zaliczają problemy z pogranicza filozofii i teologii⁵. Niektórzy z autorów uważają natomiast, że przedmiot omawianej dyscypliny kształtuje się w pewnym sensie pod wpływem poglądów podważających tezy apologetyczne⁶. Jak już z tego widać, kryteria oznaczania przedmiotu tej dziedziny wiedzy są nieostre i niejednolite, stąd różnorodność jego ujęć.

Trzeba jasno stwierdzić, że ogólny zakres zainteresowań omawianej dyscypliny wyznacza cel i zadania. Należy tu zaznaczyć, że nieco inaczej kształtuje się przedmiot, gdy rozważa się go w świetle celu, a nieco inaczej, gdy rozpatruje się go w aspekcie zadań, głównie z tego względu, że nie zostały w dostatecznym stopniu skoordynowane ze sobą. W świetle celu przedmiot teologii fundamentalnej stanowi — na co wszyscy bez wyjątku się godzą — fakt Objawienia, czyli jego zaistnienie i trwanie w historii (*demonstratio christiana et catholica*). Biorąc pod uwagę zadania, przedmiot teologii fundamentalnej — przy zachowaniu zasadniczego zrębu — powinien być, według różnych sugestii, uzupełniony i poszerzony. W tym względzie propozycje są dość zróżnicowane. Stąd nasuwa się potrzeba pewnej systematyzacji poglądów dotyczących odnośnej problematyki.

³ „Eius obiectum materiale proprium est factum revelationis et es quae cum ipse connectuntur sive antecedenter sive consequenter” (*Theologia Fundamentalis. Apologetica, de Ecclesia, de fontibus revelationis, Romae 1946, s. 5*).

⁴ *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique*, Paris 1957, s. 13.

⁵ W ten sposób J.B. Metz określiła granice problematyki poruszanej na łamach *Concilium* w słowie wstępnym *Od Redakcji* (1965–1966, nr 1–10, s. 405). Otóż, od chwili założenia tego pisma (1965) problematykę teologii fundamentalnej poruszano w numerach pod dość niesprecyzowanym tytułem *Problemy graniczne*, w których obok kwestii typowo teologiczno-fundamentalnych omawiano zagadnienia luźno związane z teologią fundamentalną. Od 1973 r. niefortunną nazwą *Problemy graniczne* zastąpiono tytułem *Teologia fundamentalna*. Wówczas stała się rzecz zupełnie niezrozumiała, bowiem w numerach pod tym tytułem rzadko można znaleźć to, co dotyczyłoby problemów bezpośrednio z nią związanych. Ponieważ poszczególne numery *Concilium* są monotematyczne, już sam ich wykaz orientuje, co — według kolegium redakcyjnego — wchodzi w zakres tej dyscypliny i czym powinna się zajmować, i tak: nr 85 z 1973 r. — „A propos de la crise du langage religieux”; nr 95 — „Sur la joie et la tristesse”; nr 105 — „Etre immortel”; nr 115 — „Théologie et littérature”; nr 125 — „Socialisme et christianisme”; nr 135 — „Les déplacements actuelles de la théologie”. Nic dziwnego, że mogło to wywołać wrażenie nieokreśloności teologii fundamentalnej, jakiejś tematycznej dowolności, a nawet pewnego zamętu pojęciowego, oraz to, że staje się znów jakąś „Pantologie sacrée” — jak to nazwał w 1912 r. A. Gardeil, a nazwa „teologia fundamentalna” miałaby służyć tylko za etykietę. Nie oznacza to jednak, że *Concilium* nie ma żadnego wkładu w rozwój teologii fundamentalnej i zachodzące w niej przeobrażenia stosownie do ducha czasu.

⁶ Stąd S. Na g y, Główne kierunki badań we współczesnej apologetyce katolickiej, *RTK* 7: 1960, z. 4, s. 119–139, omawiając przedmiot apologetyki, uwzględnia te jego elementy, które są podważane przez marksizm i protestantyzm dialektyczny. J. M y ś k ó w, Przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań R. Bultmanna i jego szkoły, *SW* 4: 1967, s. 161–285, stoi na stanowisku, że na skutek powiązań apologetyki z naukami religioznawczymi nastąpiło zacieśnienie przedmiotu apologetyki do badań nad apologią religii (dokładniej — apologią religii chrześcijańskiej), przez co przedmiot stał się wybitnie historyczny. Zmusza to, jego zdaniem, teoretyków apologetyki do podjęcia dyskusji z tymi współczesnymi kierunkami, które zajmują się badaniami źródeł życia i działalności Jezusa. W myśl tego założenia rozważa przedmiot apologetyki także w relacji do kierunku historyczno-morfologicznego.

1. Problem przynależności traktatu o religii do przedmiotu teologii fundamentalnej

W ciągu dziejów przedmiot teologii fundamentalnej był ujmowany w *demonstrationes*, które tworzyły najczęściej schemat trójczęściowy: *De religione*, *De Christo legato*, *De Ecclesia catholica*. Obecnie, głównie z powodu rozbudowania nauk religioznawczych, zdecydowana większość autorów opowiada się za schematem dwuczęściowym, obejmującym *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*. W tym rozwiązaniu chodzi o wykazanie, że Boże Objawienie zrealizowane w pełni w Jezusie Chrystusie trwa i jest przekazywane przez Kościół założony przez Niego jako Boskiego Legata i Wcielonego Syna Bożego. Wprawdzie schemat dwuczęściowy jest metodologicznie bardziej poprawny od trójczęściowego, to jednak fakty chrystologiczny i eklezjologiczny nie były ze sobą ściśle wiązane wewnętrznie, czemu poświęci się więcej uwagi w następnej części rozważań.

Jeśli idzie o zwolenników włączenia traktatu *De religione in genere* do przedmiotu teologii fundamentalnej, to można wśród nich wyróżnić trzy grupy poglądów.

Do pierwszej należałoby zaliczyć tych, którzy postulują, by tradycyjny traktat *De religione in genere* znalazł się ponownie w przedmiocie apologetyki (M. Nicolau, H. Lais, T.W. Crafer)⁷, jakkolwiek z pewnymi modyfikacjami. Należy zauważyć, że część autorów, chociaż w rozważaniach teoretycznych przedmiot widzi w tezie chrystologicznej i eklezjologicznej, to jednak praktycznie uwzględniła traktat o religii w zakresie przedmiotu omawianej dyscypliny (L. Lercher, P. Parente, A. Iragui-Abarzuza, M. Heinrichs, G.L. Méndez, M. Gelabert, P. Rossano)⁸.

Do drugiej grupy zwolenników włączenia traktatu o religii do apologetyki, choć na innej zasadzie, należą przedstawiciele Warszawskiej Szkoły Apologetycznej⁹. W. Kwiatkowski, uniezależniając apologetykę od teologii i wyznaczając jej specyficzne zadania, przedmiot apologetyki określa bardzo szeroko — stanowią go apologie wszystkich religii¹⁰. Tak ogólne i szerokie ujęcie przedmiotu apologetyki

⁷ „Quoniam im hoc tractatu debemus agere de vera religione, atque adeo de religione revelata, opus est primum de religione discaptare, in quantum relations illius cum revelatione illuminari debeant vel earum studium praeparari. Ceterum conceptus religionis adeo est usitatus, cum sermo tam frequens incidat de homine religioso, de religione populorum, de philosophia religionis [...] ut talis conceptus vere fundamentalis dici debeat et pertractandus” (M. Nicolau, *Sacrae theologiae summa*. Vol. 1, Ed. 5. Matriti, s. 63); por. H. Lais, *ju.*, s. 14 n., 41–84; T.W. Crafer, *Apologetics*, ERE I, s. 612.

