

# Henryk Seweryniak

---

## Biuletyn teologiczno-fundamentalny (1)

---

Collectanea Theologica 66/3, 107-123

---

1996

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNO-FUNDAMENTALNY (1)

**Zawartość:** I. TOŻSAMOŚĆ TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ DZISIAJ. 1. IGNORAMUS ET...? 2. TOŻSAMOŚĆ PRZEDMIOTOWA. 3. TOŻSAMOŚĆ W DZIAŁANIU. II. EKUMENICZNY PROGRAM POSŁUGI PAPIESKIEJ W ENCYKLICE „UT UNUM SINT”. 1. TŁO BIBLIJNE I TEOLOGICZNOPASTORALNE. 2. POSŁUGA PAPIESKA W ŚWIELE ENCYKLIKI. 3. POCZWÓRNY APEL. III. SEKTY WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE A KOŚCIÓŁ.

Na posiedzeniu w dn. 23 października 1995 r. Rada Wydziału Teologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie dokonała zmiany nazwy Sekcji Apologetyki na: Sekcja Teologii Fundamentalnej. Jak wiadomo, od początku istnienia Akademii do najprężniej rozwijanych w niej dyscyplin należała apologetyka. Było to niewątpliwie zasługą Ks. Prof. Wincentego Kwiatkowskiego, jednego z najwybitniejszych naukowców Polski powojennej, a także jego uczniów: ks. R. Paciorkowskiego, ks. J. Myśkowa, ks. W. Hładowskiego i ks. T. Gogolewskiego. Słusznie określano to znakomite środowisko mianem *Warszawskiej Szkoły Apologetycznej*. Realizowała ona we właściwej dla swego czasu formie zakorzeniony w katolickiej tradycji apologetycznej styl i sposób uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa. Nadto stworzyła oryginalny system ściśle racjonalnego uzasadnienia prawdziwości Objawienia chrześcijańskiego na podstawie empirycznych danych historycznych i religioznawczych (*Apologetyka totalna*). Jest on nadal rozwijany w ramach Katedry Apologetyki Porównawczej kierowanej przez ks. profesora dr. hab. Józefa Krasieńskiego. Przy katedrze tej ks. dr. Zygmunt Falczyński prowadzi badania nad istotą apologetyki totalnej i możliwościami jej kontynuacji.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że wraz z Soborem Watykańskim II w Kościele wyraźniej doszedł do głosu inny typ wrażliwości teologicznej i uzasadniania prawdy chrześcijaństwa. W obrębie naszej dyscypliny znalazło to odbicie m.in. w zmianie nazwy na teologię fundamentalną. Stąd w zdecydowanej większości uniwersytetów i instytutów katolickich istnieją dzisiaj sekcje i katedry teologii fundamentalnej. Nie jest już ona uważana za dyscyplinę przedteologiczną odwołującą się w uzasadnieniu wiarygodności chrześcijaństwa wyłącznie do argumentów racjonalno-krytycznych, lecz nauką teologiczną, która w sposób otwarty na rozległy kontekst i najgłębsze doświadczenia swoich czasów ukazuje sens i wiarygodność fundamentu chrześcijaństwa – zbawczego darowania się Boga w Jezusie Chrystusie oraz jego uobecniania w misterium i wspólnotcie Kościoła.

Te właśnie przekształcenia w charakterze, metodach i zadaniach naszej dyscypliny wyraża zmiana nazwy Sekcji. W celu właściwego wypuklenia dwóch pod-

<sup>1</sup> Redaktorem Biuletynu teologiczno-fundamentalnego jest ks. Henryk Seweryniak, Warszawa-Płock.

stawowych funkcji współczesnej teologii fundamentalnej, a więc wykazywania sensu i wiarygodności chrześcijaństwa oraz funkcji epistemologicznej (fundamentalna refleksja nad całością teologii), w ATK stworzono dwie nowe katedry: Katedrę Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej, kierowaną przez ks. dra hab. Henryka Seweryniaka, oraz Katedrę Teorii i Historii Dogmatu, kierowaną przez ks. prof. dr. hab. Józefa Kulisza SJ. Ćwiczenia z teologii fundamentalnej prowadzi ks. mgr Marek Skierkowski.

Wyrazem tych zmian, zmierzających do konynuacji szczytnych tradycji apologetycznych ATK oraz podjęcia nowych wyzwań intelektualnych i duszpasterskich, które stają dzisiaj przed Kościołem w Polsce jest również powołanie do życia Biuletynu Teologicznofundamentalnego w ramach kwartalnika „Collectanea Theologica”. Do współpracy w jego redagowaniu zapraszamy wykładowców i studentów teologii fundamentalnej oraz wszystkich interesujących się problematyką naszej dyscypliny.

*ks. Henryk Seweryniak*

## I. TOŻSAMOŚĆ TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ DZISIAJ

Za sprawą psychologii indywidualnej i socjologii pojęcie tożsamości zrobiło dzisiaj dużą karierę. Tożsamość osoby lub grupy to synonim jej zdrowia, wewnętrznej siły i zwartości. Dzięki interioryzacji tradycji, wartości i wzorców jednostka, społeczność zyskuje samodzielność i dojrzałość. W języku psychologicznym mówi się w takim przypadku o osobowości, a w socjologicznym o społeczeństwie zintegrowanym.

Pojęcie tożsamości zyskało jednak na znaczeniu głównie dlatego, że istotnym problemem dzisiejszych czasów stał się brak tożsamości osób, społeczności i instytucji. Psychologowie, filozofowie, socjologowie dużo o niej mówią i piszą, bo ludzie nie utożsamiają się z sobą, z modelem rodziny, z tradycyjnym systemem wartości, z narzucaną im organizacją pracy, z demokracją typu partyjnego, z instytucją Kościoła. W postawach tych obserwuje się sporą dozę bezrefleksyjności, konsumpcjonizmu, mentalności „komiksowo-rapowej” u młodzieży i „wypłukania” z wartości wyższych u starszych. Czasem tylko pojawia się coś ze szlachetnego protestu lub chęci tworzenia własnej historii.

Zastosowanie terminu „tożsamość” do płaszczyzny teorii naukowej jest stosunkowo rzadkie. Częściej mówi się np. o naturze nauki. Określa się tym pojęciem jej podstawowe determinanty: przedmiot, cel, stosowane metody, logiczną strukturę oraz funkcjonowanie dyscypliny w społeczeństwie i kulturze (S. Kamiński, Pojęcie nauki i klasyfikacji nauk, Lublin 1981, s. 167-226). Gdy natomiast pytamy o tożsamość danej dziedziny naukowej, kładziemy większy nacisk na jej determinanty historyczne (stagnacja bądź rozwój, elementy odnowy, zdolność do wychodzenia z kryzysów), osobowościowe (główni przedstawiciele, centra) i kontekstualne (stosunek do wartości podstawowych, relacja do innych nauk). Właśnie te kwestie podjęli przedstawiciele teologii fundamentalnej z 21 krajów, zgromadzeni w dniach 25-30 września 1995 r.

w Rzymie na Międzynarodowym Kongresie Teologii Fundamentalnej: „W 125 lat od <Dei Filius>. Tożsamość teologii fundamentalnej między wiarą a rozumem”. Prezentowany tekst stanowi zapis kilku refleksji na kanwie rzymskiego spotkania, a zwłaszcza przesłania skierowanego do jego uczestników przez papieża Jana Pawła II.

