

Henryk Seweryniak

Biuletyn teologicznofundamentalny (3)

Collectanea Theologica 70/1, 111-155

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNY (3)

ZAWARTOŚĆ: I. Szkic teorii teologii fundamentalnej. II. Teologia fundamentalna w dokumentach Kościoła. III. Chrystologia między popularyzacją a herezją. IV. Poszukiwania teologicznofundamentalne ks. Łukasza Kamykowskiego. V. Teologia fundamentalna w rzymskich ateneach*.

I. SZKIC TEORII TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W Polsce panuje spore zamieszanie w kwestii definicji i przedmiotu teologii fundamentalnej. Część wykładowców i osób odpowiedzialnych za kształt studiów w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych uczyła się „apologetyki totalnej” i nie potrafi zaakceptować teologii fundamentalnej nowego typu. Niektórzy dogmatycy nie widzą w ogóle potrzeby takiej dyscypliny – chcą sami realizować funkcję uzasadniającą wiarę Kościoła.

Z tych racji kolejny już raz powracamy w naszym *Biuletynie* do problematyki metodologicznej teologii fundamentalnej. Ks. Skierkowski zaprezentuje i omówi współczesne wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat fundamentalistyki. Ks. H. Seweryniak natomiast ukaże najpierw najważniejsze próby definiowania naszej dyscypliny. Potem zajmie się skrótowo zagadnieniem wiarygodności, czyli przedmiotem formalnym teologii fundamentalnej. Na końcu przedstawi jej najważniejsze kierunki, orientacje. Szkic ma charakter popularnego wprowadzenia metodologicznego. Całość tej problematyki zamierzamy przedstawić w książce poświęconej historii i metodologii apologii, apologetyki i teologii fundamentalnej.

Określenie

Teologia fundamentalna samodefiniuje się dzisiaj jako dyscyplina teologiczna podejmująca problematykę wiarygodności chrześcijaństwa wobec „trybunału rozumu”. Jest to jednak definicja skrótowa i w pewnym sensie schematyczna. Dlatego proponuję szerszy zestaw określeń naszej dyscypliny stworzonych pod pewnym kątem, w rozmaitych aspektach.

* Redaktorem Biuletynu teologicznofundamentalnego jest ks. Henryk Seweryniak.

W aspekcie Tradycji

Teologia fundamentalna, rzadziej zwana dzisiaj apologetyką, realizuje zadanie, które pierwsi chrześcijanie przekazali jako apel św. Piotra, Skały, jedności Kościoła: „Pana zaś Chrystusa noście świadectwo w sercach waszych, zawsze gotowi do obrony (*pros apologetian*) wobec każdego, kto domaga się od nas uzasadnienia (*logou*) tej nadziei, która jest w was” (3, 15). Jest zatem dyscypliną teologiczną, która zbiera i przedkłada racje wiary i motywy nadziei chrześcijańskiej, uzasadnia je i broni. W tym znaczeniu odpowiada ona na zasadnicze pytanie: Jakie rozumne argumenty, jakie sensowne motywy istnieją, aby przeobrazić swoje życie i podporządkować je w Kościele Chrystusowi jako Drodze, Prawdzie i Życiu, czerpiąc autentyczny sens i najgłębszą nadzieję w podejmowaniu odpowiedzialności za rodzinę i środowisko pracy, za świat, w którym żyjemy? Jeśli tak jest, to nie ma racji aby, nie traktować naszej dyscypliny jako swoistej „filozofii chrześcijaństwa”. Nie ma też racji, aby radykalnie rozdzielać nazwy „teologia fundamentalna” i „apologetyka”. Każda z nich, w naszym przekonaniu, wyraża różne aspekty tej samej dyscypliny naukowej. W pierwszym, zasadniczym sensie wykazujemy wewnętrzną racjonalność, sensowność, wiarygodność fundamentu wiary chrześcijańskiej. W drugim – koncentrujemy się na kontekście: pogłębiamy *intellectus fidei speique*, podejmujemy dialog z innymi ujęciami rzeczywistości, bronimy przed zarzutami.

W aspekcie przedmiotu

Teologia fundamentalna jest rozumiana jako dyscyplina teologiczna, która w sposób otwarty na najgłębsze doświadczenia swoich czasów wykazuje i uzasadnia wiarygodność zbawczego objawienia Jezusa Chrystusa 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.

W aspekcie sensu

Teologia fundamentalna jest dyscypliną ukazującą podstawy wiary i teologii chrześcijańskiej jako zbawczy i życiodajny fundament egzystencji oraz czyniącą go sensownym i ważnym dla ludzi swoich czasów (H. Waldenfels). Tożsamość teologii fundamentalnej w obrębie nauk teologicznych nie polega już dzisiaj na samym tylko racjonalnym czy naukowym (często w sensie pozytywistycznym) dowodzeniu wiarygodności chrześcijańskiej w kontekście sporu z ateizmem czy kontrowersji międzywyznaniowych. Istotnym zadaniem naszej dyscypliny stało się ukazywanie „transempiryczności” doświadczenia ludzkiego w jego wymiarach: etycznym, politycznym i estetycznym, refleksja nad człowiekiem jako istotą religijną – zdolną do działania

według kryterium dobra i do „współbywania” z Boskim „Ty”, odkrywanie transcendentnej głębi języka ludzkiego, poszukiwanie relacji orędzia chrześcijańskiego z filozofią, naukami eksperymentalnymi i naukami humanistycznymi.

W aspekcie adresatów

Teologia fundamentalna, z samej swej natury, uzasadnia wiarę i nadzieję chrześcijańską oraz broni jej w kontekście swojego czasu, czy to gdy chodzi o odparcie zarzutów ludzi niewierzących, czy o podtrzymanie rodzącego się przekonania u człowieka wchodzącego w pełną komunię katolicką, czy wreszcie o pobudzanie katolików do bardziej owocnego poznawania i przeżywania Ewangelii. „Bylibyśmy w błędzie – pisał w 1949 r. Maurice Blondel, wybitny przedstawiciel naszej dyscypliny – sądząc, że tego rodzaju studium nie jest potrzebne ludziom wierzącym: wszyscy musimy coraz bardziej się nawracać, coraz bardziej wnikając w ducha chrześcijaństwa. Nie przekazemy go innym, jeśli będziemy przekazywać tylko zewnętrznie, niczym przedmiot, który oddajemy jako coś dobrze już znanego. Wiara jest zaraźliwa tylko wtedy, gdy pozostaje zawsze świeża i żywa, współczująca niewierze, wyrozumiała dla wątpliwości, nie ustająca w swych wątpliwościach”¹. 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.

W aspekcie naukowości

Teologia fundamentalna realizuje w gronie nauk teologicznych funkcję racjonalno-krytycznego wykazania powszechnej wiarygodności (*demonstratio creditatis*) objawienia chrześcijańskiego. W tym sensie istota naszej dyscypliny spoczywa na racjonalno-krytycznym ujęciu rzeczywistości konstytuującej egzystencję chrześcijańską po to, aby na polu naukowo uzasadnionej pewności wiedzy krytycznie uzasadnić płynącą z wiary pewność sumienia (M. Seckler). Teologia fundamentalna jest teologią ze względu na swój przedmiot i wewnętrzną dynamikę – uzasadnia przecież w sposób krytyczny wiarę Kościoła pozostając w symbiozie z jego Magisterium. Co bowiem odróżnia teologię od filozofii religii i od świeckiej nauki o religii? To, że – szukając uzasadnienia wiary i nie zadowolając się fideizmem – nie zdaje się ona na sam ludzki rozum. Całą swoją moc czerpie z przekonania, że Bóg przemówił do ludzkości; że „Słowo stało się ciałem”, a „ciało przyjęło Słowo”; że Kościół nie jest tylko instytucją, lecz także ciałem Słowa. Takie są „założenia”, „życiowe hipotezy” teologii fundamen-

¹ M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, Kraków 1994, s. 50. Blondel (1861-1949) był współtwórcą tzw. apologetycznej idei immanencji.

talnej. Nasza dyscyplina uzasadnia je, wykazuje ich faktyczność, znaczenie i sensowność za pomocą bogatego instrumentarium naukowego. Właśnie odwołanie do metod naukowych przy badaniu misterium pozwala jej osiągnąć rezultaty intersubiektywnie komunikowalne.

Perspektywy dalszej refleksji

Współczesna teologia fundamentalna koncentruje się na pokazaniu wartości i wiarygodności Chrystusa i Jego Ewangelii dla ludzkiego losu, sensowności egzystencji każdego człowieka, właściwej konstrukcji życia społecznego i życia świata. O ile więc dawna apologetyka tylko w pewnym stopniu odwoływała się do analiz wewnętrznych objawienia Chrystusowego i poszukiwała przede wszystkim argumentów pozateologicznych, ściśle racjonalnych, to dzisiaj teologia fundamentalna bada historyczność objawienia, jego wewnętrzną koherencję, znaczenie dla życia, zdolność do odpowiedzi na najgłębsze ludzkie pytania, funkcję tworzenia najrozleglejszego horyzontu etycznego dla ludzkiego czynu, płynącą z Ewangelii wizję dziejów i stosunków międzyludzkich (pokój, dobro wspólne, etyka daru, miłość społeczna itp.).

Interesuje ją przede wszystkim obecność Chrystusa w dziejach, Jego „nieustanna rozmowa ze swoją Oblubienicą” – Kościołem (por. *Dei Verbum*). W tym sensie dyscyplinami najbliższymi teologii fundamentalnej są biblistyka i teologia dogmatyczna. Funkcję uzasadniającą dobrze też realizuje dzisiaj teologia moralna i katolicka nauka społeczna. O ile biblista, dogmatyk czy moralista podejmuje „skonkretyzowane” przez nas wcześniej kwestie wiarygodności (co często czyni), powinien być świadomy, że uprawia teologię w funkcji fundamentalnej i że jego działalność nie oznacza, iż fundamentalistyka stała się zbędna. Z tego, co powiedziano, płynie jednak również zadanie dla teologii fundamentalnej: w swojej argumentacji nie może się ona obyć bez współpracy z innymi dyscyplinami teologicznymi, a zwłaszcza z biblistyką, ascetyką, dogmatyką, teologią moralną, katolicką nauką społeczną, teologią ekumeniczną, religiologią i historią Kościoła.