⁸ L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Barcelona 1945, s. 1–10; P. Parente, *Theologia*, s. 6–15; A. Iragui-Abarzuza, *Manuale theologiae dogmaticae*, Vol. 1, Madrid 1957, s. 30–37; M. Heinrichs, *Theologia fundamentalis*, Ed. 2, Tokyo 1958, s. 1–23; G.L. Méndez, *Razones para creer. Manual de Teologia Fundamental*, Madrid 1993, s. 47–73; M. Gelabert, *Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de Teologia Fundamental*, Madrid 1983, s. 185; P. Rossano, *Christliche Theologie und Religionen. Ein Problem unserer Zeit*, w: *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie*, hrsg. R. Latourelle, G. O'Collins, Leipzig 1985, s. 347.

⁹ Została ona utworzona przez ks. W. Kwiatkowskiego (1892–1972).

¹⁰ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, T. 1, Warszawa 1961, s. 28 i in.; tenże, *Formalna budowa własnej apologii Jezusa z Nazaretu*, *SThV* 8: 1970, nr 1, s. 80.

jest tylko postulatem. Faktycznie przedmiotem apologetyki w rozumieniu Warszawskiej Szkoły Apologetycznej jest apologia konkretnej religii, czyli chrześcijańskiej, a więc klasyczna apologia religii chrześcijańskiej jako wyraz religijnej świadomości Jezusa z Nazaretu¹¹.

Trzecią grupę zwolenników włączenia traktatu o religii do teologii fundamentalnej reprezentuje H. Fries¹² i autorzy 4-tomowego podręcznika *Handbuch der Fundamentaltheologie*¹³, którego tom I został poświęcony głównie religii (ciekawe, że bardzo mało mówi się w nim o jej genezie). Zdaniem Friesa teologia fundamentalna w sposób fenomenologiczny opisuje człowieka *in ordine ad Deum*, jako przyjmującego religię lub Objawienie. Dlatego też nie może ona zrezygnować z rozważań o religii.

Pierwszy tom wspomnianego podręcznika porusza wiele problemów związanych z pojęciem religii, widzianym głównie w perspektywie nauk religioznawczych, filozofii i fenomenologii religii, jego historycznego rozwoju, różnorodnych uwarunkowań (także ze strony ateizmu), mniej natomiast dotyczących teologii religii, a w niej znajdują się — moim zdaniem — główne związki z teologią fundamentalną, lecz ta kwestia zostanie omówiona w ostatniej części tego opracowania.

R. Schaeffler dostrzega rangę pojęcia religii ustalonego w ramach nauk religioznawczych i filozofii religii w odniesieniu do teologii fundamentalnej i widzi je w relacji do wszystkich trzech zasadniczych dziedzin teologii fundamentalnej: w *demonstratio religiosa* chodzi mu głównie o to, by rozumienie religii odnoszone do wszystkich religii korespondowało z pojęciem religii chrześcijańskiej, w *christiana* — czy objawienie chrześcijańskie jest wypełnieniem religii, w których czci się różne bóstwa, zaś w *catholica* — mówiąc najogólniej — o odniesienie Kościoła Chrystusowego czy chrześcijaństwa do innych religii i wyznań¹⁴.

A. Lang utrzymuje, że włączanie traktatów o istnieniu Boga czy uzasadnianiu religii do teologii fundamentalnej dokonywane było głównie ze względów pragmatycznych i dydaktycznych, gdyż te zagadnienia są bardzo przydatne dla teologii fundamentalnej w późniejszym wywodzie¹⁵. Wydaje się, że dokonywane to było również na podstawie tradycyjnej metodologii nauk, według której w miarę

¹¹ Tenże, Apologetyka, t. 1, jw., s. 43, 46, 152.

¹² H. Fries, Eine neue Fundamentaltheologie, *ThQ* 134 (1954), s. 468. Fries zarzuca Langowi m.in. to, że w swoim podręczniku pominął zagadnienie *demonstratio religiosa*. Lais (Probleme, jw., s. 15-16) popiera stanowisko Friesa odnośnie do rozważania traktatu *De religione* w ramach teologii fundamentalnej: „Wer die Existenz Gottes leugnet, lehnt damit auch seine Offenbarung ab. So hat die Religionsbegründung innerhalb der Fundamentaltheologie nicht nur ihr Recht, sondern in einem atheistisch verdunkelten Zeitalter auch eine indispensable Pflicht [...] Wir brauchen als Kernstück die methodisch rational vorgebende Fundamentaltheologie, welche die Glaubwürdigkeitsgegründet und als Apologetik auf derselben Ebene verteidigt; ihr vorgelagert muss eine Prä-Apologetik sein, welche den einschlägigen Bereich der Demonstratio religiosa umfasst; also fundamentaltheologisch bzw. apologetisch bedeutsame Argumente der Religionsphilosophie und Anthropologie unter Berücksichtigung der heute vielfältigen Beziehung zu den Naturwissenschaften”.

¹³ *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1-4, hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg – Basel – Wien 1985-1988.

¹⁴ *Filozofia religii*, Częstochowa 1989.

¹⁵ *Fundamentaltheologie*, Bd. 1, 3. Aufl. München 1962, s. 30 n.

możliwości należało u podstaw konkretnej dyscypliny naukowej unikać przyjmowania założeń. W świetle współczesnej, ogólnej metodologii nauk teologia fundamentalna nie musi wszystkiego uzasadniać, gdyż jej przedmiot rozrastałby się niepomiarowo i przestałby być jednolity. Może ona, co nie godzi w jej naukowość, przyjąć u podstaw określone założenia, przez co uwolni się od zagadnień ubocznych wobec jej głównego przedmiotu.

Wydaje się, że względy metodologiczne nakazują wyłączenie traktatu *De religione in genere* z przedmiotu teologii fundamentalnej, chyba że przyjmuje się inną jej koncepcję, co oczywiście jest możliwe. Nie może on być jednak całkowicie wykluczony z zakresu przedmiotu tej dyscypliny, lecz powinien być z nią skorelowany, co będzie przedmiotem ostatniej części tego opracowania.

2. Problem przynależności innych traktatów do przedmiotu teologii fundamentalnej

Omawiając zakres przedmiotu teologii fundamentalnej należy jeszcze zwrócić uwagę na niektóre sporne kwestie dotyczące przynależności do niego różnych traktatów. Otóż istnieją wśród autorów pewne różnice poglądów, gdy chodzi o przynależność do ścisłej teologii fundamentalnej zagadnienia istnienia Boga, teologicznej nauki o poznaniu, a ostatnio także antropologii i wiary. Zagadnienia te, z wyjątkiem antropologii, były najczęściej włączane do problematyki apologetycznej, na co wskazują prace choćby: P. Schanza, J. Mausbacha, G. Essera, a także niektóre podręczniki powojenne¹⁶, czy opracowania encyklopedyczne¹⁷. Niektórzy ze współczesnych autorów proponują, by przynajmniej niektóre z nich włączyć na nowo do teologii fundamentalnej.

A. Zagadnienie istnienia Boga

Pewne zróżnicowanie poglądów dotyczących przynależności do teologii fundamentalnej wymienionych zagadnień jest wielorako uwarunkowane. Gdy chodzi o problem istnienia Boga, to kwestia ta jest podnoszona na nowo w krajach, w których załamała się wiara w Boga osobowego — czy to pod wpływem propagandy ateistycznej, urzędowej laicyzacji życia, krzewienia tzw. światopoglądu naukowego, walki z religią (jak miało to miejsce w hitlerowskich Niemczech i krajach komunistycznych), czy też — materializmu praktycznego, konsumpcyjnego stylu życia, całkowitego naturalizmu i neoracjonalizmu, zeświecczenia świadomości ludzkiej. Należy więc wracać do zagadnień wyjściowych każdej teologii. Właśnie tam, gdzie zanikła wiara w osobowego Boga, tam siłą rzeczy niemożliwe jest osiągnięcie wiary w Jezusa Chrystusa. Ponieważ wiara w nad-

¹⁶ Por. S. Tromp, *De revelatione Christiana*, Ed. 6, Romae 1950, s. 23–68; J.H. Cavanaugh, *Evidence for our faith*, Ed. 2, Indiana 1952, s. 19–64; L. Lercher, jw., s. 1–10; A. Beni, *La vera religion*, Roma 1954.