### 1. Ignoramus et...?

Skojarzenie z „negatywną” genezą badań nad poczuciem autoidentyfikacji w psychologii i socjologii jest bowiem o tyle uzasadnione w teologii fundamentalnej, że jeszcze do niedawna, szczególnie na Zachodzie, wiele mówiono o zaniku jej tożsamości. W dobie Soboru Watykańskiego II, przyspieszonego dialogu, a także osiągnięć i...złudzeń ekumenizmu, teologia fundamentalna – jakby zawstydzona swoją przeszłością apologetyczną i oskarżona o ugruntowanie w Kościele mentalności polemicznej – na jakiś czas zniknęła z programu zajęć w niektórych seminariach i fakultetach teologicznych. Gdy zaś uświadomiono sobie brak dyscypliny profesjonalnie podejmującej problematykę uzasadnienia prawdy i sensu chrześcijaństwa, niemal każdy co ważniejszy teolog poczuł się upoważniony do wypowiedzania się na temat jej przedmiotu, celu i zadań. Pojawił się taki gąszcz koncepcji teologii fundamentalnej i tematów, które miałyby ona poruszać, że orientacja się w nich wymaga niemałej znajomości przedmiotu, a i w takim przypadku ma się chęć mówić za T. Żychiewiczem o „przekleństwie erudycji”

Dzisiaj z tamtych debat i oskarżeń pozostało jeszcze coś w rodzaju „promieniania tła”. Jeden jego efekt jest ten sam na Zachodzie i w Polsce, i w sporym zakresie od apologetyków niezależny. Chodzi o zjawisko niezauważania teologii fundamentalnej. Symptomatycznym przykładem tego był Sobór Watykański II. Analizując stosunek Vaticanum II do teologii fundamentalnej R. Fisichella pisze nawet o „straconej okazji” (*Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992, s. 39). Wprawdzie tematy teologicznofundamentalne powracają w licznych dokumentach Soboru, ale gdy w *Optatam totius* nr 16 wymienia się wprost rozmaite dyscypliny teologiczne, to ani apologetyki, ani teologii fundamentalnej pośród nich nie ma. Rzecz charakterystyczna, wspomniany fragment *Optatam totius* rozpoczyna się od stwierdzenia, które łatwo da się odnieść do teologii fundamentalnej: „Nauki teologiczne niech tak będą podawane w świetle wiary, pod kierunkiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, aby uczniowie nauk katolicką czerpali dokładnie z Boskiego Objawienia, głęboko w nią wnikali i czynili pokarmem własnego życia duchowego, a w posłudze kapłańskiej byli zdolni głosić ją, wyjaśniać i bronić”. Wspomnianego odniesienia jednak brak – jakby ojcowie Vaticanum II nie znaleźli dość odwagi, aby nadać naszej dyscyplinie jej odnowioną, w pełni soborową tożsamość (s. 42).

Uczyni to dopiero Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego w dokumencie *O teologicznym wykształceniu przyszłych kapłanów* z 22 lutego 1976 r. Stwierdza się tam, że wszystkie dyscypliny teologiczne zakładają teologię fundamentalną jako swoją bazę. Powinna być ona traktowana zwłaszcza jako wprowadzenie do teologii dogmatycznej, a także jako przygotowanie aktu wiary w kontekście wymagań rozumu i relacji zachodzących między wiarą, kulturą oraz wielkimi religiami. Zarazem

teologia fundamentalna stanowi „stały wymiar” całej teologii, ponieważ ma dawać odpowiedź na aktualne problemy środowiska wiary (np. 108). Jej proprium to refleksja nad „faktem Objawienia chrześcijańskiego i jego przekazywania w Kościele” (nr 109). To podstawowe zadanie powinna wypełniać jako teologia dialogu i pogranicza, wchodząc w kontakt z religiami historycznymi (hinduizm, buddyzm, islam), z różnymi formami współczesnego ateizmu, z praktycznie przeżywanymi formami indyferentyzmu religijnego w zsekularyzowanym świecie oraz z potrzebami samych wierzących, którzy noszą dzisiaj w sobie nowe zarodki zwątpienia i trudności, stawiając przed teologią i katechazą wciąż nowe pytania (nr 109).

Program ten został niejako promulgowany w 1979 r. w konstytucji apostołkiej *Sapientia christiana*. Na rzymskim kongresie prof. Salvador Pie y Ninot z Barcelony wyraził nawet opinię, że konstytucja otworzyła drugi okres rozwoju posoborowej teologii fundamentalnej – okres wypracowywania autentycznej tożsamości.

Nie oznacza to wcale, że zmienił się klimat wokół teologii fundamentalnej. Bibliści, którzy w okresie zamieszania „zawładnęli” tematyką objawienia i znaków jego wiarygodności, często programowo nie dostrzegają teologa fundamentalnego jako partnera w odślanianiu bogactwa słowa Bożego. Ciekawym tego przykładem jest dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993 r.). Oddzielny jego punkt Komisja poświęciła stosunkowi egzegezy do innych dyscyplin teologicznych (III D 1-4). Z treści wynika, że autorom chodzi o teologię systematyczną. Niestety, spośród dyscyplin, które na nią się składają, Komisji znane są tylko dwie: teologia dogmatyczna i teologia moralna. O teologii fundamentalnej, zainteresowanej wprost np. kontekstualnym podejściem do Biblii czy metodą historyczno-krytyczną, jej osiągnięciami, ale i zamieszaniami, które wprowadziła do sprawy „przystępu do Jezusa przez ewangelię” (R. Latourelle), PKB nie wspomina.

Oddzielny problem stanowią wzajemne relacje teologii fundamentalnej i dogmatyki. Mówił o tym na rzymskim kongresie Max Seckler. Systematyk tybiński zauważył, że nieraz w dziejach dochodziło do swoistego „imperializmu” teologii dogmatycznej w obrębie nauk teologicznych. Dawniej wyrażało się to w przeświadczeniu, że początkowo istniała tylko teologia dogmatyczna i z niej stopniowo wyodrębniła się najpierw teologia moralna, a później apologetyka. Przynajmniej w odniesieniu do tej drugiej przekonanie to jest nieuzasadnione – apologetyka pojawiła się wcześniej, chociaż apologetyka uniwersytecka, dziewiętnastowieczna, znacznie się od niej będzie różnić. W latach soborowych można było obserwować tendencję do wchłaniania teologii fundamentalnej przez dogmatyczną. Seckler mówił o tym obrazowo: rozmazywały się granice, a dawne kryteria, które specyfikowały obie dyscypliny, stały się mgliste. Dogmatyk chce odtąd robić wszystko sam. Teolog fundamentalny ma natomiast zadawać się okruciami. Jeśli mu to nie wystarcza, powinien sam szukać sobie „wolnych tematów”. Karty rozdawano rozmaicie: K. Rahner uważał, że jego *Podstawowy wykład wiary* jest nową teologią fundamentalną; W. Kasper, że teologia dogmatyczna powinna przejąć funkcje uzasadniające od fundamentalnej, zaś W. Pannenberg łączy teologię dogmatyczną i metodę teologicznofundamentalną w całość, którą określa mianem teologii systematycznej.