Wiarygodność, metody uzasadniania, etos

Rozumienie wiarygodności w teologii fundamentalnej

Na obszarze naszej dyscypliny mówi się o wiarygodności objawienia Bożego, chrześcijaństwa, Kościoła. Chodzi praktycznie o wiarygodność, która jest impulsem do aktu wiary lub umocnieniem tego aktu. Polega ona na „ukazaniu – dostrzeżeniu – przeżyciu” najgłębszej zgodności pomiędzy tym, co stanowi rzeczywistość życia człowieka, a tym, co „daje się poznać – zrozumieć” jako fundament tej rzeczywistości. Zgodność, o której mowa, jest uchwytna na poziomie historycznym i logicznym dla każdego, „kto ma uszy do słuchania”. Nie jest więc ona wyłącznie aktem logicznym, ale zespołem aktów, które wzywają, „prowokują”, prowadzą osobę do powierzenia się Bogu w Chrystusie i do odnalezienia sensu życia w przesłaniu Ewangelii.

Wykazywać wiarygodność w teologii fundamentalnej, to wykazywać, że:

– zachodzi głęboki, twórczy związek pomiędzy dziejami objawienia a logiką ludzkiego doświadczenia. Wykazanie sensowności tego związku jest zarazem wykazaniem wiarygodności wiary Chrystusowej. To wykazanie powinno mieć zarazem charakter egzystencjalny (wynikać z najgłębszych doświadczeń i pytań człowieka), osobowy (odpowiadać na pytanie o sens życia osobowego), racjonalno-hermeneutyczny (zdawać sprawę z samozrozumienia wiary chrześcijańskiej) i eklezjalny (dokonywać się we współbrzmieniu z misterium i magisterium Kościoła);

– propozycja i projekt życia chrześcijańskiego jest odpowiedzią na ludzkie pytanie o sens życia;

– istnieją kształty, formy życia i świadectwa, które upewniają człowieka, że obiecany w Chrystusie sens jest możliwy do osiągnięcia, np. że doświadczenie pełni sensu, które przeżyli w zetknięciu z Chrystusem pierwsi chrześcijanie; doświadczenie, które kazało im porzucić wszystko i iść za Nim, jest dostępne także dzisiaj w Kościele i przez Kościół.

Teologia fundamentalna jako dyscyplina argumentująca

Do wiarygodności dochodzi się głównie na drodze argumentacji. Teologia fundamentalna jest teologią argumentującą m.in. przez:

– stanięcie ze wszystkimi na poziomie ogólnoludzkich racji i zasad logicznych;

– wykazywanie faktyczności (historyczności) fundamentu wiary chrześcijańskiej, np. swoistej kierunkowości Starego Testamentu, historyczności wydarzeń życia Jezusa, genetycznej łączności zachodzącej pomiędzy działaniami i przesłaniem Jezusa a Kościołem itp.;

– ukazywanie historii zbawienia, jej pełni w Chrystusie i wykazywanie, jak rzeczywistość objawia swój sens na fundamencie historii zbawienia;

– prezentowanie głębi Osoby Chrystusa i wykazywanie, jak człowiek dochodzi do sensu egzystencji, a także znajduje drogowskaz etyczny w naśladowaniu Chrystusa;

– demonstrowanie programu Ewangelii i wykazywanie, jak dzieje społeczne wypełniają się sprawiedliwością i prawdą w realizowaniu tego programu.

Metody

Najbardziej charakterystyczne metody teologii fundamentalnej to:

– docieranie do wydarzeń (zwłaszcza wydarzeń z życia Jezusa Chrystusa), które zostały zakwalifikowane, pojęte i określone jako Objawienia Boże. Czyni się to za pomocą metod historycznych, archeologicznych i dokumentacyjnych w celu uchwycenia stopnia historyczności tych wydarzeń;

– potwierdzenie lub falsyfikacja świadectw przez zbadanie ich obiektywności, gatunku użytych środków wyrazu i przekazu, intencji świadka, zgodności (koherencji) świadectw;

- wydobywanie prawdy i sensu orędzia Jezusa przez wykazywanie, że jest ono oryginalne i koherentne oraz daje właściwe wyjaśnienie rzeczywistości;
- stwierdzenie trwałości, egzystencjalnej doniosłości i sensowności wiary w życiu pokoleń chrześcijan przez odwołanie do kryteriów nieprzerwanej Tradycji – sukcesji apostoelskiej;
- stwierdzenie trwałości, egzystencjalnej doniosłości i sensowności wiary w życiu pokoleń chrześcijan przez odwołanie do kryteriów: świętości codziennej, męczeństwa, cudu itp.;
- metoda krytycznego przyswojenia danych nauk eksperymentalnych i humanistycznych oraz szukanie ich korelacji z teizmem chrześcijańskim;
- wykazywanie błędnych założeń i konsekwencji ateizmu, ideologii scjentyistycznych, doktryn stawiających na samozbawczą moc człowieka itp., a w dalszej kolejności potwierdzanie Ewangelii jako najbardziej właściwego ujęcia rzeczywistości.

Etos i estetyka teologii fundamentalnej

Przez brak umiaru pokory wobec tajemnicy, wyszukiwanie wrogów itp. niektórzy apologetycy ośmieszyli trud uzasadnienia chrześcijaństwa w obliczu wymagań rozumu i poszukiwań sensu. Zaczęto mówić o „taniej apologetyce”, „zapalczywych apologetach” itp. Jeśli dążymy do odnowy naszej dyscypliny, to stajemy przed poważnymi wymogami natury etycznej i estetycznej. W tym kontekście teolog fundamentalny powinien:

- pamiętać, że w pracy nad uzasadnianiem, rozjaśnianiem i obroną przekonań liczy się szczególnie rzetelność, szlachetność i powściągliwość;
- umieć zamilknąć tam, gdzie inni jeszcze spokojnie mogą mówić. Nie wolno mu przekroczyć granic krytyczności;
- kształtować w sobie i innych „smak wiary”;
- zostawiać miejsce dla tajemnicy;
- unikać dowodzenia wszystkiego. Trzeba być świadomym, że nie jesteśmy tu po to, by stać się „advokatami Pana B.”, ale aby „uwolnić” Słowo Boże;
- bronić się przed pokusą tworzenia „systemu chrześcijaństwa” wokół jednej zasady;
- dbać o komunikatywność, bogactwo i piękno języka;
- troszczyć się o otwartość. Jeśli teologia fundamentalna jest teologią dialogu z niewierzącymi, wątpiącymi i poszukującymi; jeśli jest ona teologią „kontekstualną” – wrażliwą na kontekst wiary, który tworzą w naszych czasach inne religie i wyznania, światopoglądy, świat polityki i ekonomii, sztuka, filozofia, egzegeza biblijna, inne teologie chrześcijańskie, nauki przyrodnicze, historia, psychologia, ekonomia, politologia itp. – to musi skazywać siebie na ciągłe stwarzanie, podejmować ryzyko bycia nie tylko miejscem, ale i przedmiotem dialogu.

Perspektywy dalszej refleksji

Każdy z omówionych tu punktów wymaga solidnej refleksji. Np. trudno obronić się przed wrażeniem, że termin „wiarygodność” zbytnio wypełnił scenę teologiczno-fundamentalną. Czym go uzupełnić? Jak rozwinąć wątki argumentacyjne teologii fundamentalnej? Jak prowadzić refleksję nad komunikacją Ewangelii (związek teologii fundamentalnej z teologią środków społecznego przekazu zadaje się być zasadniczy)? Jak przełamać schemat historyczny w podręcznikowej teologii fundamentalnej?

Zadania i pola zainteresowań

Ukazywanie i uzasadnianie istoty chrześcijaństwa

Można tu wymienić następujące pola zainteresowań teologa fundamentalnego: istota objawienia chrześcijańskiego, fundamentalne treści i cechy odróżniające je od przesłania innych religii i światopoglądów (oryginalność chrześcijaństwa), historyczność wydarzenia Chrystusowego i przekazu apostołskiego o nim, istotne momenty wiarygodności treściowej objawienia Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego (przesłanie o Królestwie Bożym, model pójścia za Jezusem, relacja Jezusa do Ojca, specyfika Jego relacji do ludzi, etyka, charakter znakowy cudów, postawa wobec śmierci), a dalej krzyż jako istotny znak wiarygodności chrześcijaństwa, wymiar historyczny 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.

Wykazywanie, że wiara Chrystusowa nadaje sens ludzkiej egzystencji

Teolog to – mówi Jan Paweł II – „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 wykazywanie, że Jezus Chrystus, Jego krzyż i zmartwychwstanie niosą za 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 „wczucia” w najgłębsze doświadczenia i pytania człowieka, z refleksji nad ich ujęciami psychologicznymi i „zapisami” literackimi itp. To właśnie w ten sposób teologia fundamentalna poszukuje związku pomiędzy dziejami objawienia a logiką ludzkiego doświadczenia.

Wykazuje:

– że tak jak Jezus przez swoje *Abba* to objawił, życie w zaufaniu Bogu Ojcu jest fundamentem zdrowej osobowości,

– że dokładnie tak, jak Jezus uczył, przykazanie miłości Boga i bliźniego stanowi najlepszą podstawę wychowania,

– że modlitwa, świętowanie, pielgrzymka czy adoracja – pełne czci milczenie przed Bogiem – wprowadzają ład i harmonię w ludzki życie,

– że tylko traktowanie zła moralnego jako grzechu, a więc odsunięcia Boga Miłości, może być pierwszym krokiem do uzdrowienia duszy, którego każdy człowiek potrzebuje,

– że ludzkie cierpienie, samotność i śmierć znajdują swój sens dopiero w krzyżu Chrystusa,

– że atmosfera pokoju, ufności i miłosierdzia, która wypełnia zdrowy świat wiary, jest zaprzeczeniem iluzyjności.