¹⁷ T.W. Crafer, jw., s. 612–619.

przyrodzone Objawienie zakłada wiarę w transcendencję osobowego Boga, wielu autorów, jak: H. Lais, S. Tromp, T.W. Crafer, A. Beni, J. Cahill, H. Holstein, R. Panikkar, J.A. Sayés, G. Cardaropoli, A. Dartigues, A. Kolping, H. Waldenfels¹⁸ i inni, proponuje, by do teologii fundamentalnej włączyć traktat o istnieniu Boga, przy czym niektórzy z nich (S. Tromp, H. Lais, G. Crafer, A. Kolping, G. Cardaropoli) przedstawiają go tradycyjnie, inni (J. Cahill, H. Holstein, A. Beni, R. Panikkar, J.A. Sayés, A. Dartigues, H. Waldenfels) jako egzystencjalny warunek istnienia człowieka, a przede wszystkim ukazują Boga i Jego Objawienie jako odpowiedź na pytanie o sens ludzkiej egzystencji, co podkreśla wielu dzisiejszych teoretyków teologii.

Z drugiej strony postulat reintegracji tego zagadnienia w teologii fundamentalnej wynika z racji dydaktycznych. Wszędzie tam — chodzi o instytuty, kolegia i akademie teologiczne — gdzie nie prowadzi się odrębnych wykładów z teodycei czy filozofii Boga, te zagadnienia przydziela się ze względów pragmatycznych apologetyce (teologii fundamentalnej) jako dyscyplinie pogranicza.

B. Zagadnienie teologicznej nauki o poznaniu

Nie wszyscy teoretycy teologii fundamentalnej są zgodni co do tego, czy omawianie teologicznych źródeł poznania, a mianowicie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, Pisma św. i Tradycji, należy zaliczyć do teologii fundamentalnej. Zwolennikami włączenia traktatu *De locis theologicis* do przedmiotu tej dyscypliny są m.in.: A. Lang, M. Heinrichs, S. Tromp, L. Lercher, Cz.S. Bartnik i autorzy *Handbuch der Fundamentaltheologie*, którego ostatni tom poświęcony jest tej kwestii¹⁹. Stanowisko swoje uzasadniają tym, że celu i zadań dzisiejszej teologii fundamentalnej nie ogranicza się tylko do uzasadnienia podstaw wiary, ale ujmuje się je szerzej; między innymi teologii fundamentalnej stawia się zadanie zbudowania podstaw dla teologii i zasadniczo dlatego do przedmiotu włączają traktat *De locis theologicis* jako jej końcową część. Przy czym teologiczne zagadnienie poznania omawiają z punktu widzenia wiary²⁰.

¹⁸ H. Lais, Apologetik. LThK I, s. 724; S. Tromp, jw., s. 23–37; T.W. Crafer, jw., s. 613–619; A. Beni, Teologia fondamentale, Vol. 1, Roma 1980, s. 12–28; J. Cahill, Teologia fundamentalna naszych czasów, *Concilium* 6–10 (1969), s. 48; H. Holstein, La théologie fondamentale depuis 1945, *AnTh* 11: 1950, s. 134; R. Panikkar, Métathéologie ou théologie diacritique comme théologie fondamentale, *Concilium* 46 (1969), s. 40; J.A. Sayés, Cristologia al cristianesimo. Elementi di Teologia fondamentale alla luce del Vaticano II, Roma 1970, s. 688; A. Dartigues, La Révélation du sens au salut, Paris 1985, s. 288; A. Kolping, Fundamentaltheologie, jw., s. 64, 140; H. Waldenfels, O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj, Katowice 1993, s. 124–158.

¹⁹ M. Heinrichs, jw., s. 58, 454–524; L. Lercher, jw., s. 311–368; Cz. Bartnik, Kościół Jezusa Chrystusa, Wrocław 1982, s. 323–390; Handbuch, Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnis Lehre, Freiburg – Basel – Wien 1988.

²⁰ „In neuerer Zeit hat man aber die Aufgaben unserer Disziplin nicht mehr bloss auf die rein apologetischen Fragen beschränkt, die zur Rechtfertigung der Glaubenshaltung notwendig sind, sondern teilt ihr auch die Aufgabe zu, die grundlegenden Voraussetzungen für die dogmatische Arbeit der Theologie zu schaffen, und gliedert ihr deshalb den Traktat über die theologischen

C. Zagadnienia antropologiczne

Ponieważ w mentalności współczesnej coraz bardziej zmniejsza się rola racjonalizmu, a dowartościowane zostają elementy podmiotowe, stąd ze strony współczesnych kierunków filozoficznych płynie postulat ujmowania teologii fundamentalnej bardziej w kategoriach antropologicznych, zwłaszcza uwzględniania elementów podmiotowych w zakresie argumentacji. Taki też postulat płynie ze strony nauk o człowieku. Z tych racji wydaje się słuszne włączenie antropologii do naszej dyscypliny w jej części wprowadzającej, a także argumentacyjnej.

Podsumowując pierwszą część rozważań trzeba stwierdzić, że najczęściej zakres przedmiotu teologii fundamentalnej ujmowany jest w dwie tezy (*demonstrations*): chrystologiczną i eklezjologiczną, które jednak nie są ze sobą wewnętrznie związane, dlatego temu zagadnieniu należy poświęcić więcej uwagi.

II. PROBLEM ŁĄCZNOŚCI TEZ CHRYSOLOGICZNEJ I EKLEZJOLOGICZNEJ W PRZEDMIOCIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

To zagadnienie jest złożone i wielorako uwarunkowane. Z metodologicznego punktu widzenia jest ono ważne, gdy idzie o ustalenie zakresu przedmiotu teologii fundamentalnej, jego wewnętrznego ujednoczenia oraz stworzenia właściwych metod badawczych. W tej perspektywie omówi się w tym punkcie rozważań tradycyjne ujęcia zagadnienia łączności chrystologii z eklezjologią, a także zaprezentuje się inne zasady tego związku. Może to mieć znaczące konsekwencje dla budowy dojrzałej pod względem metodologicznym teologii fundamentalnej.

1. Tradycyjne ujęcia związków chrystologii z eklezjologią

Z punktu widzenia systematyki przedmiotu teologii fundamentalnej, obejmującego tezę chrystologiczną i eklezjologiczną, trzeba powiedzieć jasno, że dotychczas brak było między nimi wewnętrznej jedności. Związek chrystologii z eklezjologią i eklezjologii z chrystologią był dość luźny lub tylko przyczynowy, (czyli że Jezus Chrystus założył Kościół, był przyczyną jego zaistnienia). Według niemal wszystkich eklezjologów katolickich Jezus założył Kościół, aby ten był stróżem i przekazicielem Objawienia Bożego. Było to dość uproszczone widzenie, ale częściowo zrozumiałe w kontekście tradycyjnej apologetyki²¹.

Erkenntnisquellen («De locis theologicis») als abschliessenden Teil an. Mit dieser Untersuchung greift die FTh über die Zielsetzung der «Apologetik» hinaus, die sich auf jene Fragen beschränkt hat, die den Nichtgläubigen gegenüber zur Rechtfertigung des Glaubens notwendig sind. Die theologischen Erkenntnisprobleme können nur vom Glauben aus behandelt und gelöst werden" (A. L a n g, Fundamentalthologie, s. 30n.).

²¹ M. R u s e c k i, Wiarygodność chrześcijaństwa, T. 1: Z teorii teologii fundamentalnej, Lublin 1994, s. 218–229.