Seckler uważa, że tworzenie teologii systematycznej jako dyscypliny ukazującej i uzasadniającej istotę chrześcijaństwa jest możliwe i sensowne. Ale potrzeba też teologii dogmatycznej, nauki wykładającej hermeneutycznie i systematycznie dogmaty Kościoła i ich dzieje. Chcę wiedzieć, mówił tybiński systematyk, co według Magisterium Kościoła, nauki Kościoła jest w wierze chrześcijańskiej istotne i obowiązujące, a co już takim nie jest. Potrzeba jednak także oddzielnej teologii fundamentalnej, która – chociaż metodologicznie utożsamiałaby się z teologią systematyczną – w sposób fachowy realizowałaby funkcję wykazywania wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego i uzasadnienia wiary Kościoła.

Fenomen ignorancji i ignorowania daje o sobie znać także na rodzimym podwórku: oto w projekcie nowego *ratio studiorum* dla seminariów polskich proponuje się dwie godziny teologii fundamentalnej w ciągu roku studiów i jedną godzinę religioznawstwa, ściśle na ogół z fundamentalną związanego. To wszystko zaś w dobie pomieszania języków w sprawie istoty wiary chrześcijańskiej (fundamentalizm) oraz ekspansji sekt.

Wiem, oczywiście, że na narzekaniu tożsamości teologii fundamentalnej się nie zbuduje. Wiele zależy od samych uprawiających tę dyscyplinę. Kongres rzymski i podejmowane nieśmiało, niejako na jego obrzeżach, próby stworzenia Międzynarodowego Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych były tego najlepszym przykładem. A także dowodem, że zarysowuje się dzisiaj pewna zgodność co do natury czy też „przedmiotowej tożsamości” teologii fundamentalnej. Większy problem, zwłaszcza u nas, w Polsce, stanowi „tożsamość w działaniu”. Poświęćmy nieco uwagi tym dwu sprawom.

## 2. Tożsamość przedmiotowa

Jak wspomniałem, w trakcie rzymskiego spotkania przesłanie do uczestników kongresu wystosował Jan Paweł II. jest to być może pierwszy tekst papieski tak wyraźnie zaadresowany do teologów fundamentalnych. Dlatego pozwolę sobie zacytować obszerny jego fragment. Oto jak Ojciec Święty określa przedmiot i tożsamość teologii fundamentalnej:

„3. Specyficzną treść waszej dyscypliny teologicznej (...) stanowi objawienie się Boga ludzkości. Jest to także prawdziwe, wielkie centrum naszej wiary: Bóg, który objawia tajemnicę swojej miłości, a wypełniając swoim światłem rozum, który je przyjmuje, ośniewa go do stopnia, że poznanie tego objawienia staje się częściowe i z konieczności niedoskonałe.

Objawienie otwiera także drogę dogłębnego zrozumienia samej tajemnicy człowieka. W Jezusie z Nazaretu życie osobowe zyskuje pełnię światła i znaczenia; człowiek oddalony od Niego gubi nieodwołalnie pełny sens swojej własnej egzystencji (por. *Gaudium et spes*, nr 22). Teolog, w takiej mierze, w jakiej pozostaje wierny Objawieniu, staje się także ekspertem w sprawach człowieka i jego przeznaczenia. Na tym polega szczególna właściwość teologii i jej specyfika w stosunku do innych nauk (por. *Summa contra Gentiles* 4; *Summa Theologiae* I, q. 8. a. 2).

Stale wpatrzeni w objawienie, macie sposobność, aby pokazać nie tylko powszechny charakter wezwania Bożego, ale także ponadczasowy walor Jego prawdy dla życia człowieka wszystkich czasów. W ten sposób okazuje się również szczególnie charakter wiary chrześcijańskiej w spotkaniu z innymi religiami. Jak przypominałem w niedawnym Liście apostołskim *Tertio Millenio Adveniente*, «w chrześcijaństwie początek dało Wcielenie Słowa. To już nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg sam przychodzi, aby mówić o sobie do człowieka i wskazać Mu drogę, którą może do Niego dojść (...). *Słowo Wcielone jest zatem spełnieniem tęsknoty obecnej we wszystkich religiach ludzkości*» (nr 6)''.

4. (...) Do was należy poszukiwanie racji, dzięki którym objawienie, przede wszystkim dzisiaj, może być dostrzeżone w całej swojej oczywistej wiarygodności, gdy ukazuje miłość Boga ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, prawdziwe i jedyne źródło każdej autentycznej miłości. Badanie warunków, w których człowiek stawia pierwsze podstawowe pytania o sens życia, o cel, ku któremu chce je skierować, i o to, co czeka go po śmierci, stanowi dla teologii fundamentalnej nieodzowne *preambulum*, ponieważ także dzisiaj wiara ma do przebycia pełną drogę do rozumu w szczerym poszukiwaniu prawdy. Tym sposobem wiara, dar Boży, chociaż nie bierze się z rozumu, nie może też bez niego się obyć; zarazem jest rzeczą nieodzowną, aby rozum oparł się na wierze dla odkrycia horyzontów, których sam z siebie nie mógłby osiągnąć.

5. W kontakcie z różnymi kulturami; kontakcie, który stał się często trudny ze względu na chęć narzucenia przez nie ich partykularnej wizji rzeczywistości, należy do was znalezienie nowych form, dialogu, aby ujawniły się niezwykłe cechy ludzkiej otwartości na Transcendencję, pragnienie pełnej prawdy zakorzenione w głębi jestestwa każdego, a także znaki powszechności, które są zawsze znakami jedności, a nigdy podziału.

W ten sam sposób, na drodze koniecznego i użytecznego dialogu z różnymi naukami i dyscyplinami, uznając ich autonomię i zdobycze, nie zaprzestać ukazywać z mocą, że mając wpływ na życie osobiste i społeczne, zakładają one ze swej strony konieczne odniesienie do wartości podstawowych, obecnych w sercu człowieka. Jest waszym zadaniem obrona nauki Kościoła w obliczu tych form myśli współczesnej, które chcą odmówić człowiekowi wszelkiej otwartości na Transcendencję, aby zamknąć go w ślepej zaułku jego samego.

Kiedy następnie staracie się określić warunki, które sprawiają, że teologia jest „nauką” w nie mniejszym stopniu niż inne, w waszych poszukiwaniach powinniście mocno dbać o prymat objawienia i pozostawać w horyzoncie eklezyjalności (...). Każda teologia, jeśli chce być owocna, powinna być uprawiana w Kościele, we współbrzmieniu z nim i w jego służbie”.

Przesłanie nie zostało jak dotąd opublikowane ani w „L'Osservatore Romano”, ani w żadnym piśmie teologicznym. Papież, ze względu na wielość zajęć, m.in. przygotowania do pielgrzymki do USA, nie przyjął uczestników Kongresu na audyencji. Ale można powiedzieć, że w zacytowanych słowach określił tożsamość teologii fundamentalnej dzisiaj.

„Już nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg sam przychodzi, aby mówić o sobie do człowieka” – na tym właśnie, zdaniem Jana Pawła II, polega istota Objawienia,

centrum wiary chrześcijańskiej i zarazem specyficzna, podstawowa treść teologii fundamentalnej. W świetle całego przesłania papieskiego teologia fundamentalna może być rozumiana jako dyscyplina teologiczna, która w dialogu z najgłębszymi doświadczeniami człowieka swoich czasów i z naukowymi ujęciami rzeczywistości bada sens i znaki wiarygodności zbawczego objawienia Boga w Jezusie Chrystusie oraz jego uobecniania w misterium i wspólnocie Kościoła. Jej przedmiot i oś tożsamości stanowi zatem *credibilitas revelationis Dei in Jesu Christo per Ecclesiam*, wiarygodność komunikowanego przez Kościół objawienia Boga w Jezusie Chrystusie.