Inspiracja do świadectwa

Przez świadectwo Chrystus czczony i przeżywany staje się czasem i ludzką przestrzenią, historią i kulturą, językiem i postawą, tradycją i rozumem. Jak wskazuje Urząd Nauczycielski Kościoła, dokonuje się to dzisiaj głównie przez promocję kultury nadziei i życia. Jednym z najbardziej ponurych aspektów sekularyzmu i cywilizacji postmodernistycznej jest brak nadziei (*no future*), postępująca indywidualizacja życia i agresywność. W tym kontekście pierwszym zadaniem teologii fundamentalnej staje się wykazywanie, że:

– życie to nie egoistyczne posiadanie, ale dar, który powinno się przyjąć z wdzięcznością;

– to nie arbitralna gra, ale plan miłości;

– to nie ciąg zdarzeń bez żadnego znaczenia, ale powołanie;

– to nie tylko problem, ale tajemnica, którą należy z pokorą i zdumieniem kontemlować².

Zdrowa apologia wiary

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 prorokowali najpierw mistrzowie podejrzeń³, a po nich teologowie sekularyzacji. Ale nie spełniła się także przepowiednia R. Guardiniego, że wiek XX będzie wiekiem Kościoła. „Szelest anioła”, o którym tak przejmująco pisał P. Berger, czy zrodzona z refleksji nad Auschwitz 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

² Por. *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*. Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu 2000, Katowice 1996, s. 184-190.

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. Chrześcijaństwo katolickie musi w tej sytuacji odważnie bronić istoty, swego przesłania i ukazywać jego życiodajną wartość pośród piasków i mgieł religijności postmodernistycznej. Pokazywać mechanizmy i konsekwencje niewiary, a więc tego, że:

– ateizm był źródłem największego sprzeniewierzenia (człowieczeństwu w naszych czasach, źródłem Auschwitz i Gułagu. Na naszych oczach ogromnie boleśnie okazało się, jak fałszywa jest wizja człowieka bez Boga („nadczołwieka”, „człowieka naukowego” itp.);

– niewiara nie może dać nadziei i siły w pokonywaniu zła, słabości, śmierci. Ciekawe są ciągle przypadki, że gdy człowiek staje w „godzinie śmierci” przed kruchością swojego losu, wówczas zazwyczaj zaczyna porzucać iluzje i stawiać na nowo pytania o Boga. V. Messori, rozmówca papieża z *Przekroczyć próg nadziei*, w książce *Qualche ragione per credere* (Milano 1997) bez zażenowania wymienia kilku z nich: G. Clemenceau, B. Mussolini, F. Mitterand;

– gdy człowiek przestaje czcić i adorować Boga, degraduje się, gdyż przedmiotem czci i adoracji czyni siebie, ideologie, osoby, rzeczy.

Dialog z naukami, religiami i światopoglądami

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

Nauki szczegółowe, z jak najsłuszniejszych racji metodologicznych, nie wprowadzają do przestrzeni swoich poszukiwań hipotezy Boga. Jednakże, zachowując 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 ograniczone widzenie rzeczywistości w tych naukach, systematyzowała i oceniała filozoficzne wypowiedzi naukowców,

pytała o religijne aspekty badań np. psychologii humanistycznej nad fenomenem „zafowania podstawowego”, czy lingwistyki nad związkami genezy języka z zachowaniami symbolicznymi i kulturowymi człowieka, wreszcie ukazywała korelacje wyników badań naukowych i np. chrześcijańskiej nauki o stworzeniu czy „terapeutyczne właściwości” Ewangelii.

Określanie podstaw metodologicznych teologii

Z kręgiem tym łączy się zadanie określania warunków, które pozwalają teologii być nauką przy uwzględnieniu prymatu Objawienia i horyzontu eklezyjalności. Realizując to zadanie, teologia fundamentalna pyta o relacje teorii nauk i teologii, określa przedmiot, cele i kryteria weryfikacyjne teologii, formułuje zasady języka teologicznego, podejmuje kwestię źródeł teologii, bada relację Objawienia, Tradycji, Pisma Świętego i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Perspektywy dalszej refleksji

Potrzebne jest określenie wzajemnych relacji pomiędzy apologią a apologetyką. Są naukowcy, którzy ograniczają funkcję apologetyki do ściśle racjonalnej oceny apologetyki chrześcijaństwa i porównania jego wartości z wartością apologetyki innych wyznań i religii. Chociaż jest to klarowne metodologicznie opisanie funkcji naszej dyscypliny, to pozostaje ono w niezgodzie i ze strukturą wiary (konstruowaniem przekonań, „genetyką” sensu), i z podstawowym sposobem uprawiania tej dziedziny teologii, jaką była w ciągu wieków apologia-apologetyka-teologia fundamentalna. Uważamy po prostu, że funkcja porównania i oceny jest funkcją drugorzędną. Jeśli bowiem apologetyka samooograniczy się do tego stopnia, powstaje nieodzownie pytanie: kto ma realizować funkcję rozumnego uzasadnienia chrześcijaństwa; funkcję apologetyki w obliczu ateizmu, indyferentyzmu; funkcję syntezy rozmaitych uzasadnień i apologetyki w najrozmaitszych dyscyplinach teologicznych i pozateologicznych? Zwłaszcza to ostatnie zadanie może realizować tylko teolog fundamentalny. Już parę razy przekonywaliśmy się, że gdy funkcję uzasadnienia i apologetyki pozostawi się w teologii wszystkim, zanika ona na tym obszarze i staje się domeną dyletantów³.

Nurty współczesnej teologii fundamentalnej

Główne nurty współczesnej teologii fundamentalnej to nurty: antropologiczny, hermeneutyczny, społeczno-praktyczny i kontekstualny.

³ Na fakt zwrócono uwagę podczas sympozjum „Filozofia i apologetyka” zorganizowanego 25-26 X 1996 r. przez Faculté de Philosophie i Département de la Recherche de l'Institut Catholique de Paris.

Nurt antropologiczny

Jak pokazaliśmy, sama „hermeneutyka źródeł chrześcijaństwa” nie wystarczy. Musi być ona uzupełniona hermeneutyką człowieka. Bowiem Jezus nie jest tylko wkroczeniem Boga w historię człowieka: jest to wkroczenie, które objawia człowieka jemu samemu, które go rozszyfrowuje, interpretuje i przekształca. Człowiek ma sens jedynie w Chrystusie. „Tylko Chrystus umożliwia egzegezę człowieka i jego problemów” (R. La Tourelle). Wiara w Chrystusa nie może ukazywać się jako zewnętrzny, choćby nie wiadomo jak wzniosły, dodatek do życia człowieka (R. Rahner). Przewrót antropologiczny w argumentacji na rzecz istnienia Boga, jak i przeciwko temu istnieniu, zobowiązuje wręcz teologów do podjęcia dialogu z różnymi antropologiami regionalnymi (genetyka, medycyna, psychologia, socjologia, pedagogika, historia, literaturoznawstwo itp.) w cyklu uchwycenia ich „podejść” do kwestii Boga, ukrytych ekstrapolacji założeń ateistycznych itp. (W. Pannenberg).

Nurt hermeneutyczny

Język religijny w najbardziej pierwotnej warstwie jest językiem symbolicznym. Mówi on o takich sprawach, wydarzeniach i pytaniach, których nie da się wyrazić mową zwykłej informacji. Nie wolno zatem czynić z Biblii zbioru informacji kosmologicznych, fizycznych czy biologicznych, a teolog nie może zastąpić „poetyki” języka religijnego sejentyczną pewnością i pozytywistyczną jednoznacznością. „Symbol daje do myślenia”, jeśli go się podejmie, zawierzy mu i podejmie trud rozumienia w horyzoncie, jaki stwarza. Wtedy otwiera się przed człowiekiem rozległe pole możliwości bycia, wartości i relacji z sobą i światem. Oto „koło hermeneutyczne”: „zawierzyć, aby zrozumieć, zrozumieć, aby wierzyć”.

Podstawowym zadaniem teologii jest zatem zadanie hermeneutyczne: nieustanne ożywanie sensu Słowa i tradycji przez interpretację. Interpretacja ta winna prowadzić do odkrycia „świata” Słowa Bożego, w którym człowiek mógłby zamieszkać, aby realizować swą troskę o bycie autentycznie ludzkie. Wiarygodność chrześcijaństwa polega na odsłanianiu (*aletheia*) sensu posłannictwa Ewangelii w ciągle nowym kontekście historycznym. Być teologiem fundamentalnym dzisiaj, to nie tylko przywracać pierwotny sens wydarzenia krzyża i zmartwychwstania, ale – przez hermeneutykę Słowa Bożego i hermeneutykę egzystencji ludzkiej – tworzyć nowe figury, postacie i kształty chrześcijaństwa w ciągle nowych czasach (E. Biser, H.G. Gadamer, P. Ricoeur, J. Tischner).

Nurt społeczno-praktyczny

J.B. Metz przypomniał w naszych czasach ze szczególną mocą, że człowiek to nie tylko *animal theoreticum*, ale także działanie, *praxis*. Dlatego dla teologii zasada ortopraksji (działania zgodnego z przesłaniem Ewangelii) winna być nie mniej ważna

od zasady ortodoksji. Wiarygodność objawienia chrześcijańskiego wykazana w sposób czysto teoretyczny, może przekonać intelektualistów, czyli niewielki ułamek ludzkości. Zwyczajni ludzie nabierają przekonania o wiarygodności posłannictwa Ewangelii nie na planie teoretycznym, ale przez to, czy Ewangelia jest widoczna w samym działaniu Kościoła, w jego prorockiej postawie wobec świata. A zatem wiarygodność objawienia chrześcijańskiego nie leży tylko w argumentach intelektualnych, ale przede wszystkim w skuteczności i rozmiarach chrześcijańskiego zaangażowania w życie społeczne. Wspólnota wiary winna nieustannie stawiać sobie pytania: Jaka ma być ortopraksja naszego Kościoła, żeby nie stała w sprzeczności z ortopraksją Jezusa? Jaka winna być ortopraksja wspólnot kościelnych, aby widząc ją, ludzie dawali wiarę Ewangelii, „widzieli i oddawali chwałę Ojcu, który jest w niebie” (Mt 5, 16)?