Objawienie w tradycyjnej apologetyce było ujmowane intelektualistycznie i noetycznie. Depozyt Objawienia to zespół prawd wiary. Konsekwentnie w eklezjologii eksponowano, że podmiotem strzeżenia i przekazu tego depozytu był głównie Urząd Nauczycielski Kościoła, wyposażony w charyzmat nieomyślności, dzięki czemu przekaz Objawienia dokonuje się w sposób nieomyślny. W tej optyce łączność tych tez była ujmowana względnie poprawnie, ale było to ujęcie zbyt jednostronne, gdyż dziś inaczej ujmuje się i Objawienie, i Kościół.

Trzeba wspomnieć, że w krajach romańskich, w których przedmiot teologii fundamentalnej ujmuje się jako wiarygodność Objawienia Bożego, eklezjologia właściwie nie wchodzi w zakres przedmiotu tej dyscypliny. Jawi się ona jakby niekoniecznie ściśle związana z teologią fundamentalną (choć z tym twierdzeniem mało kto się zgadza). Być może jest to wynikiem uprawiania tzw. teologii traktatowej, w której eklezjologia była odrębnym traktatem teologicznym. Po *De Trinitate*, *De Deo Creatore*, *De Christo legato et redemptore*, a przed *De gratia* i *De novissimis* znajdował się traktat *De Ecclesia*. Przy takim uprawianiu teologii łączność poszczególnych traktatów uzasadniano w sposób ogólny, zwykle dedukcyjny. Każdy z nich na swój sposób był uważany za autonomiczny. Faktycznie mało dbano o ich rzeczowe i wewnętrzne powiązanie (dotyczy to i eklezjologii). Ubocznie, siłą rzeczy, występowały między nimi powiązania, ale jakby ich nie eksponowano wyraźnie, istniały jak gdyby akcydentalnie.

Eklezję widziano jedynie w funkcji stróża, nieomyślnego interpretatora Objawienia (nauki) Jezusa Chrystusa. Takie wąskie podejście do tego zagadnienia było głównie uwarunkowane różnymi prądami epoki nowożytnej, które najogólniej mówiąc albo kwestionowały osobę Jezusa Chrystusa i Kościoła, albo nie widziały między nimi żadnego związku przyczynowego, albo wskazywały jedynie na związek luźny i przypadkowy²².

Niektórzy autorzy zdawali sobie sprawę z niewystarczalności związku chrystologii z eklezjologią jako zbyt zewnętrznego, mało wewnętrznie powiązanego. Na tej między innymi podstawie G. Bardy twierdzi, że traktat o Kościele z punktu widzenia systematyki przedmiotu teologii fundamentalnej jest najmniej dopracowany. Przedmiot apologetyki czy teologii fundamentalnej, tak w zakresie faktu chrystologicznego jak i eklezjologicznego, nie kształtował się pod wpływem systemowej refleksji nad tymi faktami, lecz był tworzony dość przypadkowo i w sposób doraźny, w miarę jak powstawały jakieś zarzuty kontestujące prawdy związane z podstawami chrześcijaństwa. W wyniku tego przedmiot teologii fundamentalnej (w obydwu jego członach) nie był wewnętrznie zwarty i koherentny ani ujmowany w jednolitych kategoriach.

Wymowną ilustrację tego stanu rzeczy stanowi fakt, że aż dotąd w chrystologii i eklezjologii stosowane są całkowicie inne metody badawcze, tak jakby były to traktaty całkowicie od siebie odrębne i niemające ze sobą nic wspólnego. Z metodologicznego punktu widzenia rzeczą wręcz pilną wydaje się być kwestia ujednolicenia obydwu członów przedmiotu oraz ich ściśle powiązanie ze sobą. Wobec tych pilnych zapotrzebowań przykre wydaje się stwierdzenie, że tylko nieliczni autorzy poświęcają tym zagadnieniom nieco uwagi.

²² M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 15–39.

Chlubnym wyjątkiem pod tym względem jest ks. W. Kwiatkowski, twórca apologetyki totalnej i założyciel Warszawskiej Szkoły Apologetycznej, o którym już mówiono w tym opracowaniu. Zdając sobie sprawę z zasygnalizowanych wyżej problemów podjął on próbę implikatywnego połączenia dwóch faktów wchodzących w zakres przedmiotu apologetyki na podstawie faktu chrystologicznego. W religijnej świadomości Jezusa wyróżnia dwojakiemu rodzaju świadomość: genetyczną, dotyczącą Jego synostwa Bożego, i mesjańską (funkcyjną), która odnosi się do misji, jaką miał spełniać i faktycznie realizował. Pierwsza z nich jest podstawą Jego roszczeń indywidualnych, druga społecznych (eklezyjalnych). Oba rodzaje świadomościowych roszczeń Jezusa właściwie stanowią tylko dwa aspekty jednej i tej samej idei chrystokratycznej. W niej to właśnie Kwiatkowski próbuje scalić przedmiot apologetyki, którym jest zagadnienie religijnej świadomości Jezusa z Nazaretu²³.

Rozwijając tę ideę autor ten słusznie stwierdza, że już w życiu Jezusa zawiera się w jakimś sensie życie Kościoła, a Kościół staje się w pewnym znaczeniu przedłużeniem ziemskiego życia Jezusa. Na tym związku bazuje także swoista świadomość społeczna (kościelna) chrześcijaństwa (strona oddolna implikowana przez stronę odgórną działalności Jezusa) przyjęta od Chrystusa i mająca analogiczną strukturę, jak Jego indywidualna świadomość. Z tego też względu Kościół jest przedmiotem szczególnych zainteresowań apologetyki czy teologii fundamentalnej.

Powyższe rozwiązanie proponowane przez ks. Kwiatkowskiego dobrze wiązało obydwie traktaty wchodzące w zakres przedmiotu apologetyki, ale było opracowane na podstawie tradycyjnych poglądów psychologicznych, których dziś się raczej nie przyjmuje.

Wątpliwości budzi też stwierdzenie, że Kościół jest w pewnym sensie przedłużeniem ziemskiego życia Jezusa, gdyż misja i działalność Kościoła obejmuje także wydarzenia paschalne, czyli *par excellence* zbawcze. Sama zaś idea łączenia chrystologii z eklezjologią na zasadzie implikacji wewnętrznej jest jak najbardziej słuszna, perspektywiczna i inspirująca do dalszych badań. Na marginesie jego propozycji można wspomnieć, że jemu samemu nie udało się dokonać praktycznego ujednoczenia przedmiotu apologetyki, o czym może świadczyć i fakt stosowania innych metod w zakresie faktu chrystologicznego i eklezjologicznego, ale sama intuicja i wstępne dokonania zasługują na najwyższe uznanie. W wytyczonym przez niego kierunku, czyli ścisłego powiązania chrystologii z eklezjologią, powinny iść dalsze badania.

Wspomniałem już, że obecnie mało autorów zajmuje się tą kwestią. Współcześnie pod wpływem różnorodnych przyczyn (rozwój nauk biblijnych, patrystycznych, historycznych, ekumenicznych, teologicznych o Kościele) eklezjologia znalazła się niejako w centrum uwagi, zwłaszcza po *Vaticanum II*. Dokonały się liczne zmiany poglądów na Kościół. Dziś Kościół ujmuje się niemal powszechnie jako rzeczywistość teandryczną, Bosko-ludzka, do poznania której potrzebna jest także wiara, w odróżnieniu od patrzenia tradycyjnego, w którym preferowano poznanie czysto

²³ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961³; tenże, *Apologetyka naukowa w obliczu uchwał Soboru Watykańskiego II*, *RTK* 14: 1967, z. 2, s. 5–16; tenże, *Przedmiot apologetyki naukowej*, *CT* 30: 1959, s. 10–19.

racjonalne. Uwypukla się bogatą rzeczywistość Kościoła, którą opisuje się w wielu pojęciach, obrazach, symbolach, figurach, by w ten sposób przybliżyć *mysterium Ecclesiae*. Zaczyna się mówić o wielu koncepcjach czy ujęciach Kościoła, choć nie ma to jeszcze przekładu na pluralizm eklezjologicznych koncepcji, paralelnych do różnorodnych ujęć faktu chrystologicznego. Dodać należy, że przedmiot teologii fundamentalnej w zakresie faktu chrystologicznego, zwłaszcza gdy idzie o koncepcje Objawienia, ujmowany jest już częściowo w różnych kategoriach.