Podstawowa funkcja tak rozumianej teologii fundamentalnej polega na ukazywaniu (przed wszystkim *monstratio* – ukazywanie, a nie od razu *demonstratio* – wykazywanie, mówił na Kongresie Pie y Ninot) w sposób racjonalno-krytyczny i historycznie uzasadniony istoty Objawienia chrześcijańskiego. Spoglądając na to samo od strony wiary, można stwierdzić, że chodzi o odpowiedź na dwa, podstawowe pytania: Co to znaczy wierzyć w Boga i ufać Bogu po chrześcijańsku? Jakie są rozumne i sensowne racje takiej wiary?

W konsekwencji wydaje się, że współczesna teologia fundamentalna powinna ciągle na nowo podejmować tematy, które należą niejako do dziedzictwa jej tożsamości. Można tu wymienić następujące zagadnienia: istota Objawienia chrześcijańskiego, fundamentalne treści i cechy odróżniające je od przesłania innych religii i światopoglądów (oryginalność chrześcijaństwa), historyczność wydarzenia Chrystusowego i przekazu apostoelskiego o nim, istotne momenty wiarygodności treściowej Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie (przesłanie o królestwie Bożym, model pójścia za Jezusem, relacja Jezusa do Ojca, postawa wobec grzeszników jako objawienie istoty miłości Bożej, etyka Kazania na Górze, charakter znakowy cudów Jezusa, Jego postawa wobec śmierci), a dalej Krzyż jako istotny znak wiarygodności chrześcijaństwa, wymiar historyczny i teologiczny Zmartwychwstania, przeżycie, zrozumienie i przekaz Paschy Jezusa Chrystusa przez Jego uczniów (odkrycie nowej możliwości egzystencji *en Christo*, zobowiązanie do świadectwa, Eucharystia, recepcja *Abba*, wysławianie Jezusa w tytułach mesjańskich itp.), wreszcie badanie genezy i znaków autentyczności Kościoła w obrębie wydarzenia Chrystusowego.

Ale teolog to również – mówi Ojciec Święty – „ekspert w sprawach człowieka i jego przeznaczenia”. W szczególności, podkreśla Jan Paweł II, badanie warunków, w których człowiek stawia podstawowe pytania o swój sens i cel, stanowi dla teologii fundamentalnej nieodzowny punkt wyjścia (*preambulum*,) jej refleksji nad Objawieniem. Podstawą uzasadnienia wiarygodności chrześcijańskiej staje się w tym ujęciu wykazanie, że Jezus Chrystus, Jego Krzyż i Zmartwychwstanie niosą ze sobą najgłębszą odpowiedź na niepokoje i tęsknoty, bóle i pragnienia ludzkiej egzystencji, pozwalając „rozszyfrować” sens naszych osobistych biografii i całych dziejów. Odpowiedź ta powinna płynąć z „wzucia” w najgłębsze doświadczenia i pytania człowieka oraz np. z hermeneutyki ich diagnozy psychologicznej i „zapisów” literackich w świetle samorozumienia wiary chrześcijańskiej i „zapisów” literackich w świetle samorozumienia wiary chrześcijańskiej. Właśnie w ten sposób teologia fundamentalna poszukuje związku pomiędzy dziejami objawienia a logiką ludzkiego



doświadczenia. Każdorazowe jego znalezienie i określenie jest zarazem wykazywaniem wiarygodności prawdy Chrystusowej.

Jak widać, tożsamość teologii fundamentalnej w obrębie nauk teologicznych nie może już polegać na samym tylko racjonalnym dowodzeniu wiarygodności chrześcijańskiej. Istotnym zadaniem naszej dyscypliny jest dzisiaj ukazywanie „trans-empiryczności” doświadczenia ludzkiego, refleksja nad człowiekiem jako istotą etyczną i religijną, a więc zdolną do działania według kryterium dobra i do „współbywania” z Boskim „Ty”, odkrywanie wartości religijnej języka metafory i narracji, poszukiwanie relacji orędzia chrześcijańskiego z naukami eksperymentalnymi, naukami humanistycznymi i rozmaitymi typami ich uogólnień filozoficznych.

W tym kontekście jako następną funkcję teologii fundamentalnej Jan Paweł II wymienia dialog ze światem nauki i obronę doktryny Kościoła przed tymi formami myśli współczesnej, które odmawiają człowiekowi otwartości na Transcendencję. Jeśli bowiem sfera doświadczenia sensu, miłości, wartości, pęknięcia egzystencjalnego i otwartości dialogowej przekracza sferę eksperymentu, a zarazem domaga się włączenia w obręb najważniejszych pytań i odpowiedzi człowieka, to teologia musi podejmować wszechstronny dialog z naukami eksperymentalnymi, a w szczególności z naukami eksperymentalnymi o człowieku.

Owo poszukiwanie dróg kooperacji nie jest tworzeniem nowych „dowodów na istnienie Boga”. Według argumentacji ateistycznej w idei Boga chodzi o przewycięzłą iluzję, która wiąże się z przejściową fazą rozwoju ludzkiego ducha. Istotą tej argumentacji jest przeświadczenie o zbędności religii dla właściwego zrozumienia człowieka. Jeśli to przeświadczenie da się utrzymać i uzasadnić, wówczas teologia, mówienie o Bogu staje się bezprzedmiotowe. Nauki szczegółowe, z jak najszustniejszych racji metodologicznych, nie wprowadzają do przestrzeni swoich poszukiwań hipotezy Boga. Jednakże, jak to podkreśla Papież, zachowując – niezależnie od wszelkich nurtów postmodernistycznych – ogromny wpływ na mentalność współczesną, sprawiają, że upowszechnia się właściwy im model rozumienia rzeczywistości „jakby Boga nie było”. Dlatego jest sprawą tak ogromnej wagi, aby teologia fundamentalna ujawniała te „ekstrapolacje”, systematyzowała i oceniała filozoficzne wypowiedzi naukowców, pytała o implikacje religijne badań np. psychologii humanistycznej nad fenomenem „zaufania podstawowego” czy lingwistyki nad związkami genezy języka z zachowaniami symbolicznymi i kultycznymi człowieka, wreszcie ukazywała korelacje wyników badań naukowych i np. chrześcijańskiej nauki o stworzeniu czy „terapeutyczne właściwości” Ewangelii.

Oczywiście, pojawia się na tym poziomie niebezpieczeństwo „syntez pospiesznych”, w które obfitowała dawna apologetyka, a obecnie literatura z kręgu np. New Age. Dlatego teolog, we współpracy z kosmologiem czy psychologiem, powinien uczciwie i w miarę kompetentnie wskazywać miejsca „zawijywania się” obu płaszczyzn, ale także rozdarć, o których bądź teologia, bądź nauki eksperymentalne nie powiedziały jeszcze ostatniego słowa.