Aktualna teologia, zdaniem Metz, jest nie tylko zbyt teoretyczna, ale także zbyt indywidualistyczna, nastawiona na prywatny stosunek człowieka do Pana Boga. Ten stan rzeczy został spowodowany przez proces „zamknięcia Kościoła w zakrystii” w okresie Oświecenia (religia sprawą prywatną obywatela). Zdając sobie sprawę z tych negatywnych uwarunkowań, współczesna teologia fundamentalna winna wyrazić na nowo, w języku naszego kontekstu kulturowego, „znak sprzeciwu” Ewangelii, całe jej bogactwo prorockie i krytyczno-społeczne, które zostało sformułowane w odniesieniu do problemów Palestyny z początków naszej ery chrześcijańskiej. Ma być więc ona nie tyle „teologią polityki” (zarzut często stawiany Metzowi), ile raczej przeniesieniem posłannictwa Chrystusa o Królestwie Bożym w warunki ekonomiczne i polityczne społeczeństw współczesnych. Innymi słowy, chodzi o to, by mówić o Bogu Jezusa Chrystusa, uwypuklając stosunek, który istnieje między posłannictwem chrześcijańskim a światem współczesnym, i starając się przełożyć chrześcijańską pamięć (*memoria*) o Jezusie Chrystusie na język świadectwa i żywej, prorockiej, twórczej nadziei. W tym celu należy także rozwijać teologię narracyjną, która wyzwoli cały potencjał praktyczny, prorocki i wydarzeniowy biblijnej historii zbawienia.

Nurt kontekstualny

Jego twórca, H. Waldenfels, szuka określenia znaczenia chrześcijaństwa w kontekście ofert religijnych i ideowych współczesności. Chętnie porównuje się tu uprawianie teologii fundamentalnej do stania na progu domu. Ten, kto stoi na progu, stoi na zewnątrz, ale i wewnątrz. Z jednej strony słyszy to, co ludzie z zewnątrz myślą o Bogu, Jezusie i Kościele, a także o sobie samych i o świecie, w którym żyją. To jest właśnie ten kontekst, w którym operuje słowo objawienia chrześcijańskiego: rozległy świat religii, postęp naukowy i technologiczny, ideologie, sekularyzacja. Z drugiej strony, żyjąc w Kościele, teolog fundamentalny zaprasza do niego wszystkich, stając na wspólnej z nim płaszczyźnie pytań, trosk, niepokoju i pragnień.

Podstawowym zadaniem teologii traktowanej kontekstualnie jest komunikacja obietnicy zbawienia udzielonej ludzkości przez Chrystusa. W kontekście współczesnego świata komunikacja ta jest utrudniona przez sprzeciw, niezrozumienie i niedocieranie do potencjalnego słuchacza. Sytuacja sprzeciwu jest wywoływana przez ateizm, zwłaszcza ateizm humanistyczny, konkurencyjne oferty innych religii oraz podziały na łonie chrześcijaństwa. Wobec tej sytuacji nadal trzeba uprawiać apologię, stwierdza stanowczo Waldenfels. Musi ona jednak przejść swoistą odnowę. Broniąc chrześcijańskiej obietnicy zbawienia, mamy pamiętać, że adresatami apologii nie mogą być tylko niewierzący i innowiercy, ale także znajdujący się wewnątrz Kościoła, nawet my sami – wiara każdego rozwija się pośród przeciwieństw i wątpliwości (apologia *ad extra et ad intra*). Nadto apologia nie jest tylko walką, ale daniem świadectwa naszej nadziei, a więc wspólnym spoglądaniem w przyszłość. Jest ona wreszcie świadectwem na rzecz orędzia, którym żyjemy, a nie tylko odpieraniem zarzutów.

Wobec sytuacji niezrozumienia należy rozwijać hermeneutykę. Zrozumienie jest stopniem się horyzontów nadawcy i odbiorcy, wejściem odbiorcy w świat nadawcy. Redukowanie dystansu pomiędzy „komunikatem” Ewangelii a odbiorcą, przyswajanie wymiaru historycznego przekazywanego przesłania i jego formy, ale też tego, jak Bóg mówi do ludzkiego serca i swojego Kościoła dzisiaj, to jedno z najważniejszych zadań teologii.

Wobec sytuacji niedostrzegania potrzebna jest dialogika. Podkreślając niedostrzeganie, myślimy o braku gotowości do słuchania u potencjalnych słuchaczy Słowa. Biblia mówi w tym kontekście o tych, którzy mają uszy, a nie słyszą, mają oczy, a nie widzą, oraz o konieczności „otwierania słuchu” i „przywracania wzroku” na Objawienie i całą głębię człowieczeństwa. Ten brak uwagi może jednak występować także po stronie głosiciela: wtedy, gdy nie zna on słuchacza, nie respektuje jego wolności, traktuje go przedmiotowo. Wzajemny brak uwagi szkodzi przekazowi przesłania, gdyż utrudnia powstanie wspólnoty na bazie tej samej komunikacji, tego samego Słowa. Dialogika stawia teologię wobec trudnych pytań: Czy dotyka ona głębin serca każdego, czy też przekazuje problematykę abstrakcyjną i apodmiotową? Czy ukazuje ojczyzną człowieczej nadziei? Czy wystarczy odwołanie się do standardowych podmiotów (profesorów, specjalistów) i źródeł (Ojcowie, summy, papieże)? A gdzie „maluczcy”, pieśni ludu, tradycje?

Perspektywy dalszej refleksji

Nurt społeczno-praktyczny pozostaje za bardzo pod wpływem kategorii J.B. Metz, niekiedy zbyt „frankfurckich”, zarówno pod względem stosunku do analiz marksistowskich, jak i zależności od struktur języka niemieckiego. Za bardzo kojarzy się również z teologią wyzwolenia. Ale nie ulega wątpliwości, że nieodzowne i niezwykle płodne może być tworzenie społecznej teologii fundamentalnej na bazie wielkich do-

konań katolickiej nauki społecznej ostatniego wieku, zwłaszcza encyklik Jana Pawła II. Kontekstualność musi stać się stałym wymiarem „fundamentalnej”. Wydaje się zresztą, że w aspekcie odpowiedzi na ofertę innych religii będzie ona nabierała coraz większego znaczenia. Świadomość kontekstualności musi jednak na terenie fundamentalistyki oznaczać przede wszystkim zadanie stwarzania przestrzeni komunikacji, dialogu rozmaitych typów racjonalności w naukach eksperymentalnych, humanistyczne, filozofiach i teologiach.

ks. Henryk Seweryniak

II. TEOLOGIA FUNDAMENTALNA W DOKUMENTACH KOŚCIOŁA

II Sobór Watykański (1962-1965), „najbardziej znaczące wydarzenie w historii Kościoła od Reformacji”, w swych dokumentach, stanowiących „doktrynalne arcydzieło XX w.”¹, nie wzmiankuje ani teologii fundamentalnej, ani apologetyki. Wprawdzie różne tematy teologii fundamentalnej pojawiają się w tekstach Vaticanum II, ale gdy w *Optatam totius* nr 16 wymienia się wprost dyscypliny teologiczne, nie pada jej nazwa. R. Fisichella pisze w związku z tym o „straconej okazji”, gdyż wspomniany fragment dekretu o formacji kapłańskiej rozpoczyna się od stwierdzenia, które łatwo można odnieść do tej właśnie dyscypliny: „Nauki teologiczne niech tak będą podawane w świetle wiary, pod kierunkiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, aby alumni naukę katolicką czerpali dokładnie z Boskiego Objawienia, głęboko w nią wnikal i czynili pokarmem własnego życia duchowego, a w posłudze kapłańskiej byli zdolni głosić ją, wyjaśniać i bronić”².

W konsekwencji, także posoborowy dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego *Normae Quaedam* (1968 r.), dotyczący akademickich studiów kościelnych, świadomie unika nazwy „teologia fundamentalna”, choć taka wzmianka, zdaniem S. Pié y Ninot³, byłaby logiczna w nr. 30 („Wykładowcy przedmiotów teologicznych mają się troszczyć o to, by zgodnie z wewnętrznymi wymogami własnego przedmiotu każdej dyscypliny tak przedstawiać tajemnicę Chrystusa i historię zbawienia, ażeby na skutek tego jaśniała wyraźnie jedność całej formacji teologicznej, wykluczając wszelki brak rozróżnienia między przedmiotami lub metodami”) i 35 („...Radzi się, by na wydziałach były różne sekcje «czyli instytuty» obejmujące poszczególne specjalizacje «np. na wydziale teologicznym sekcje: biblijna, patrystyczna, dogmatyczna, moralna, duszpasterzka, historyczna, ekumeniczna, misjologiczna, liturgiczna, duchowości itd.»...”)

¹ G. O’Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, Londyn 1993, s. 1-2

² R. Fisichella, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992, s. 39.

³ S. Pié y Ninot, *1965-1995: correnti di Teologia fondamentale*, w: *La Teologia fondamentale*, red. R. Fisichella, Casale Monferrato 1997, s. 41.

Nic zatem dziwnego, że w odniesieniu do okresu posoborowego G. O'Collins pisze o „odnajdywaniu teologii fundamentalnej”. Tytuł jego książki (*Retrieving Fundamental Theology*) sugeruje, że dyscyplina ta nie jest całkowicie nowa. Z jednej strony stanowi przecież ona spadkobierczynię klasycznej apologetyki, sięgającej swymi początkami J.S. Drey'a (1777-1853) lub A. Gardeila (1859-1931), a może nawet G. Savonaroli (XV w.), z drugiej zaś nawiązuje do dziedziny teologii uprawianej już na gruncie protestantyzmu przez J. N. Ehrlicha (XIX w.)⁴.