Ponadto wskazuje się, że Kościół jest też rzeczywistością objawioną i stanowi część rzeczywistości Objawienia, zawartą w zbawczym planie Boga, zwiastowaną w zapowiedziach starotestamentalnych i zrealizowanych przez Jezusa Chrystusa. Kościół stanowi też ostatni etap historii zbawienia, obejmujący czasy od Zmartwychwstania do Paruzji. Całe życie Jezusa Chrystusa zmierzało do tego, by Kościół rzeczywiście zaistniał i nie tylko strzegł Objawienia, ale by głosił Dobrą Nowinę i aktualizował wszystkie wydarzenia objawieniowo-zbawcze, aby wszyscy ludzie mieli dostęp do zbawienia dzięki Chrystusowi permanentnie obecnemu właśnie w Kościele.

To nowe teologiczne spojrzenie na Kościół (chrześcijaństwo) całkowicie obala poglądy, że mógł on powstać pod wpływem mitów, zapożyczeń z innych religii, anonimowych procesów ekonomiczno-społeczno-politycznych, czy że też był tworem anonimowych gmin chrześcijańskich (skąd one pochodziły i dlaczego powstały?). Kościół należy do integralnych dzieł Chrystusa, tak jak objawienie w Nim i przez Niego dokonane oraz dzieło zbawienia. Dlatego nie można mówić o Jezusie Chrystusie jako Objawicielu i Zbawicielu, negując Jego dzieła, do których należy też Kościół, tak jak nie można mówić o Kościele bez Chrystusa.

W perspektywie dotychczasowych poglądów i najnowszych osiągnięć badawczych, o czym wspomniano, można się pokusić o propozycje nowych rozwiązań problemu łączności tez chrystologicznej i eklezjologicznej w przedmiocie teologii fundamentalnej.

2. Zasady wewnętrznego związku tez chrystologicznej i eklezjologicznej (niektóre propozycje nowych rozwiązań)

Biorąc pod uwagę dotychczasowe rozważania można stwierdzić, że w sensie ogólnym stwarzają one podstawę do ujednoczenia przedmiotu teologii fundamentalnej, zarówno w zakresie faktu chrystologicznego, jak i eklezjologicznego, choć droga do tego jest jeszcze daleka, gdyż — jak wspomniano — brak jeszcze szerszej refleksji nad tymi zagadnieniami w aspekcie metodologicznym. W tym miejscu chodzi o wskazanie na możliwość ujmowania w jednolitych kategoriach językowych faktu chrystologicznego i eklezjologicznego.

Jeśli we współczesnej teologii fundamentalnej można wyróżnić kilka koncepcji Objawienia, to paralelnie trzeba szukać odpowiedniego dla nich pojęcia wiarygodności i ujęcia całego przedmiotu w jednolitych kategoriach²⁴. Ten trud trzeba podjąć dla dobra uprawianej przez nas nauki. Spośród kilku możliwych propozycji

²⁴ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, jw., s. 87–112, 185–199.

tytułem egzemplifikacji omówi się trzy, jak się wydaje najbardziej typowe, mające największe szanse powszechnego uznania i dalszego dopracowania. Są to: personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej, historiozbawcza i symbolowa, które mogą spełniać wyżej wymienione postulaty. W tych ilustratywnych koncepcjach ujednolicenia przedmiotu teologii fundamentalnej skupimy się na ujmowaniu Kościoła w tych kategoriach, które wskażą wyraźnie na łączność Kościoła z Chrystusem, a zarazem Chrystusa z Kościołem.

A. Zasada personalistyczna

Coraz więcej zwolenników zyskuje sobie personalistyczna koncepcja Kościoła. Wprawdzie nie została ona jeszcze w pełni opracowana, ale zasadnicze jej zręby zostały wyraźnie określone. Jej przedstawicielami są: J.A. Möhler, Ch. Journet, P. Teilhard de Chardin, H. Urs von Balthasar, J. Maritain, Cz.S. Bartnik, M. Rusecki.

Kościół nie można ujmować tylko na płaszczyźnie rzeczowej — na co wskazywali: H. Küng, E. Schillebeeckx, K. Rahner — jako narzędzia zbawienia dla świata, ale należy podkreślać jego aspekt osobowy (podmiotowy) — Kościół jako zbiorowość osób, „jedna osoba w wielu osobach” (H. Mühlen). Ujęcie personalistyczne — według Cz.S. Bartnika — łączy w sobie „płaszczyznę teoretyczną i praktyczną oraz przedmiotową i podmiotową”. Kościół jest społecznością osób, którą współtworzą: Bóg Ojciec, Wcielony Syn Boży, czyli Jezus Chrystus, i Duch Święty oraz zbiorowość osób wierzących, przy czym każdy członek Kościoła jest w indywidualnej i realnej relacji do osoby Chrystusa i Jego dzieła (wymiar wertykalny) oraz nawiązuje więzi z innymi osobami ludzkimi (wymiar horyzontalny). Wzorem relacji członków Kościoła między sobą jest jedność osób w Trójcy, czyli komunია Osób Jednego Boga. Pojedyncza osoba, pozostająca w łączności z osobami Boskimi, nie stanowi jeszcze Kościoła we właściwym znaczeniu; dopiero społeczność osób — pewnego rodzaju „podmiotowość społeczna o strukturze religijnej”, spełniająca te warunki, może być określana mianem Kościoła. Właściwie Kościół nie istnieje poza osobami. Realizacja i uobecnienie Kościoła dokonuje się tylko w osobach, w odniesieniu do osób ludzkich i Boskich. W centrum Kościoła stoi Chrystus jako jego zwornik, jako zasada społeczności religijnej, wzór ukierunkowania ku Bogu-Ojcu w Duchu Świętym, i przykład relacji do człowieka. Zadaniem Kościoła jest przekazywanie Bożego zbawienia ludziom, a polega ono na zjednoczeniu się z Bogiem — Pełnią Osoby. Kościół jest rodzajem pewnej personalizacji zbawczej ludzkości poprzez Jezusa Chrystusa, przy czym elementy instytucjonalne i przedmiotowe grają rolę pewnego nośnika i tworzywa w perspektywie zbawczej²⁵, służącej człowiekowi. Pośrednio przybierają także one personalistyczny wymiar.

²⁵ J. Maritain, *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*, Paris 1970; Cz. Bartnik, jw., s. 57n.; tenże, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994; M. Rusecki, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce*, red. M. Rusecki, Pelplin – Lublin 1994, s. 146–156; H.J. Gagey, *La Bible, parole adressée*, Paris 2000.

Personalistyczny charakter ujawnia się już w Chrystusowych inicjatywach eklezjotwórczych. Analogicznie jak w Osobie Jezusa Chrystusa dokonywała się pełnia Objawienia i zbawienia poprzez Jego słowo i dzieła, tak też można powiedzieć o powodowaniu powstawania Kościoła. On, jako Wcielone Słowo, słowem powołuje Apostołów i uczniów do wspólnoty z sobą, odpuszcza grzechy, ustanawia Eucharystię, kapłaństwo, czyni cuda, nadaje urzędy, posługi Kolegium Dwunastu oraz Piotrowi. Jego Boskie słowo, utożsamiające się z Nim samym, jest też słowem-mocą, słowem-energią, słowem-aktem; w nim wypowiada się Jezus, dlatego skutki tego słowa w zakresie eklezjogenezy są wspólnototwórcze i osobotwórcze, gdy z wiarą to słowo jest przyjmowane. Pełni więc funkcję na wskroś interpersonalną i eklezjotwórczą zarazem.