Zagadnienia wchodzące w skład opisanego kręgu badawczego można określić, wspólnym tytułem: „o możliwościach pojawiania się *teo – logii*”. Od strony przed-

miotowej należą do niego kwestie: możliwości, form i języka doświadczenia Boga, poszukiwania implikacji teologicznych nauk eksperymentalnych, zwłaszcza nauk eksperymentalnych o człowieku, świadectwa jako podsytałowej formy komunikacji wiary itp.

Z kręgiem tym łączy się bezpośrednio trzecie zadanie postawione nam przez Jana Pawła II. Chodzi o „określenie warunków, które pozwalają teologii być <nauką> przy uwzględnieniu „prymatu objawienia i horyzontu eklezjalności”. Realizując to zadanie, mamy pytać o relacje współczesnej teorii nauki i teologii, określać przedmiot, cele i kryteria weryfikacyjne tej ostatniej, formułować krytyczne zasady dyskursu *teologicznego*, podejmować kwestię źródeł, wreszcie reflektować nad relacjami Objawienia, Tradycji, Pisma Świętego i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

### 3. Tożsamość w działaniu

Zejdźmy z „parnasu teorii”. Jak powiedzieliśmy na początku, jednym z największych problemów współczesności jest zanik tożsamości, także tożsamości religijnej, chrześcijańskiej i kościelno-wyznaniowej. Nie może to nie mieć wpływu na styl uprawiania teologii fundamentalnej, *ex professo* zainteresowanej wiarygodnością Objawienia chrześcijańskiego, a w konsekwencji także możliwościami i warunkami jego przyjęcia ze strony adresata.

Truizmem trąci już dzisiaj stwierdzenie, że tradycyjny związek kultury oraz innych struktur świeckich z religią od czasów oświecenia rozpadł się. Tuż po Soborze, we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*, Józef Ratzinger ilustrował procesy sekularyzacyjne i miejsce teologa w ich obrębie dramatycznymi obrazami kierkegaardowskiego clowna z płonącego cyrku oraz cadyka z Berdyczowa, chłostającego swoim: „A może to jednak prawda” uczonego racjonalistę. Blisko 30 lat później nasza „globalna wioska” z upodobaniem słucha niejednego „religijnego clowna”, zaś casus uczonego zabierającego się do „zapędzania w kozł róg” duchownego należy do niezmiernie rzadkości. Subiektywizm moralny, „owładnięcie” codziennością, religijny *self-service* i koktail wierzeniowy, a co za tym idzie utrata chrześcijańskiej tożsamości, są coraz bardziej obecne także w rodzimym katolicyzmie. Nawet bez specjalnej znajomości badań i diagnoz socjologicznych można zauważyć, że z jednej strony chrześcijaństwo nie umarło, ani też nie „rozpuściło się” w świeckim świecie, jak to najpierw prorokowali „mistrzowie podejrzeń”, a po nich teologowie sekularyzacji. Ale nie spełniła się także przepowiednia R. Gaurdiniego, że wiek XX będzie wiekiem Kościoła. „Szelest anioła”, o którym tak przejmująco pisał P. Berger, czy zrodzona z refleksji nad Oświeceniem i Kołymą myśl o tym, że, „człowiek umiera bez Boga”, nie sprawiły powrotu do tożsamości chrześcijańskiej, a tym bardziej kościelnej. Nowe formy religijności wyrażają się bardziej w poszukiwaniu przeżycia niż racjonalnej wiary, bezpośredniego doświadczenia niż dogmatu, samodoskonalenia niż zbawienia, „duchowości” niż zorganizowanego obrzędu. Współcześni coraz częściej odrzucają instytucje na rzecz wolności – wolności przejawiającej się w synkretyzmie, prywatności i alergii na „depozytariuszy objawienia transcendentnego”. Dla całości tej statystyki

należy oczywiście dodać upowszechniający się agnostycyzm i praktyczny nihilizm – formy indywidualnej i zbiorowej odmowy wobec wartości i zobowiązań, a także „postteizm”, światopogląd ludzi żyjących *etsi Deus non daretur*, odrzucających hipotezę Boga jako zbędną lub zbyt wymagającą.

Prawdopodobnie mając na uwadze tę sytuację duchową, na zakończenie swojego przemówienia Jan Paweł II skierował do teologów fundamentalnych żarliwy apel: „Umieście być [...] autentycznymi apologetami tajemnicy Odkupienia. Wpiszcie się z całą szlachetnością serca w długi szereg tych, którzy oparli się w swojej drodze wiary na słowach apostoła Piotra wzywającego do «obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest» (1P 3,15). Zachęcam Was, abyście wzbogacili orszak wielkich apologetów: Justyna, Tertuliana, Orygenesesa, Augustyna, Anzelma, Tomasza, a w czasach nam bliższych Roberta Bellarmina oraz kardynała Henry Newmana. Bądźcie jak oni pełni pasji dla prawdy wiary, gotowi o niej świadczyć, jeśli to konieczne, aż do męczeństwa”.

W świetle tego apelu teolog fundamentalny jest nie tylko naukowcem, myślicielem czy specjalistą od Objawienia. Na pierwszym miejscu jest on teologiem, tzn. w obrębie Kościoła służy wierze Kościoła, ukazuje sens i smak Ewangelii oraz rozumność wiary ludziom poszukującym dróg do Chrystusa. Oznacza to także, jak mówił na Kongresie K.H. Neufeld, że jego główne zadanie nie polega tylko na dostarczaniu argumentów dla orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, kształceniu przyszłych duchownych czy pisaniu podręczników. Dodajmy, że taki w znacznej mierze jest stan teologii fundamentalnej w Polsce. Rzecz niezwyklej wagi stanowi to, aby teolog fundamentalny czy też apologetyk był równocześnie apologetą, czyli człowiekiem Kościoła, który – żywo reagując na „nieprzejrzystość duchową” współczesnego świata – otwiera przystęp do wiary. Jak pisze Jared Wicks we *Wprowadzeniu do metody teologicznej*, „teologia polega najpierw na uważnym słuchaniu świadectw, dzięki którym można się upewnić co do Słowa Bożego, jakie się otrzymuje w wierze Kościoła. (...) To słuchanie jednak wiedzy do szukania współczesnego wyjaśnienia, które by przedstawiło podstawy wiary i na nowo nawiązało do tego, co przynosi żywa religijność i ludzkie dobre samopoczucie we własnym świecie teologa” (Kraków 1995, s. 36). Chodzi m.in. o zdolność do podejmowania problemów istotnych dla kształtowania pozytywnego obrazu wiary i Kościoła, chociaż zazwyczaj nie znajdowały one miejsca w manualistyce apologetycznej. Brak u nas także poważniejszej refleksji nad przyczynami krytyki Kościoła i możliwościami odpowiedzi na nią nad dekomunizacją, nad właściwym ujęciem relacji: państwo – Kościół, nad znaczeniem symboli religijnych w życiu publicznym, nad komunikacją wiary itp. Nie twierdzę, że w Polsce nie ma takiej refleksji. Nie prowadzą jej jednak teologowie fundamentalni.