Sama zaś nazwa „teologia fundamentalna” zdaniem Fisichelli, (dz. cyt., s. 42) po raz pierwszy pojawiła się w 1713 r. w wydanym w Augsburgu dziele V. Pichlera *Controversia fundamentalis et generalis*. Jeszcze dziś z milczenia Soboru o tej dyscyplinie pozostało coś w rodzaju „promieniowania tła”, a mianowicie „zjawisko niezauważania teologii fundamentalnej”⁵.

Na przykład dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993 r.) spośród dyscyplin składających się na teologię systematyczną zna tylko teologię dogmatyczną i teologię moralną.

Dopiero w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (1970 r., a potem także w 1985 r.) Kongregacja Nauczania Katolickiego ośmiela się napisać: „Stosownie i już na początku formacji teologicznej trzeba podawać zdrową naukę o źródłach objawienia. Nie należy też pomijać wykładania tego, co wchodziło w zakres apologetyki, a co dotyczy przygotowania do wiary, rozumnego i życiowego jej uzasadnienia, mając w tym zakresie na uwadze ducha ekumenicznego i formę dostosowaną do współczesnych warunków, jak również uwzględniając elementy socjologiczne, które mają specjalny wpływ na życie chrześcijańskie” (nr 79). Jednakże nadal nie pada nazwa „teologia fundamentalna”.

Pierwszym dokumentem, w którym wprost wymienia się tę dyscyplinę, jest pismo Kongregacji Formacji Katolickiej *Teologiczna formacja przyszłych kapłanów* (1976 r.). Mimo że, jak sądzi Pié y Ninot, tekst ten „przeszedł praktycznie niezauważony” (dz. cyt. s. 42), to jednak bardzo szeroko zaprezentował zadania teologii fundamentalnej. H. Waldenfels odwołuje się do niego we *Wprowadzeniu* do swojej *Kontextuelle Fundamentaltheologie*⁶, wydobywając trzy zasadnicze rysy teologii fundamentalnej: ma być ona „wprowadzeniem do teologii dogmatycznej”, „stałym wymiarem całej teologii” i „teologią dialogu i pogranicza”. Oto pełny tekst *Teologicznej formacji przyszłych kapłanów*, odnoszący się do teologii fundamentalnej (nr 107-113):

⁴ Zob. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 1994, s. 7.

⁵ H. Seweryniak, *Tożsamość teologii fundamentalnej dzisiaj*, CT XLV (1966) nr 3, s. 109.

⁶ Zob. W. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 19-20.

„107. 1) [Jej podstawowa rola] Wszystkie przedmioty teologiczne zakładają teologię fundamentalną jako bazę swego racjonalnego rozwoju: jej przedmiot stanowi fakt chrześcijańskiego Objawienia i jego przekazywanie w Kościele. Te bowiem kwestie zajmują naczelne miejsce w całej problematyce dotyczącej relacji między rozumem i wiarą.

108. 2) [Podwójny aspekt teologii fundamentalnej] Teologii fundamentalnej trzeba nauczać jako wprowadzenia do teologii dogmatycznej, a także jako przygotowania, analizy i rozwoju aktu wiary («Wierzę» symbolu) w kontekście wymagań rozumu i relacji zachodzących między wiarą, kulturą oraz wielkimi religiami. Teologia fundamentalna stanowi również stały wymiar całej teologii, ponieważ powinna dawać odpowiedź na aktualne problemy stawiane przez alumnów i środowisko, w którym będą oni wykonywać swoją pasterską posługę.

109. 3) [Zadanie zasadnicze] Istotna jednak racja bytu teologii fundamentalnej polega na refleksji, jaką teolog – biorąc razem z Kościołem za punkt wyjścia wiarę – musi przeprowadzić nad rzeczywistością chrześcijaństwa, nad dziełem Bożym objawionym i uobecnionym w osobie Chrystusa oraz nad Kościołem, zamierzonym przez Chrystusa jako instytucja przedłużająca na świecie jego zbawcze dzieło.

[Teologia dialogu i pogranicza] Chodzi zatem o teologię dialogu i pogranicza, dzięki której – oprócz abstrakcyjnej konfrontacji wiary i rozumu – wchodzi się w kontakt z religiami historycznymi: hinduizmem, buddyzmem, islamem; z formami współczesnego ateizmu, szczególnie z Marksem, Freudem i Nietzschem, z praktycznie przeżywanymi formami indyferentyzmu religijnego w zsekularyzowanym świecie, w którym dźwierzają prymat technologia i wartości ekonomiczne; z potrzebami samych wierzących, którzy noszą dzisiaj w sobie zarodki zwątpienia i trudności, stawiając przed teologią i katechezą nowe problemy.

Pragnąc sprostać wymogom i doświadczeniom tych różnych kategorii ludzi, teologia fundamentalna stara się określić sens, jaki w tym kontekście mogą mieć Chrystus, Jego posłannictwo i Jego Kościół – ażeby ich pobudzać do przyjęcia wiary, która by pozwoliła osiągnąć Boga.

110. 4) [Aspekty użyteczności naukowej teologii fundamentalnej] Taki sposób pojmowania teologii fundamentalnej domaga się studium nad relacją chrześcijaństwa do historii, języka, do innych doświadczeń (przeżyć) religijnych, mistyki, do filozofii i ludzkiej sytuacji.

[Znaczenie antropologicznego punktu widzenia] Jednakże specyficznym jej zadaniem jest wykazywać – za pomocą przekonywających argumentów rozumowych – tak wierzącym, jak i niewierzącym, że tajemnica Chrystusa obecna w Kościele nie tylko wyjaśnia sens ludzkiej egzystencji, lecz także realizuje ją i dopełnia, podnosząc przez łączność z Bogiem, który ją udoskonala i zbawia.

111. 5) [Wprowadzenie w tajemnicę Chrystusa] Pozostając daleka od sprowadzania się do antropologii, teologia fundamentalna będzie osiągać cały swój sens w takiej

mierze, w jakiej stanie się wprowadzeniem do pełnej tajemnicy Chrystusa, a tym samym do teologii.

[Znaczenie epistemologii teologicznej] Takie wprowadzenie wymagać będzie od profesora jasnego przedstawienia, na czym polega teologia w swych zasadniczych elementach i podania w ten sposób alumnom jasnego pojęcia, czym jest «nauka święta».

112. 6) [Wkład teologii fundamentalnej do formacji osobowej alumnów] Wypada dodać, że teologia fundamentalna – pod warunkiem wszakże, że zachowa cały swój wymiar – przyczynia się do rozwoju osobowości, a to dzięki ciągłej konfrontacji między wiarą i rozumem, konfrontacji, która się ujawnia w wyższej harmonii, o czym świadczy tylu wybitnych mistrzów w tradycji chrześcijańskiej. Dopomaga ona teologowi i duszpasterzowi przezwyciężyć wszystkie kompleksy niższości wobec danych kultur, a zwłaszcza wobec nauk, które on – bez niewolniczego ulegania im – potrafi wykorzystać, według kryteriów właściwych teologii fundamentalnej, jako wyraz prawd rozumowych. Przydaje się ona w końcu do rozbudzenia we wszystkich odwagi wiary, bez której nie ma chrześcijańskiego życia, ani dobrej teologii.

113. 7) [Dyscyplina obowiązkowa] Wszystkie przedłożone tu racje wyraźnie ukazują, że teologii fundamentalnej nie może braknąć w zakresie formacji teologiczno-pastoralnej. Stąd też i jej nauczanie winno konsekwentnie w programie studiów zajmować miejsce proporcjonalne do jej ważności⁷.

W sposób uroczysty Kościół promulgował teologię fundamentalną w konstytucji apostołskiej Jana Pawła II *Sapientia Christiana* (1979 r.), zastępującej *Deus Scientiarum Dominus* z 1931 r. Jej art. 51 na drugim miejscu, po Piśmie Świętym, wśród obowiązkowych dyscyplin teologicznych pierwszego z trzech cykli nauczania wymienia „teologię fundamentalną, z uwzględnieniem zagadnień dotyczących ekumenizmu, religii niechrześcijańskich i ateizmu” (por. także odwołanie się do tego dokumentu w nr. 88 *Nowego Dyrektorium Ekumenicznego* z 1993 r.). W konsekwencji, po okresie odnajdywania teologii fundamentalnej następuje teraz okres wypracowywania autentycznej tożsamości tej dyscypliny.

Bardzo ważną wypowiedzią Kościoła na temat teologii fundamentalnej jest *Przesłanie* papieża Jana Pawła II skierowane do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, zgromadzonych w Rzymie w dniach 25-30 września 1995 r. Zdaniem H. Seweryniaka, „jest to być może pierwszy tekst papieski tak wyraźnie zaadresowany do teologów fundamentalnych” (dz. cyt., s. 111). Jan Paweł II, nawiązując do tematu Zjazdu, „W 125 lat od *Dei Filius*. Tożsamość teologii fundamentalnej między wiarą a rozumem”, kreśli wizję i perspektywy teologii fundamentalnej. Oto jego słowa:

⁷ Por. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, zebrał i przetłumaczył E. Szt a f r o w s k i, Warszawa 1983, t. XII, s. 199-203.

„«Uwierzyłem, dlatego przemówiłem; my także wierzymy i dlatego mówimy» (2 Kor 4,13). Słowa apostoła Pawła – stwierdza Jan Paweł II – mogą słusznie wyrażać cel, ku któremu skierowane jest wasze teologiczne poszukiwanie. Wiara niesie z sobą zawsze konieczność głoszenia i przekazywania.

[Następuje wyszczególnienie i pozdrowienie ważnych uczestników Kongresu].