Do tworzenia Kościoła o charakterze wspólnoty interpersonalnej przyczyniły się czyny Jezusa. Świadome działanie zmierzające do określonego celu jest zawsze aktem osoby, a nie zbiegiem nieokreślonych sił, jakiejś anonimowej twórczości bliżej nieokreślonych grup. Do dzieł ściśle eklezjotwórczych trzeba zaliczyć osobową dobrowolną ofiarę Jezusa na krzyżu, zmartwychwstanie i chrystofanie oraz zesłanie Ducha Świętego. W wyniku przyjęcia w wierze tych dzieł powstał Kościół. Nauczanie i działanie Jezusa wyraźnie zmierzało do tego, by Jego dzieło przyczyniło się do powstania wiary uczniów (podstawa Kościoła) i by byli oni świadkami Jego Osoby i posłannictwa po krańce ziemi. Podmiot tego przekazu jest też osobowy. Idąc dalej można stwierdzić, że Kościół jako osobowa wspólnota Boga z ludźmi w sposób personalny urzeczywistnia się, głosząc Słowo adresowane do człowieka i sprawując sakramenty święte, rozumiane jako znaki interpersonalnego spotkania osobowego Boga z osobą ludzką, w którym realizuje się personalna przemiana, rozwój człowieka oraz permanentne, dynamiczne stawanie się Kościoła w czasie (permanentna personalna eklezjogeneza).

B. Zasada historiozbawcza

Od czasu II Soboru Watykańskiego w sposób wyraźny zaczyna się rozwijać historiozbawcza koncepcja Kościoła, nie jest ona jednak jednolicie rozumiana. Głównymi jej przedstawicielami są: W. Kasper, J. Ratzinger, O. Cullmann, H. de Lubac, R. Fisichella, A. Beni, S. Pié-Ninot, J.A. Sayés, Cz.S. Bartnik, A. Kubiś, R. Łukaszuk. Najczęściej Kościół ujmuje się jako historię zbawienia, rzeczywistość współrozciągłą do historii uniwersalnej. W tym znaczeniu — za św. Justynem, św. Ireneuszem i św. Augustynem — mówi się o Kościele istniejącym od początku świata, czy *ab Abel*. Kościół Jezusa byłby osadzony w całości stworzenia i w całym rodzaju ludzkim. Rozwijałby się w dziejach według zbawczego planu Boga, jako że preegzystował w planie Bożym i był niejako zakodowany w logice stworzenia. Historia zbawienia na etapie starotestamentalnym zmierzała ku Chrystusowi, który jest pełnią czasu, historii, zbawienia. W Nim i przez Niego zaistniał ostatecznie Kościół jako środowisko zbawienia. Kościół jest ostatnim etapem historii zbawienia, dążącej do wypełnienia się w Eschatonie. Kościół jest miejscem historycznego procesu zbawienia ludzkości²⁶.

²⁶ J.C. Groot, Nowa definicja Kościoła, w: Nowy obraz Kościoła, red. B. Lambert,

Kościół nie tylko wchodzi w strukturę historii zbawienia i współtworzy ją, ale również przyczynia się do jej realizacji i urzeczywistniania w czasie i przestrzeni. Głosząc słowo Boże, z którym związana jest łaska Boża, czy sprawując sakramenty święte, Kościół sprawia, że życie nadprzyrodzone uhistorycznia się w człowieku i we wspólnocie, która je przyjmuje. Zjednoczenie z Bogiem, czyli zbawienie, już zaczyna się realizować w historii w Kościele i przez Kościół. Obecność Boga działającego i zbawiającego w Kościele ujawnia się także na wiele innych sposobów, np. w modlitwie, dziełach miłości, miłosierdzia. W ten sposób proces zbawienia przybiera realne kształty, a historia celowościowo ukierunkowuje się na finalne wypełnienie się w Eschatonie, co ją w sposób zasadniczy usensownia.

C. Zasada symbolowa

W naszych czasach symbolową koncepcję Kościoła zaczął rozwijać A. Dulles. W rzeczywistości częściej mówi on o sakramentalnym modelu Kościoła, ale ów model bliższy jest kategorii symbolu niż sakramentu i znaku, gdyż w jego poglądach symbolowa teologia Objawienia w sposób wyraźny rzutuje na eklezjologię²⁷. Wiele elementów takiego myślenia można znaleźć u O. Semmelrotha, K. Rahnera, E. Schillebeeckxa, L. Boffa, M. Eliadego i M. Ruseckiego. W tym momencie trzeba odróżnić rozumienie symbolu w znaczeniu greckim (od: *sym* — *ballein*) łączącego w sobie dwie części tego samego przedmiotu stanowiącego jedną całość, jako znak rozpoznawczy niosącego orędzie wobec posiadającego drugą jego część. Nie o taki naturalny symbol tu chodzi. Nie chodzi tu też o symboliczne odniesienie jakiegoś przedmiotu, rzeczy, która odnosiłaby się do jakiejś idei i w sposób symboliczny ją wyrażała, np. gołąbek — pokój.

W symbolowej koncepcji Chrystus jest epifanią Boga, Kościół zaś chrystofanią. Chrystofanijny charakter Kościoła najlepiej oddaje kategoria sakramentu i symbolu, która uwidacznia to, co widzialne, empiryczne, doświadczalne, czasowe, ludzkie i historyczne, dziejowe oraz to, co niewidzialne, ponadhistoryczne, ponaddziejowe, transtemporalne, czyli Chrystusa uwielbionego, złączonego w nowy sposób ze wspólnotą wierzących²⁸.

Idzie o to, że symbol teologiczny spaja ze sobą dwa heterogenne strukturalne elementy. W odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa oznacza to, że łączy On w sobie element ludzki i Boski. Takie rozumienie symbolu będzie się mieć na uwadze w odniesieniu do Kościoła. Symbolowe rozumienie Kościoła wyraża się w działaniu Kościoła, zarówno w głoszeniu Dobrej Nowiny, jak i sprawowaniu sakramentów. Ludzki wyraz słowa Bożego oznajmia je i objawieniowo-zbawczo

Warszawa 1968, s. 13–24; Cz. Bartnik, jw., s. 86–99; B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, Poznań 1981; J.M.R. Tillerd, *L'Eglise de Dieu dans le dessein de Dieu, Irenikon* 58: 1985, s. 21–53; J. Ratzinger, *La destinée de Jésus et l'Eglise*, w: *L'Eglise aujourd'hui*, Paris 1967, s. 31–49; A. Kubiś, *Chrystologia i eklezjologia w wykładzie teologii fundamentalnej*, *ACr* 10: 1978, s. 211–272; A. de Bovis, *Die Kirche als Sakrament*, Aschaffenburg 1962.

²⁷ A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1974.

²⁸ Tamże, s. 171–173.

realizuje. Sakramenty są tego wyrazem, czyli w nich spaja się rzeczywistość Boska, nadprzyrodzona i ludzka, przedmiotowa, historyczna. Gdy człowiek spotyka się w sakramentach z Bogiem, zostaje symbolizowany.