Istotnym zagrożeniem tożsamości teologii fundamentalnej jest jej sformalizowanie i jurydyzm. W wielu tekstach spotyka się nowotwory pojęciowe typu: „świadomość motywacyjna, deklaracyjna, funkcyjna Jezusa Chrystusa”, „Kościół jako tradent Objawienia”, „wiarygodność transcendentálna”, „aksjologiczne poznanie wiarygodności”, „mirakulologia”, „funkcja piteologiczna”, władza prymatu jako „współstruktura Misterium Kościoła Zbawienia”, „preparacje naturalne Kościoła”. Wszech-

władne są nadal pojęcia jurydyczne: „założenie Kościoła”, „władza rządu Dwunastu”, „jurysdykcyjny charakter sukcesji biskupów rzymskich”. Studiujący teologię fundamentalną najczęściej nie rozumieją ich, słusznie traktują jako obciążenie języka wiary i niemal odruchowo odrzucają.

W stosunku do Pisma Świętego jako źródła teologii panują dwie niebezpieczne tendencje. Jedni posługują się przestarzałą biblistką, odnosząc np. teksty biblijne dotyczące wszystkich uczniów do samych Dwunastu, traktując zwrot Jezusa z Kazania na Górze: „Słyszeliście, że powiedziano...a ja wam powiadam” jako antytezę wobec Prawa Bożego, dokonując sztucznego połączenia rozmaitych tradycji Piotrowych w schemat „obietnicy – realizacji” prymatu i traktując listy pasterskie, a także np. Drugi List św. Piotra jako teksty apostołskie. Inni znowu ograniczają liczbę tekstów biblijnych możliwych do wykorzystania w teologii fundamentalnej do niezbędnego minimum – minimum poświadczającego historyczność Jezusa i pierwotnego Kościoła. Jest to niebezpieczna tendencja. Ewangeliczne opisy Kazania na Górze i Ostatniej Wieczerzy, katechezy Ewangelii Janowej czy Dziejów Apostolskich, chociaż nie do końca historyczne, mają niezwykłą moc przyciągania, bo w całej pełni ukazują chrześcijańskiego Boga przebaczenia i miłości oraz entuzjizm wiary początków, która wyrażała się m. in. przez tego rodzaju opisy. Teologia fundamentalna nie może tylko koncentrować się – mówił na Kongresie A. Dulles – na wykazywaniu historycznej prawdy Jezusa i Ewangelii, ale pokazywać także, skąd brał się ów entuzjizm pierwszych świadków oraz czerpać z niego siłę swego przekonania.

Jest wreszcie faktem, że rodzima teologia fundamentalna niechętnie *utożsamia się* z teologami tworzącymi poza jej warszawskimi czy lubelskimi środowiskami i schematami. Wydaje się natomiast, że dla uzasadnienia Objawienia chrześcijańskiego w kontekście współczesnych nauk matematyczno-przyrodniczych o wiele więcej od klasycznych teologów fundamentalnych uczynili ks. M. Heller i bp. J. Życiński; że do stworzenia nowych form prezentacji istoty chrześcijaństwa i jej apologii duży wkład wnieśli: K. Michalski, M. Morawski, T. Żychiewicz i J. Salij; że dla odnowy szlachetnego języka polemiki świetnie przyczynił się T. Żychiewicz; i wreszcie, że w popularyzacji autentycznych treści teologicznofundamentalnych niemałymi osiągnięciami mogą poszczycić się bibliści: J. Kudasiewicz i M. Czajkowski oraz twórcy podręczników katechetycznych z serii *Spotkania z Bogiem*. Tożsamości rodzimej teologii fundamentalnej nie osiągniemy inaczej, jak tylko we wzajemnej współpracy z innymi dyscyplinami i samych teologów fundamentalnych między sobą.

*ks. Henryk Seweryniak*

## II. EKUMENICZNY PROGRAM POSŁUGI PAPIESKIEJ W ENCYKLICE „UT UNUM SINT”

### 1. Tło biblijne i teologicznopastoralne

Apologetyka, a później katolicka teologia fundamentalna, sporo miejsca poświęciła źródłom i uzasadnieniu prymatu Piotrowego. Podejmując dzisiaj to zagadnienie z punktu widzenia eklezjologii rzymskokatolickiej, warto zwrócić uwagę na zmianę argumentacji i języka, jaka zaszła w tej kwestii. Teksty Pisma Świętego uważane ongiś za „dowody udzielania władzy” są najczęściej interpretowane jako wyraz troski Jezusa o Jego Kościół lub samoświadomości pierwszych wspólnot chrześcijańskich, zaś fragmenty Mt 16, 18nn i J 21, 9nn, ujmowane dotąd w schemat „obietnicy – realizacji prymatu”, rozumie się raczej jako odrębne tradycje, dwa zapisy pierwotnego doświadczenia roli Piotra w różnych społecznościach wierzących.

Wielość tekstów poświęconych pierwszemu Apostołowi i niezwykle bogactwo zawartej w nich symboliki każą jednak dopatrywać się genezy procesu „życia typów Piotrowych” w woli samego Jezusa i w mocy Ducha Świętego spajającej Kościół. Dlatego wspomniana zmiana argumentacji nie oznacza popadnięcia w „prymacjalny pragmatyzm”, a więc szukanie uzasadnienia prymatu w samym tylko znaczeniu praktycznym papieżstwa. Prymat rozpatruje się dzisiaj w ścisłej analogii z określonym przez Jezusa miejscem Piotra w kolegium Dwunastu i z jego rolą w pierwotnym Kościele apostoelskim.

Podobnie ma się rzecz z sukcesją prymacjalną. Jest faktem, że współczesna teologia fundamentalna z większą powściągliwością podchodzi do tzw. argumentu z tradycji, w świetle którego prymat rzymski miałby od samego początku postać prymatu jurysdykcyjnego konkretnego następcy św. Piotra. Jednakże u źródeł idei, że następcą Piotra ma być każdorazowy biskup Rzymu, nie widzi się też zwykłego splotu wydarzeń społeczno-politycznych. Decydującą rolę odegrał w tym fakt męczeństwa Piotra i Pawła w Wiecznym Mieście, bogata symbolika zjednoczenia wokół ich grobów dwu pierwotnych biegunów misyjnych i organizacyjnych chrześcijaństwa, zaznaczająca się już w Dziejach Apostolskich świadomość osiągnięcia przez Kościół wymiaru prawdziwie katolickiego w momencie rozpoczęcia ewangelizacji Rzymu, wytrwałość Kościoła rzymskiego w obliczu pierwszych prześladowań, wreszcie – znalezienie przez chrześcijaństwo trwałego punktu oparcia w tradycji i sukcesji rzymskiej w momentach sporów doktrynalnych i rozłamów.

W świetle współczesnych badań można więc stwierdzić, że prymat rzymski kształtował się początkowo jako ważne spoiwo *komunii* Kościołów i kolegalności biskupów. Jest prawdopodobne, że nie był to odrazu prymat jednostkowego biskupa. Pierwotne chrześcijaństwo długo broniło się także przed jego ujęciem w kategoriach jurydycznych, chociaż dobrze rozumiano, że spoczywająca na Rzymie odpowiedzialność za „jedność w wielości” nie może zostać urzeczywistniona bez pewnych form władzy. Monarchizacja i jurydyzacja posłannictwa Piotrowego w eklezjologii i życiu społeczno-politycznym Zachodu stała się jednak faktem. W czasach

najnowszych, zwłaszcza dzięki stylowi sprawowania posługi papieskiej przez kolejnych następców św. Piotra, powraca się do wizji biskupa Rzymu jako pierwszego świadka zmartwychwstałego Pana i znaku sprzeciwu, jako Głowy Kolegium i stróża jedności Kościołów.