W tych dniach studium położyliście w centrum waszego badania tożsamość teologii fundamentalnej pomiędzy wiarą i rozumem. Relacja między tymi dwoma biegunami prawidłowo określa drogę waszej dyscypliny w ciągu wieków i wypukła jej konieczność dla życia Kościoła, wzywane go zawsze do podawania racji własnej wiary (por. 1 P 3,15). Ustalenie jako przedmiotu studium konstytucji *Dei Filius* w świetle *Dei Verbum* pozwala uchwycić przede wszystkim ciągłość w nauczaniu Magisterium, które przedstawia «id quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est» (*Communitorium* 2, 5); jednocześnie jednak uwydatnia pogłębianie i konieczne dojrzewanie, któremu podlega *depositum fidei*. W dwóch soborowych dokumentach rozumienie wiary kieruje swoje spojrzenie wprost na prawdę objawienia. W pierwszym, spotyka ono ją w sposób szczególny w horyzoncie gnozeologicznym, w drugim – w chrystologicznym. Wraz z *Dei Filius* rozumowi ludzkiemu zostaje przyznana możliwość osiągnięcia prawdy w sposób autonomiczny i dojścia, wychodząc od stworzenia, do poznania Boga samego (*Dei Filius*, kan. II, 1); wraz z *Dei Verbum* stwierdza się, że «najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam w Chrystusie (...) Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca, przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości» (*Dei Verbum*, n. 2 i 4). W obydwu soborowych dokumentach objawienie opiera się na wolności Boga i naszym wierzeniu w Jego autorytet. Daleko zatem od bycia jakimś momentem uroczystym, zjazd ten wskazuje etapy osiągalne w dojrzewaniu wiary i punkty bez odwrotu jej rozumienia.

Specyficzną treść waszej dyscypliny teologicznej stanowi objawienie się Boga ludzkości. Jest to prawdziwe, wielkie centrum naszej wiary: Bóg, który objawia swoją tajemnicę miłości, a wyposażając w światło umysł, który ją przyjmuje, jednocześnie olśniewa go do tego punktu, w którym ukrywa się później. W objawieniu otwiera się droga do dogłębnego zrozumienia nie tylko tajemnicy Boga, ale także każdego człowieka. W Jezusie z Nazaretu życie osobowe zyskuje światło i znaczenie, człowiek oddalony od Niego gubi nieodwołalnie drogę do osiągnięcia pełnego sensu swej egzystencji (por. *Gaudium et Spes*, n. 22). W takiej mierze, w jakiej teolog pozostaje wierny objawieniu, staje się on ekspertem w sprawach człowieka i jego egzystencji. Na tym polega właściwa kompetencja teologii i jej specyfika w stosunku do innych nauk (por. *Summa contra Gentiles* I, 4, m 1, 8, 2).

Mając zatem oczy stale skierowane na objawienie, jesteście w stanie ukazywać nie tylko powszechny charakter jego wezwania, ale także uniwersalny walor jego

prawdy dla każdego człowieka w każdym czasie. W ten sposób okazuje się specyfika wiary chrześcijańskiej również w odniesieniu do innych religii. Jak napisałem ostatnio w Liście *Tertio Millennio Adveniente*: «W chrześcijaństwie początek dało Wcielenie Słowa. Tu 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» (n. 6).

Wasza dyscyplina teologiczna, bardziej niż inne, znajduje się właśnie w uprzywilejowanej sytuacji dotykania wzniosłych i normatywnych punktów naszego wierzenia. Dajcie miejsce, po pierwsze, pedagogii wiary i umocnijcie te formy, które ona umiała wcielić w życie w ciągu wieków. Do was głównie należy znajdowanie racji, dzięki którym objawienie, przede wszystkim dziś, jest dostrzegane w swojej oczywistej wiarygodności, gdy prezentuje trynitarną miłość Boga ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, prawdziwe i jedyne źródło każdej autentycznej miłości. Badanie warunków, w których człowiek stawia sam z siebie pierwsze podstawowe pytania o sens swojego życia, o cel, który chce temu życiu nadać i o to, co jest po śmierci, mogą stać się dla teologii fundamentalnej jako nieodzowne *preambula*, ponieważ także dzisiaj wiara ma do ukazania w pełni drogę rozumu, który szuka. Stanie się tak, jeśli wiara, która nie bierze się z samego rozumu, ale i oczywiście nie bez niego, ukaże konieczność rozumu, który wzmacnia się wiarą, aby rozchylić mu horyzonty, których sam z siebie nie mógłby osiągnąć.

W kontakcie z różnymi kulturami, często utrudnionym przez chęć narzucenia partykularnej supremacji, ciągle oczekuje się od was znajdowania nowych form dialogu, aby ujawniły się niezbywalne cechy [ludzkiej] otwartości na Transcendencję, pragnienie pełnej prawdy, która jest zakorzeniona w głębi każdego człowieka i uniwersalne wyrażenia, które zawsze są znakami jedności, nigdy podziału. W ten sam sposób, w koniecznym i użytecznym dialogu z różnymi naukami, uznając ich autonomię i zdobycze, ukazujcie, że mając one wciąż odbicie w osobowej i społecznej egzystencji, domagają się ze swej strony niezależności od zasad, które znajdują swoją rację bytu w sercu człowieka. Nie zapomnijcie o zadaniu, które jest wam właściwe, a mianowicie umiejętności obrony świętej doktryny w obliczu tych form myślenia, które chcą odmówić człowiekowi wszelkiej jego otwartości na transcendencję, aby zamknąć go w ślepych zaułku nicości poza nim samym.

Kiedy następnie badacie formalne określenie i zasady, które pozwalają nauce o wierze stać się «nauką» z nazwy w nie mniejszym stopniu niż inne, wtedy wasze poszukiwanie niech utrzyma mocno prymat objawienia i horyzont eklezyjalności (*Donum Veritatis*, 10). Żadna teologia nie będzie mogła mieć pewnej skuteczności, jeśli nie będzie uprawiana w Kościele, we współbrzmieniu z Kościołem, dla Kościoła i z Jego wyrażonego upoważnienia. Harmonia znaleziona z trudem przez świętych Ojców między wiarą

i rozumem niech nie oscyluje w sposób nieodwołalny między formami ekstremalnymi, aby nie upokorzyć ani wiary, ani rozumu, tak jak niekiedy zdarzało się w historii teologii. Jest zatem pilne, aby znalazły się formy wyrazu, dzięki którym można by, bez zdrady prawdy wyrażonej przez Tradycję i przez Magisterium Kościoła, dotrzeć do człowieka współczesnego, przedstawiając mu bogactwa objawienia chrześcijańskiego.

Liczni spośród was nauczają teologii fundamentalnej na fakultetach kościelnych i w seminariach. Macie przed sobą młodych, którzy przygotowują się do kapłaństwa, pełnych entuzjazmu w naśladowaniu Chrystusa i pragnących dojść szybko do sprawowania świętych tajemnic wraz z wzięciem odpowiedzialności w posłudze pasterskiej. Bądźcie dla nich wychowawcami jako autentyczni teologowie; to znaczy, zdolni do ukazania, że dogłębne zrozumienie odsłanianej i przeżywanej przez was tajemnicy wiary jest, łącząc razem *lex credendi* z *lex orandi* za pośrednictwem uważnego wsłuchiwania się w *sensus fidelium*, trudem poszukiwania i pasją do prawdy. Przekazujcie waszym studentom zmysł wnikania coraz głębiej w tajemnicę, której nauczacie. Oni ze swej strony niech uczą się również od was, jak przekazywać prawdę wiary, wydobywając z waszego nauczania wierność Słowu Bożemu, spisaniem i przekazywanemu w ciągu wieków, i Magisterium Kościoła, które najpierw od was żąda wyrażenia lepiej tajemnicy wiary, aby lud Boży mógł wzrastać w prawdzie.

To właśnie dlatego zapraszam was do bycia prawdziwymi apologetami tajemnicy odkupienia. Wpiszcie się z determinacją w długi szereg tych, którzy w słowach apostoła Piotra: «bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest» (1 P 3, 15), widzieli wytyczoną dla nich drogę. Powiększcie szereg apologetów wielkości Justyna, Tertuliana, Orygenesza, Augustyna, Anzelma i Tomasza, aby dojść aż do Roberta Bellarmina i kardynała Newmana (...) Nie oddalajcie od siebie ich prawdziwego powołania do świadczenia o prawdzie wiary, jeśli byłoby to konieczne, aż do męczeństwa.

Dziewica Maryja, Stolica Mądrości, niech otworzy wasze serce na umiejętność strzeżenia Słowa, którego zrozumienia szukacie. Na pracę w tych dniach i wysiłki, które podejmiecie w przyszłości, udzielam z serca apostołskiego błogosławieństwa⁸.

Encyklika papieża Jana Pawła II *Fides et ratio* (14 IX 1998 r.) w zasadzie cała dotyczy kwestii teologicznofundamentalnych i dlatego wymaga osobnego omówienia. W tym miejscu warto jednak przytoczyć jej n. 67:

„Teologia fundamentalna jako dyscyplina, której zadaniem jest uzasadnienie wiary (por. 1 P 3, 15), powinna starać się usprawiedliwić i wyjaśnić relację między wiarą a refleksją filozoficzną. Już Sobór Watykański I, nawiązując do nauczania Pawłowego

⁸ Zob. *La Teologia fondamentale*, s. 281-284; H. Seweryniak, *Tożsamość teologii fundamentalnej dzisiaj*, s. 111-116.

(por. Rz 1, 19-20), zwrócił uwagę na fakt, że istnieją prawdy dostępne poznaniu naturalnemu, a zatem filozoficznemu. Poznanie ich stanowi niezbędny warunek przyjęcia Bożego Objawienia. Badając Objawienie i jego wiarygodność, a zarazem odpowiadający mu akt wiary, teologia fundamentalna winna wykazać, jak w świetle poznania uzyskanego dzięki wierze można dostrzec pewne prawdy, do których rozum dochodzi już w drodze samodzielnego poszukiwania. Objawienie nadaje im pełny sens, kierując je ku bogactwu objawionej tajemnicy, w której znajdują one swój ostateczny cel. Jako przykład można tu podać naturalne poznanie Boga, możliwość odróżnienia Bożego Objawienia od innych zjawisk lub uznania jego wiarygodności, zdolność ludzkiego języka do opisanie w sposób znaczący i prawdziwy także tego, co przekracza wszelkie ludzkie doświadczenie. Wszystkie te prawdy skłaniają umysł do uznania, że rzeczywiście istnieje droga przygotowująca go do wiary, którą może dojść do przyjęcia Objawienia, nie uchybiając w niczym swoim zasadom ani też własnej autonomii.