W eksplanacji symbolowej koncepcji Kościoła można pójść dalej, wychodząc z prostego stwierdzenia, że Chrystus jest nie tylko obecny w Kościele, ale także go współtworzy; bez tego związku, ścisłego zespolenia Chrystusa ze wspólnotą wiernych, nie byłoby Kościoła. Jest on złożonym bytem na wzór Jezusa Chrystusa, który jako Bóg-Człowiek łączył w jednej Osobie dwie natury: Boską i ludzką. Te podstawowe elementy konstytuujące Kościół są heterogenne: jeden, gdy chcemy do wyrażenia Kościoła zastosować kategorię symbolu — jest naturalny, symbolizujący, tworzony przez wspólnotę wierzących, zjednoczoną ze sobą licznymi więzami, drugi — nadprzyrodzony, Boski, symbolizowany, nadający tej wspólnotcie nowy byt, nową jakość ontyczną i egzystencjalną. Kościół jako symbol jest bytem trwałym, ponieważ będzie istniał aż do skończenia świata; chodzi o Kościół jako Kościół powszechny, a nie lokalny. „Nietrwałość Kościoła”, jego zanikanie, odnosić się może tylko do poszczególnych wierzących czy określonych grup społecznych, które tracą więź ze wspólnotą eklezjalną i Chrystusem.

Współtworzenie Kościoła przez Chrystusa oznacza też, że wspólnota wiernych jest przez Niego przenikana, symbolizowana, dlatego dokonuje się w niej ciągły proces personalizacji, socjologizacji i symbolizacji. Kościół jako symbol to komunika elementu symbolizującego z elementem symbolizowanym. To symbol zjednoczenia osobowego, to nowy byt personalny²⁹. Współtworzenie Kościoła rozpoczęło się wtedy, gdy nadprzyrodzone życie przyniesione przez Chrystusa zaczęło przenikać do wspólnoty i ją tworzyć. Mogło to już nastąpić podczas ziemskiego życia Chrystusa, kiedy Jezus tworzył pewne zręby organizacyjne elementu symbolizującego, ale w pełni miało miejsce po dokonaniu zbawienia (męka, śmierć krzyżowa, zmartwychwstanie). Proces symbolizacji wspólnoty wierzących trwa nadal. Im bardziej jest ona przenikana przez życie Boskie, tym bardziej staje się symbolem, symbolem pełniejszym, silniejszym, czytelniejszym, i przeciwnie — im mniej, tym jest słabsza, mniej czytelna.

Hierarchia w Kościele-symbolu służy z jednej strony do kształtowania, organizowania i jednoczenia elementu symbolizującego, a z drugiej poprzez posługę nauczania, udzielania sakramentów i sprawowania liturgii, aktualizując wydarzenia zbawcze, powoduje sakramentalne jednoczenie elementu symbolizującego z symbolizowanym.

Podsumowując ten etap rozważań należy stwierdzić, że przedstawione tu trzy zasady wewnętrznej organizacji przedmiotu teologii fundamentalnej stwarzają możliwość połączenia chrystologii z eklezjologią (i odwrotnie). Daje to szansę ujmowania całego przedmiotu naszej dyscypliny w jednolitych kategoriach. Dzięki temu można stosować te same lub zbliżone metody badawcze oraz znacznie przybliżyć się do realizacji celu.

²⁹ T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris 1977; L.M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979; M. Rusecki, Cud jako znak i symbol, *RTK* 28: 1981, z. 2, s. 79–95; tenże, Pojęcie symbolu religijnego a możliwość zastosowania go w teologii, *Studia Paradayskie* 4: 1994, s. 89–130; tenże, O pojęciu znaku religijnego, *Studia Semiotyczne* 19–20: 1994, s. 257–279; tenże, Cud w chrześcijaństwie, Lublin 1996, s. 335–504.

III. PROBLEM PRZYNALEŻNOŚCI TEOLOGII RELIGII DO PRZEDMIOTU TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W pierwszej części niniejszego opracowania omówiono problem przynależności rozważań o religii (*De religione in genere*) do przedmiotu teologii fundamentalnej. Wyłoniła się trudność polegająca na tym, że propozycje trójczęściowego ujmowania przedmiotu teologii fundamentalnej zdeaktualizowały się wskutek rozwoju nauk religioznawczych, zaś w modelu dwuczęściowym na ogół pomijane jest teologiczne spojrzenie na fenomen religii. Trudność ta domaga się rozwiązania. Zanim zostanie ono zarysowane, będą ukazane propozycje tradycyjne.

1. Tradycyjne rozwiązania

Sposób postrzegania w tradycyjnej apologetyce religii w ogóle, w tym religii pozachrześcijańskich, był uwarunkowany nie tylko powstaniem religioznawstwa (2. poł. XIX w.), lecz także wcześniejszymi czynnikami, które wpłynęły na jego kształt.

Już w Oświeceniu, w którym dominował skrajny racjonalizm, naturalizm i empiryzm, powstała koncepcja religii naturalnej³⁰. Sądzono, że jak każdą rzecz naturalną można badać i poznawać tego samego typu metodami empirycznymi i wyłącznie racjonalnymi, tak samo i religię. Wynikiem takiego podejścia do religii było jednakowe traktowanie wszystkich religii. Ostatecznie w wyniku analiz porównawczych prowadzonych w ramach nauk religioznawczych ustalano podobieństwa i różnice zachodzące między poszczególnymi religiami oraz próbowano ukazać genetyczną zależność między nimi. Traktowane na tej samej płaszczyźnie chrześcijaństwo jawiło się bardzo często jako kompilacja różnych religii i wyłącznie na tej podstawie mogło uchodzić za religię oryginalną i wyjątkową. Innymi słowy — poznanie czysto naturalne miało rozstrzygać kwestie natury religijnej, a więc objawieniowej i zbawczej.

Odpowiadało to w owym czasie, a nawet i współcześnie, różnym ideologiom ateistycznym i wrogim chrześcijaństwu, w których formułowano niedorzeczne tezy na przykład o ateistycznych religiach, redukcjonistycznych teoriach religii, gdzie abstrahowano od przedmiotu wiary, często negując możliwość istnienia Boga. Powstawał więc swoistego rodzaju paradoks, który w istocie jest nie do przyjęcia w świetle chociażby najprostszej definicji religii jako związku człowieka z Bogiem.

W tradycyjnej apologetyce przyjmowano, że ostateczne określanie oraz wyjaśnianie istoty religii i jej pochodzenia dokonywane jest przez filozofię religii. Czyniła to dzięki hipotezie ujmowanej w pojęcie *homo religiosus*. Hipoteza ta głosiła, że religia jako taka wyplływa z natury człowieka, czyli że jest czymś naturalnym. Niekiedy religie pozachrześcijańskie uznawane za naturalne odróż-

³⁰ M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 235–265; tenże, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 20–33, 152–163, 225–228, 239–246; S. Piè-Ninot, *Tratado*, s. 99–106; G. Lanczkowski, *Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte*, w: *Handbuch*, Bd. 1, s. 19–33.

niano od religii chrześcijańskiej, która jako jedyna uchodziła za nadprzyrodzoną i zbawczą. Oczywiście takie podejście deprecjonowało religie pozachrześcijańskie jako rzeczywistości niezbawcze. Ponadto nie była prowadzona teologiczna refleksja nad fenomenem religii (choć korzeniami sięga ona starożytności), a jedynie filozoficzna, która nie dosięgając przedmiotu religii nie może ostatecznie określać ani jej istoty, ani genezy.

2. Propozycja włączenia teologii religii do przedmiotu teologii fundamentalnej

W celu uniknięcia tych paradoksów, które w literaturze przedmiotu jeszcze niestety istnieją, a także z myślą o synchronizacji naukowych badań nad religią z przedmiotem teologii fundamentalnej, zainicjowałem w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego koncepcję religiologii jako całokształtu badań nad religią. W jej zakres wchodzi religioznawstwo, filozofia religii i teologia religii. Ta koncepcja jest coraz szerzej przyjmowana.

Badania religii od strony religioznawczej są — w moim przekonaniu — i potrzebne, i bardzo pomocne w deskryptywnej charakterystyce religii. Nie wartościując poszczególnych nauk religioznawczych, których badania — jeśli są rzeczowe i nieuwarunkowane ideologicznie — są cenne także dla teologii fundamentalnej, należy stwierdzić, że kilka z nich oddało naszej dyscyplinie wiele znamienych przysług, które w sposób niemal empiryczny potwierdzają jej punkt wyjścia lub określone wnioski. Nauki religioznawcze muszą jednak przestrzegać swych metodologicznych kompetencji, do których nie należy — bo nie może — określanie istoty i genezy religii.