Właśnie w tych terminach opisał istotę posługi papieskiej Sobór Watykański II: „W (...) Kościele Chrystusowym Biskup Rzymski, jako następca Piotra, któremu Chrystus powierzył misję pasienia swych owiec i baranków, cieszy się z ustanowienia Bożego najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzą dla opieki nad duszami. On też z tego względu, że jako pasterz wszystkich wiernych otrzymał posłannictwo, by dbać o dobro wspólne całego Kościoła i o dobro poszczególnych Kościołów, zajmuje naczelne stanowisko w zwyczajnej władzy nad wszystkimi Kościołami” (DB nr 2). Analogicznie stwierdza się o kolegium biskupów: „stan (...) biskupi, który jest następcą kolegium apostołskiego w nauczycielstwie i rządzeniu pasterskim, co więcej, w którym trwa nieprzerwanie ciało apostołskie, stanowi również ze swoją Głową, Biskupem Rzymskim, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem” (KK nr 22).

W perspektywie soborowej papież jest biskupem Rzymu, który ze względu na szczególną właściwość swojej stolicy – sukcesję posłannictwa Piotrowego, posiada jedyną w swoim rodzaju misję i odpowiedzialność pasterską za jedność wszystkich Kościołów lokalnych, pełniąc z woli Chrystusa posługę stróża komunii Kościołów i urząd głowy kolegium biskupów.

Sobór nie ustrzegł się pewnych akcentów jurydycznych. Przejawiają się one w niczym nieograniczonej (z ludzkiego punktu widzenia) „bezpośredniości władzy papieskiej” nad Kościołami lokalnymi oraz w trudnościach związanych z praktycznym urzeczywistnianiem najwyższej podmiotowości kolegium biskupów. Dlatego wolno przypuszczać, że „reinterpretacja prymatu” w perspektywie *tertio millennio adveniente* będzie wyraźniej niż dotąd zmierzać w kierunku uznania wszystkich wymiarów teologii Kościołów lokalnych i ekumenicznego powrotu do dziedzictwa wyrażonego w zwrocie: „pierwszeństwo w miłości”. Niezwykle ważnym etapem w tym dziele jest encyklika Jana Pawła II o działalności ekumenicznej *Ut unum sint* z 25 maja 1995 r.

## 2. Posługa papieska w świetle encykliki

W *Ut unum sint* Papież bez cienia irenizmu podkreśla, że według nauki Kościoła katolickiego „komunia Kościołów partykularnych z Kościołem Rzymu oraz ich Biskupów z Biskupem Rzymu jest w Bożym zamyśle podstawowym warunkiem pełnej i widzialnej komunii”. Jak można się przekonać czytając następne zdanie, nie jest to warunek jedyny ani najwyższy. Jan Paweł II zaznacza także, że jedyną Głową Kościoła jest Chrystus. Lecz to właśnie Chrystus postawił na czele Dwunastu Piotra. Dlatego funkcja Piotrowa – stwierdza Jan Paweł II – musi trwać ciągle w Kościele, aby „był on w świecie widzialną komunią wszystkich jego uczniów” (nr 97).

Istota misji biskupa Rzymu polega zatem na tym, że „dzięki władzy i autorytetowi, bez których funkcja ta byłaby tylko pozorem, (...) ma [on] zabezpieczać

komunię wszystkich Kościołów”. To z tego tytułu jest pierwszym pośród sług jedności, a jego władzę i autorytet określa się mianem prymatu. Papież sprawuje go na różnych płaszczyznach”: przypominając o nakazach wynikających ze wspólnego dobra Kościoła, przemawiając w imieniu wszystkich pasterzy będących w komunii z nim, stwierdzając, że jakaś opinia jest nie do pogodzenia z jednością wiary albo wręcz orzekając *ex cathedra*, że dana doktryna nie należy do depozytu wiary (nr 94).

Jan Paweł II wyraźnie podkreśla, że prymat powinien łączyć się z realną władzą, bowiem bez tego funkcja papieska byłaby funkcją pozorną. W encyklice pokazuje, że jej potrzeba ma także wymiar ekumeniczny. Z jednej strony dlatego, że przez całe pierwsze tysiąclecie chrześcijanie żyli w jedności wiary i sakramentów, „a jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi co do wiary czy karności kościelnej (...), miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą” (nr 95). Z drugiej strony dzisiaj, po wiekach gwałtownych polemik o prymat, Kościoły i wspólnoty kościelne coraz uważniej przyglądają się „powszechnej posłudze chrześcijańskiej jedności” (nr 89), a wielu promotorów ekumenizmu „wskazuje na potrzebę takiej właśnie posługi” (por. nr 97). A zatem Jan Paweł II widzi jednoznacznie potrzebę realnej władzy prymacjalnej, ale – podobnie jak chrześcijanie pierwszego tysiąclecia i uczestnicy dialogu ekumenicznego dzisiaj – jej istotę upatruje głównie w „miarkowaniu nieporozumień” i „posłudze na rzecz jedności”. W tym kontekście Papież zwraca się do pasterzy, teologów i wiernych Kościoła katolickiego, ale także innych wyznań chrześcijańskich z niezwykle wymownymi, czterema wezwaniami.

### 3. Poczwórnny apel

#### a. Wezwanie do modlitwy o nawrócenie

Papież podkreśla, że chociaż to sam Chrystus powierzył Piotrowi specjalną misję umacniania braci, „ukazał mu zarazem jego ludzką słabość i szczególną potrzebę nawrócenia: «Ty nawróciwszy się, utwierdzaj swoich braci» (por. Łk 22, 32). Właśnie ludzka słabość Piotra ukazuje w pełni, że w spełnianiu tej szczególnej posługi papież zdany jest całkowicie na łaskę i modlitwę Pana: «Ja proszę za tobą, żeby nie ustała twoja wiara» (Łk 22, 32). Nawrócenie Piotra i jego następców opiera się na modlitwie samego Odkupiciela, Kościół zaś nieustannie przyłącza się do tego błagania”. W tym właśnie miejscu Jan Paweł II zwraca się z serdeczną prośbą, „aby modlitwę tę podjęli wierni Kościoła katolickiego i wszyscy chrześcijanie. Niech wszyscy modlą się wraz ze mną o to nawrócenie” (nr.4).

#### b. Prośba o przebaczenie

Kościół katolicki jest świadom, że pośród wszystkich Kościołów chrześcijańskich właśnie on „zgodnie z tradycją apostołską i z wiarą Ojców zachował w posłudze Biskupa Rzymu widzialny znak i gwarancję jedności”. Zarazem jednak wie, że znak ten „stanowi” trudność dla większości pozostałych chrześcijan, których pamięć jest

obciążona bolesnymi wspomnieniami”. Dlatego, wspominając analogiczny apel Pawła VI, Jan Paweł II dodaje: „wraz z mym Poprzednikiem (...) proszę o przebaczenie za wszystko, za co jesteśmy odpowiedzialni” (nr 88).