Podobnie również teologia fundamentalna powinna wykazać wewnętrzną zgodność między wiarą a jej fundamentalną potrzebą wyrażania się za pośrednictwem rozumu zdolnego dać swoje przyzwolenie w sposób całkowicie wolny. Dzięki temu wiara będzie mogła «w pełni ukazać drogę rozumowi szczerze poszukującemu prawdy. Tak więc wiara, dar Boży, choć nie opiera się na rozumie, nie może bynajmniej obyć się bez niego, jednocześnie rozum dostrzega, że musi oprzeć się na wierze, aby odkryć horyzonty, do których o własnych siłach nie mógłby dotrzeć» (*List do uczestników Międzynarodowego Kongresu o Teologii Fundamentalnej w 125 lat od «Dei Filius», 30 września 1995*)”.

ks. Marek Skierkowski

III. CHRYSOLOGIA MIĘDZY POPULARYZACJĄ A HEREZJĄ

W tekście *Chrystologie lat dziewięćdziesiątych* opisaliśmy najnowsze nurty chrystologii fundamentalnej tworzonej „na pograniczu” z biblistyką, dogmatyką i filozofią. Nasz przegląd byłby jednak niepełny, gdybyśmy nie zajęli się bardzo rozległym dzisiaj nurtem popularyzacji chrystologicznej. Zarówno ze względu na jego charakter kontekstualny, jak i konieczność apologii, powinien on wzbudzać zainteresowanie teologii fundamentalnej. Podkreślamy zwłaszcza ową konieczność apologii, gdyż obok elementów dobrej reklamy i niewątpliwych wartości literackich, w pracach popularyzatorskich o Jezusie pojawiają się często niebezpieczne aberracje. W sprawozdaniu omówimy najważniejszych przedstawicieli współczesnych nurtu popularyzatorskiego i przyczyny zainteresowania, a później na przykładzie książki Duquesne’a refleksję nad jedną z współczesnych form popularyzacji i próbę krytyki. Posłużymy się tą samą metodą co w tekście *Chrystologie lat dziewięćdziesiątych*.

Reprezentanci i źródła popularności

Powróćmy jeszcze na moment do nurtu chrystologii filozoficznej. Jak wiadomo, w 1965 r. L. Kołakowski opublikował w „Argumentach” artykuł *Jezus Chrystus – prorok i reformator*. Stwierdzał w nim, że Jezus wniósł do cywilizacji światowej niezbywalne wartości (m.in. prymatu miłości nad prawem, *non violence*, powszechności ludu wybranego)¹. Takie ujęcie było nowością na rodzimym, marksistowskim rynku idei. Dlatego artykuł odbił się sporym echem w środowiskach katolickich w Polsce i za granicą. Trudno powiedzieć, czy zmienił spojrzenie marksistów na Jezusa. Kołakowski, pomówiony przez Gomułkę o „skrzywienie syjonistyczne”, wkrótce opuścił nasz kraj. Że jednak postać Jezusa pozostaje jego fascynacją, świadczy kolejny tekst pt. *Nasza sprawa wieczna z Jezusem* napisany w 1995 r., a więc w trzydzieści lat od publikacji tamtego. Stanowi on rodzaj recenzji pewnej francuskiej książki, zatytułowanej po prostu *Jezus*. Kołakowski kończy słowami: „Jest to doskonale napisana i bardzo polecenia godna opowieść o człowieku, któremu równego świat nie wydał i który dzieje ludzkie pchnął na nowe nieoczekiwane tory”².

Co to za opowieść, której znakomity filozof udziela tak pochlebnej rekomendacji i która każe mu wzmocnić jego jezulogiczne credo? Chodzi o książkę *Jésus* (Paris, 1994; wyd. pol. Gdańsk 1996) Jacquesa Duquesne’a, dziennikarza, pisarza, współzałożyciela „Le Point”. Wypowiadali się na jej temat przedstawiciele francuskiego episkopatu i najwybitniejsi biblisty francuscy, m.in. Léon-Dufour, Grelot, Perrot³. Poświęcano jej renomowane programy telewizyjne⁴. W jednym z wywiadów autor informuje, że otrzymał kilkaset listów z podziękowaniami i... z pogróżkami⁵.

Skąd ten niezwykley odzew? Czy z powodu kilku „mocniejszych” passusów? Przecież chrześcijanie Zachodu, Francuzów nie wyłączając, mają do dyspozycji „całą armię” książek pokazujących Jezusa w innym świetle, niż czyni to Kościół, tworzących Jego fikcyjny wizerunek literacki lub (co gorsza) quasi-naukowy, np. przez „wysyłanie” Go do Indii lub wspólnot esseńskich. Jest to zresztą wyraźna kontynuacja nurtu, który zaznaczył się już w latach sześćdziesiątych w literaturze, muzyce i filmie. Nie sposób tu omawiać wszystkich tych prac. Sygnalizujemy tylko, że w sposób przegładowy i obiektywny te rozmaite współczesne (a niekiedy i dawne) widzenia postaci Jezusa prezentują: J. Thiele (Hrsg.), *Jesus. Auf der Suche nach einem Neuen Gottesbild* (Jezus. W poszukiwaniu nowego obrazu Boga, Düsseldorf 1993, ss. 400), R. Heiligenthal, *Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder* (Sfalszowany

¹ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 205.

² Kultura nr 1-2 z 1995 r.; cyt. za Gazetą Wyborczą z 24 VIII 1996 r., s. 14.

³ Por. dossier w *La Vie* z 2 III 1995, s. 52-58.

⁴ M.in. *Les apostrophes* pod red. M. Pivot.

⁵ W: *Pèlerin Magazine* z 4 XI 1994 r., s. 6-9.

Jezus. Krytyka współczesnych obrazów Jezusa, Darmstadt 1997, ss. 143), L. Hohn-Kemler (Hrsg.), *Jesus von Nazareth, Für wen sollen wir ihn halten? (Jezus z Nazaretu. Za kogo powinniśmy Go uważać?)*, Freiburg, Basel, Wien 1997, ss. 128), A. Läpple, *Der andere Jesus. Ketzer und Poeten, Spötter und Philosophen über Jesus (Inny Jezus. Kacerze i poeci, prześmiewcy i filozofowie o Jezusie)*, Augsburg 1997, ss. 368).

Powstają też liczne popularyzacje chrystologii feministycznej. Ich najbardziej charakterystycznym przykładem jest książka J. Hopkins, *Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können? (Chrystologia feministyczna. Jak kobiety mogą mówić dzisiaj o Jezusie?)*, Mainz 1996).

Wreszcie ciekawe popularyzacje chrystologiczne „z pogranicza” biblistyki, literatury i teologii fundamentalnej zawierają książki: J. Potin, *Jésus. Histoire vraie (Jezus. Historia prawdziwa)*, Paris 1994, ss. 528), J.-P. Roux, *Jezus* (Kraków 1995, wydanie francuskie z 1989 r.) i analizowana przez nas książka Duquesne'a.

Powróćmy do pytania o racje popularności tej ostatniej pozycji, a pośrednio – wielu innych pozycji z tego nurtu. Racja zasadnicza jest następująca: książka została napisana znakomitym, żywym językiem, bez wzniosłości i przesłodeń, więcej jeszcze, w bardzo współczesnej konwencji kilku przeplatających się typów narracji. W tekście da się nawet wyczuć rodzaj scenariusza filmowego do 15-odcinkowego quasi-dokumentalnego filmu. Akcja każdego rozpoczyna się opowiadaniem. Oto przykład. Jesteśmy w Jerozolimie, pod koniec życia Jezusa. Duquesne opisuje atmosferę Jerozolimy: „To miasto Go nienawdzi i On wie o tym. Jerozolima żyje z pielgrzymek, a mimo to jest miastem zamkniętym, wrażliwym, zapatrzonym we własny pępek. (...). Administrację państwową Rzymianie prawie w całości przenieśli do Cezarei. Ale w Jerozolimie jest świątynia. I to jest dużo, ogromnie dużo. Po pierwsze, to największy w mieście pracodawca. Całe zastępy rzemieślników z dolnego miasta pracują wyłącznie dla notablów i kapłanów. Ubodzy garncarze, folusznicy, tkacze, kamieniarze patrzą na nich z zazdrością: tacy mogą sobie pozwolić na te wszystkie zbytki, na te grobowce kute w jednej bryle marmuru czy bazaltu; oni mogą liczyć najwyżej na ziemny kopczyk, pod którym robaki szybko stoczą ich ciało. Ale gdyby nie tamci, oni nie mieliby nawet na chleb, gdyby nie świątynia, drobni handlarze i rzemieślnicy, sprzedawcy pamiątek, a także żerujący na pielgrzymach dolińskie nie mieliby kogo skubać” (s. 123).

Chwilę potem autor znowu zmienia rodzaj opowieści i precyzyjnie wyjaśnia, na czym polegało święto Sukkot. Jak w dobrym filmie, systematycznie zmienia również sinusoidę napięcia. Dużo miejsca poświęca sprawom naprawdę zagadkowym. Nazywa teologoumenem prawdę o dziewictwie Maryi. Wyrzuca współczesnym kaznodziom, że Jezusowe: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” nie stało na służbie budzenia strachu i kompleksów. Uważa, że Mistrz z Nazaretu nie znalazł jakiejś doktryny o grzechu pierwotnym. Nie przyjmuje Pawłowej interpretacji Jego posłannictwa jako

odkupienia z grzechu pierwotnego. Wrócimy do tej sprawy. Jedno jest pewne: Duquesne „chwycił” przede wszystkim dlatego, że potrafi pięknie opowiadać Ewangelię.