Stoję też na stanowisku, że ostatecznie istotę, a zwłaszcza genezę religii wyjaśnia nie filozofia religii, lecz teologia religii, która ją bada w świetle Objawienia Bożego. Historia i etnologia religii stwierdzają, że religie u swych podstaw odwołują się do jakiegoś objawienia leżącego u ich źródeł, co należy brać poważnie, choćby chodziło tylko o sferę roszczeniową. Konieczność teologii religii do badań nad religią wynika stąd, że właśnie dopiero w świetle Objawienia Bożego można ostatecznie wyjaśnić wiele kwestii związanych głównie z genezą religii, ale także w jakimś stopniu i z jej istotą (czyli także pojęciem, definicją), oraz cały szereg innych szczegółowych kwestii³¹. To właśnie ona powinna być odpowiednio włączana do przedmiotu teologii fundamentalnej, o czym dalej.

Wprawdzie w laickich kręgach myślowych teologii religii odmawia się statusu dyscypliny naukowej, ale odnosi się to i do całej teologii. Jest to jednak inne zagadnienie. Teologia religii jako samodzielna dyscyplina religioznawcza, do której ją zaliczamy, zaczęła się rozwijać po II wojnie światowej. Jednak jej korzenie tkwią w Piśmie św. i Tradycji, które stanowią zresztą niezbędne źródło do jej uprawiania. Elementy teologii religii dość wyraźnie występują już u Justyna, Ireneusza,

³¹ M. R u s e c k i, *Istota, jw.*, s. 37–44; G. T h i l s, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 40–58; P. R o s s a n o, *Christliche Theologie und Religionen ein Problem unserer Zeit*, w: *Probleme und Aspekte*, s. 347–362; M. R u s e c k i, *Religioznawstwo czy religiologia?*, *HD* 56: 1987, nr 2, s. 107–116.

Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Bazylego Wielkiego, Augustyna i innych.

Współcześnie ukształtowały się dwie zasadnicze koncepcje teologii religii³². W znaczeniu węższym oznacza ona refleksję nad zbawczą funkcją religii konkretnej, religii w świetle normatywnych dokumentów pochodzących ze znanego w niej objawienia. Należy już w tym miejscu zaznaczyć, że do tej pory przeprowadzono zbyt mało badań pod tym względem, gdyż nie ustalono dotąd jasnych i jednoznacznych kryteriów wiarygodności tych objawień. W znaczeniu szerszym teologia religii jest refleksją nad religiami, dokonywaną w świetle objawienia chrześcijańskiego, rozumianego szeroko jako objawienie staro- i nowotestamentalne. Te badania są w stadium początkowym, ale dają szerszą perspektywę spojrzenia na relację chrześcijaństwa do innych religii oraz pozwalają na doprecyzowanie pojęcia istoty religii (jako osobowej więzi człowieka z Bogiem), a zwłaszcza zagadnienia jej genezy.

Teologia religii jako zwieńczenie religioznawstwa powinna być włączana do przedmiotu teologii fundamentalnej. Ma ona bowiem dostęp do przedmiotu religii, jakiego nie mają dyscypliny religioznawcze ani filozofia religii³³. W świetle Objawienia akceptowanego w wierze bliżej określa przedmiot religii, którym jest Bóg stwórcy, Bóg będący miłością, wzywający człowieka do zbawczego dialogu i uczestnictwa w życiu Bożym. Takie pojęcie Boga, Boga Objawienia i Zbawiciela, jest o wiele bogatsze od Absolutu filozofów. Dzięki temu możliwe jest pełniejsze ujęcie istoty religii jako osobowej więzi człowieka z Bogiem. Rozróżniając etapy i formy Objawienia, z których najbardziej pierwotnym i uniwersalnym jest objawienie Boga przez stworzenia i w stworzeniach, teologia religii wywodzi genezę każdej religii z Objawienia (tzw. objawieniowa teoria genezy religii). W jej świetle religie nie są więc wymysłem człowieka, jego tworem, czymś naturalnym i niezabawczym, ale wyrastają z Bożego Objawienia, które w niektórych przejawach jest dostępne dla wszystkich ludzi i wyznawców religii pozachrześcijańskich, dzięki czemu są one też religiami zbawczymi. W tej perspektywie następuje z jednej strony dowartościowanie tychże religii, a z drugiej uwypuklenie wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa motywowanego tym, że wywodzi się ono z pełni Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie, trwającego w Jego Kościele³⁴.

W ten oto sposób przedmiot teologii fundamentalnej jawiłby się jako spójny i jednocześnie obejmujący trzy klasyczne faktory, przy czym nie w kolejności

³² G. Thijs, *iw.*, s. 50–58; Z. Zdybicka, *Religia i człowiek*, Lublin 1977, s. 114n.

³³ M. Rusecki, *Istota, iw.*, s. 42n.; tenże, *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie w świetle teologii biblijnej*, w: *Religioznawstwo w katechezie*, red. M. Majewski, H. Zimoń, Kraków 1987, s. 212–224; G. Thijs, *iw.*, s. 140–147.

³⁴ G. Thijs, *iw.*, s. 59–128; M. Rusecki, *Teologia religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym*, *HD* 55: 1986, nr 3, s. 193–205; tenże, *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie, iw.*, s. 212–224; D. Wiederkehr, *Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen*, w: *Jesus Christus und die Religionen*, hrsg. A. Paus, Graz – Wien – Köln 1979, s. 161–190; P.W. Scheele, *Universaler Geltungsanspruch des Christentums*, w: *Jesus Christus und die Religionen, iw.*, s. 191–231; H. Waldenfel, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, w: *Handbuch*, Bd. 2, s. 241–264; *Christentum und Weltreligionen*, hrsg. H. Küng, München 1984; I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa, Lublin 2006; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 487–505.

demonstratio religiosa, christiana i catholica, lecz inne: *demonstratio christiana* i *catholica* (koniecznie wewnętrznie połączonych) oraz *demonstratio religiosa* rozumiana jako teologia religii, czyli prowadzona w świetle Objawienia chrześcijańskiego refleksja nad religią i religiami, refleksja zarówno metodologicznie dopasowana do tezy chrystologicznej i eklezjologicznej (dzięki płaszczyźnie Objawienia), jak i eksponująca wyjątkowość chrześcijaństwa przy jednoczesnej rehabilitacji religii pozachrześcijańskich.

GEGENWÄRTIGE FASSUNG DES OBJEKTS DER GRUNDTHEOLOGIE

ZUSAMMENFASSUNG

Im Laufe der Geschichte gestaltete sich das Objekt der Grund-Theologie (Apologetik) in Abhängigkeit vom Bedarf der Epoche und deshalb wurde es nicht einheitlich gefasst. Der allgemeine Bereich des Interesses der Grund-Theologie bestimmt Ziel und Aufgaben. Vor dem Hintergrund des Ziels (Begründung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung), ist die Offenbarung Gottes Gegenstand der Grund-Theologie, sein Bestehen und die Dauer in der Geschichte. Unter Beachtung der Aufgaben ist der Gegenstand der Grund-Theologie zu ergänzen und zu erweitern. Laut Meinung des Autors hat der Gegenstand der Untersuchungen der Grund-Theologie drei miteinander verbundene methodologisch zusammenhängende Leitsätze zu enthalten: den christologischen (*demonstratio christiana*), den ekklesiologischen (*demonstratio catholica*) und den religiösen Leitsatz (*demonstratio religiosa*). Die letzte These ist als Theologie der Religion zu verstehen, also vor dem Hintergrund der christlichen Offenbarung gestaltetes Nachdenken über Religion und Religionen.