#### c. Apel o zrozumienie dla papieskiej posługi miłosierdzia

W przekonaniu Jana Pawła II Kościół został powołany przez Chrystusa przede wszystkim po to, „aby objawiać światu, uwikłanemu w swoje przewiny i chybione dążenia, że Bóg w swoim miłosierdziu mimo wszystko może nawrócić serca ku jedności, otwierając im dostęp do swojej komunii” (nr 93). Szczególna posługa na rzecz tej jedności, „zakorzeniona w dziele Bożego miłosierdzia, zostaje powierzona, wewnątrz samego kolegium biskupów, jednemu z tych, którzy otrzymali od Ducha zadanie nie polegające na sprawowaniu władzy nad ludem – jak to czynią władcy narodów i wielcy (...) – ale na prowadzeniu ku spokojnym pastwiskom. Takie zadanie może wymagać ofiary z własnego życia” (nr 93). W tym kontekście Jan Paweł II apeluje: „Jako spadkobierca misji Piotra w Kościele użyźnionym krwią pierwszych Apostołów, Biskup Rzymu pełni posługę zakorzenioną w wielokształtnym miłosierdziu Boga, który przemienia serca i rozlewa moc łaski tam, gdzie chrześcijanin poznaje gorzki smak własnej słabości i nędzy. Autorytet związany z tą posługą jest całkowicie oddany na służbę zamysłowi Bożego miłosierdzia i w tej perspektywie należy zawsze na niego patrzeć. W niej też rozumiała staje się władza właściwa dla tej posługi” (nr 92).

#### d. O dialog ekumeniczny nad sposobami sprawowania urzędu papieskiego

Modłę się gorąco – cytuję swoje przemówienie z 1987 r. papież – aby Duch Święty „obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości” (nr 95). Kontynuując tę myśl, Jan Paweł II – bodaj jako pierwszy papież w dziejach – apeluje do pasterzy i teologów podzielonych Kościołów: „Jest to ogromne zadanie, od którego nie możemy się uchylić i którego nie mogę wykonać samodzielnie. Czy zatem realna, choć niedoskonała komunია, istniejąca między nami, nie mogłaby nakłonić kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania ze mną braterskiego i cierpliwego dialogu na ten temat, w którym moglibyśmy wzajemnie wysłuchać swoich racji, wystrzegając się jałowych polemik i mając na uwadze jedynie wolę Chrystusa wobec Jego Kościoła (...)” (nr 96).

Apele te składają się na bardzo ważny program ekumenicznej nadziei, nie zawsze dostrzegany w komentarzach poświęconych encyklice. Od wszystkich stron uczestniczących w dialogu na rzecz jedności chrześcijan zależy teraz, czy doczeka się on realizacji.

*ks. Henryk SEWERYNIAK*



### III. SEKTY WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE A KOŚCIÓŁ

#### ZJAZD WYKŁADOWCÓW TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W dn. 11-12 kwietnia 1996 r. w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie odbył się Zjazd Wykładowców Teologii Fundamentalnej. Tym samym powrócono do praktyki corocznego organizowania spotkań polskich teologów fundamentalnych. W tym roku zadania tego podjął się i doskonale je zrealizował ks. dr A. Kloska, wykładowca naszej dyscypliny w WSD w Koszalinie. Program został przygotowany przez Sekcję Teologii Fundamentalnej KUL. W zjeździe wzięło udział ponad czterdziestu uczestników.

Spotkanie rozpoczęło Eucharystią koncelebrowaną pod przewodnictwem bpa T. Werno, administratora diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Pierwszy referat pt. „Religia a sekta” wygłosił ks. prof. dr hab. M. Rusecki (KUL), przewodniczący Sekcji Wykładowców Teologii Fundamentalnej. W czasach współczesnych usiłuje się zastępować termin „sekta” terminami: „nowy ruch religijny”, „denominacja” itp. Zdaniem ks. prof. Ruseckiego, termin „sekta” powinien jednak zostać utrzymany. Nie można przecież nie odnieść tego określenia do ugrupowań typu: „Najwyższa prawda” czy „Świetlisty szlak”. Referat podkreślał też, że zachodzi ogromna trudność w odróżnieniu religii czy Kościoła od sekty, jeśli stosuje się same kategorie socjologiczne. Bp prof. dr hab. Z. Pawłowicz z Gdańska, autor następnego referatu, zajął się typologią sekt. Zaznaczył, że w badaniach tego zjawiska należy rozróżnić religioznawcze, socjologiczne i eklezjologiczne znaczenie terminu „sekta”. W omówieniu i typologii konkretnych sekt występujących w Polsce bp Pawłowicz posłużył się praktycznym kluczem ich klasyfikacji. Zwrócił też uwagę na związki światopoglądowe i religijne działające w Polsce. O sektach jako problemie teologicznym mówił ks. dr B. Ferdek (Niwica). Odwołując się do klasycznego podziału traktatów teologii dogmatycznej, referent wskazał na płaszczyzny, w których rozwój sekt może stać się wyzwaniem do autentycznej odnowy teologii. Np. świadoma tego wyzwania eklezjologia nie będzie hierarchiologią, a eschatologia „matematyką rzeczy ostatecznych”. W komunikacie kończącym pierwszy dzień obrad ks. S. Wargacki SVD zwrócił uwagę na konieczność uwzględnienia w refleksji teologicznej nad sektami wyników badań antropologii psychologicznej. Dotyczy to zwłaszcza badań nad tzw. odmiennymi stanami świadomości czy deprywacją sensoryczną.

Także drugi dzień obrad rozpoczęło Eucharystią koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. prof. M. Ruseckiego. Obrady otworzył referat ks. dra R. Tomczaka, rektora WSD w Paradyżu Gościkowie, na temat: „New Age wyzwaniem dla Kościoła”. Autor referatu podkreślił, że New Age nie jest sektą, lecz neognostyckim prądem kulturowym. Aby rozpoznać jego rozmiary, wystarczy uświadomić sobie, że 10% obrotu wszystkich księgarni w Niemczech stanowi literatura z tego kręgu. Dla Kościoła typ wrażliwości, jaki niesie ze sobą New Age, jest pewnym pozytywnym znakiem czasu. Zarazem jednak społeczności chrześcijańskiej nie może być obojętna propaganda ideologiczna prowadzona za pośrednictwem ruchów ekologicznych czy szerzenie doktryny reinkarnacji. Ten punkt szczególnie podkreślił ks. dr A. Siemienie-

wski (PAT Wrocław) w referacie poświęconym stosunkowi Kościoła do sekt. Zdaniem referenta, orzeczenia soborowe, deklaracje Jana Pawła II na temat wolności religijnej oraz fragmenty „Katechizmu Kościoła katolickiego” odnoszące się do relacji z innymi religiami czyta się jednostronnie, pomijając zawarte w nich przeświadczenie, że jedyna prawdziwa religia przechowywana jest w religii chrześcijańskiej, a także ostrzeżenia przed fałszywymi kultami.

Referatom towarzyszyły ożywione dyskusje. Podkreślano w nich potrzebę wypracowania jaśniejszych kryteriów definicji sekty oraz konieczność podejmowania tej problematyki na zajęciach z teologii fundamentalnej i religiologii. Na zakończenie przyjęto zaproszenie ks. dra hab. T. Doli (Uniwersytet Piastowski w Opolu) do odbycia przyszłorocznego zjazdu w Kamieniu na Ziemi Opolskiej oraz postanowiono, że zjazd ten zajmie się kwestią wiarygodności Kościoła.

*ks. Henryk SEWERYNIAK*