Metoda à la Duquesne

Jest jeszcze jedna przyczyna popularności książki. Duquesne określa ją w opisie celu podjętej przez siebie pracy. Cel ten autor ujawnia dopiero, gdy po dziewięciu stronicach narracji zacznie opowiadać o spotkaniu Jezusa z uczonymi w świątyni jerozolimskiej: „Uczonych mędrców fascynuje tylko niezwykła mądrość i pobożność stojącego przed nimi Chłopca. Nic więcej. Nie obchodzi ich, co musieli przeżywać jego rodzice. (...). Odnoszę czasem wrażenie – i to jest to, do czego zmierzam – że wciąż jeszcze Jezus jest trochę (...) wydany na łup uczonych w Prawie, a ci – zafascynowani Jego osobą, – nie zwracają sobie głowy jakąś Maryją i Józefem – a przecież to właśnie my” (s. 14). Od z górą stu lat prowadzi się niezmordowanie badania historyczno-literackie nad Ewangelią. Do badań zaangażowano: egzegetów, historyków, językoznawców i archeologów. Dzięki temu coraz lepiej wiemy, kim był i kim nie był człowiek, który otworzył nową erę dziejów ludzkości. Cała ta praca przypomina oczyszczanie starego, mistrzowskiego płótna z brudu, jakim obrosło przez całe stulecia. Nie można tego uczynić żrącym rozpuszczalnikiem, gdyż zniszczy się to, co stanowi treść obrazu. Obraz zaś jest bogatszy niż realistyczny portret. To pełen symboli, wielki palimpsest, na którym każda warstwa ma bezcenną wartość i pozwala uchwycić, pojąć następną. Można przecież przyjąć, że pod malowanym błękitem i złocieniami obrazem Trzech Króli znajduje się wizerunek Boga darującego się we Wcieleniu wszystkim ludom i narodom. Ale, po pierwsze, cała ta robota jest znana wąsko wyspecjalizowanemu gronu biblistów i opisywana najczęściej w języku niezrozumiałym dla przeciętnego odbiorcy. Po drugie, o wielu tekstach ewangelicznych mówi się tak, jakby były one w każdym calu historyczne, jakby były scenami żywcem wziętymi z XVIII-wiecznego malarstwa. Duquesne uświadamia sobie to wszystko i dlatego chce opowiedzieć o życiu Jezusa, nie pomijając, jeśli to możliwe, niczego: jasno, z szacunkiem i żywo. Pragnie przy tym uwzględnić wyniki najnowszych badań, również najnowsze hipotezy wysuwane przez specjalistów.

Prawda, że piękny program? Uwaga: zgłosimy do niego zastrzeżenie. Na razie jednak dajmy poprowadzić się autorowi. Bibliści już dość dawno orzekli, że nie można stworzyć biografii Jezusa. Duquesne nie przyjmuje tego orzeczenia do wiadomości. Oczywiście, wie dobrze, że nie wolno na podstawie Ewangelii pisać kancelaryjnego życiorysu – trzeba dać miejsce symbolowi, gdzie indziej pozwolić mówić nauce, a przede wszystkim autor czyni to z pasją.

Najpierw opowiada o narodzinach: „Dokładne okoliczności narodzin Jezusa wciąż pozostają tajemnicze i dyskusyjne. Nic dziwnego. Mały Galilejczyk nie był księżciem, którego narodziny obwieszczają dźwięki trąb i rogów. Czy komuś ze współczesnych Jezusowi mogło przyjść do głowy, że słowa i czyny tego Chłopca poruszają świat w posadach?”

(s. 47). Najwcześniejsza katecheza, której ślady spotykamy u Pawła i Marka, interesowała się mesjanizmem Jezusa, a więc Jego nauką, śmiercią i zmartwychwstaniem. „Przekazałem wam na początku – pisze Paweł do Koryntian – to, co otrzymałem, że Chrystus [Mesjasz] umarł zgodnie z Pismem za nasze grzechy, że został pogrzebany, że trzeciego dnia zmartwychwstał zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 3-4). Ale opowieści o narodzinach, chociaż późniejsze, nie są bez znaczenia dla historyka. Mówią i o warunkach życia Jezusa, i o wierze pierwszych chrześcijan. Oto np. wbrew powszechnemu mniemaniu Duquesne zaznacza, że w swojej wiosce cieśla Józef musiał być nie byle kim. Dla Żydów praca wykonywana ręcznie była święta, a słowo „cieśla” – synonimem drobnego przedsiębiorcy wznoszącego domy. Z racji swego zawodu musiał on być sumienny. Według Talmudu, gdy Żydzi stawali przed jakąś delikatną kwestią życiową, często padało pytanie: „Czy jest wśród was cieśla, syn cieśli, aby rozstrzygnął ten problem?”

Sprawa Józefa to także sprawa dziewictwa Maryi. Znowu, podkreśla Duquesne, najwcześniejsi katecheci nie znają tej kwestii, nie wspomina o niej św. Paweł, który przecież pochwała dziewictwo. Ale piszą o dziewictwie Maryi św. Mateusz i św. Łukasz. Czy wymyślają je sobie? Przecież Mateusz pisze do Żydów, a ci nie mieli dziewictwa w specjalnym poważaniu. Rabini zalecali jak najwcześniejszy ożenek. Co więcej Mateusz, układając drzewo genealogiczne Jezusa (symboliczne 3x14 imion) i „sadząc” je na początku swojej Ewangelii, powtarza w każdym wersie zwrot „był ojcem”. Nie stwierdza jednak, kto był ojcem Jezusa – a o to przecież mu chodziło. Milczenie charakterystyczne, zauważa Duquesne: Żydzi nie wymieniali imienia Boga. Ale przecież ci sami Żydzi opowieści o poczęciu dziecka za sprawą Bożą uważali za błaznowanie Greków. Czemu więc Mateusz i Łukasz, wiedząc, że ich opowieść o narodzinach Jezusa z dziewicy będzie dla ich żydowskich czytelników nie do zaakceptowania, obstają przy niej? „Wynika stąd, że obaj autorzy po prostu nie chcieli ukrywać prawdy. Co wcale nie oznacza, że jest to prawda. Historyków przy tym nie było i nie ma komu definitywnie zamknąć sprawy. Ale wierzący, ci, którzy chcą, mogą myśleć jak Gabriel, że «dla Boga nie ma nic niemożliwego»”. Mogą także uważać prawdę o dziewiczym poczęciu Jezusa za teologoumenon, czyli obraz (symbol, mit, sage) umożliwiający zrozumienie i wyrażenie prawdy wiary, np. że Jezus jest darem Boga i jak Adam początkiem nowej ery w dziejach ludzkości.

„Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła go w pieluszki i położyła w żłobie” (Łk 2,7). Nie można oszczędnie opisać tego wydarzenia – komentuje Duquesne. I zamieszcza ciekawy przypis: zazwyczaj dramat brzemiennej Maryi i Józefa opisuje się słowami, że „nie było dla nich miejsca w gospodzie”. Historycy podkreślają jednak, że nikomu nie przysłoby nawet do głowy wprowadzać kobietę oczekującą rozwiązania do gospody, gdzie wszyscy, zwłaszcza mężczyźni, zatrzymywali się, jedli i spali. A mężczyźni nie asystowali przy połogu – ich domeną było obrzezanie. Ale też Łukasz, wbrew powszechnemu mniemaniu, nie pisze o gospodzie, tylko o „szatni”, „przechowalni bagaży” (*katalyma*). Józef znalazł więc dla Maryi jakąś komórkę na

odzież, gdzie Maryja mogłaby spokojnie urodzić. Ale prawdopodobnie i tu kręcili się ludzie, więc oboje musieli zadowolić się pobliską stajenką czy obórką.

Dalej miał być pokłon trzech mędrców, rzeź niewiniątek i ucieczka do Egiptu. Duquesne uważa, że bardzo śmiały byłby ten, kto próbowałby nakreślić w przypadku tych opowieści granice pomiędzy faktem a symbolem. Ale ich symbolika jest czytelna: Jezus urodził się taki, jaki pozostanie całe życie – ubogi i zagrożony. Światłość towarzyszącą Jego narodzinom widzą tylko ubodzy i obcy. Moźni i dobrze urodzeni od początku będą usiłovali zdusić Dobrą Nowinę. Ten, który skończy na drzewie hańby, przychodzi na świat w żłobie, a mimo to udaje mu się wstrząsnąć światem. Rzeź niewiniątek i Egipt są Mateuszowymi symbolami Jezusa „nowego Mojżesza”, sprawcy ostatecznej Paschy. To właśnie przekazują Ewangelie Dzieciństwa.

Chrzest w Jordanie. „Rzeka wije się wśród gliniastych pagórków, tworzy zakola na zielonych równinach, jakby niepewna, dokąd dalej. W linii prostej Morze Galilejskie (Jezioro Genezaret) dzieli od Morza Martwego niecałe sto kilometrów. Ale Jordan ma niemal dwieście kilometrów długości; czasami w porze wiosennego przyboru, jakby zmienia zamysł, torując sobie koryto w gęstwinie tamaryszków, trzciny, splątanych ciernistych krzewów, karłowatych oleandrów i winorośli. Spieszno mu, i nie dziwota: Morze Galilejskie leży dwieście dwadzieścia metrów wyżej od Martwego. (...) W kilku miejscach rzekę można jednak przejść w bród; woda rozlewa się tam szeroko i cichnie, jakby chciała dać sobie chwilę wytchnienia. (...) Tu właśnie naucza Jan (...)” (s. 54). Duquesne przypisuje ważne miejsce stosunkowi do Jana w kształtowaniu się samoświadomości Jezusa i pierwotnego chrześcijaństwa. W tej m.in. perspektywie arcyciekawie interpretuje opis cudu w Kanie Galilejskiej. Przypomina, że kapłaństwo, podobnie jak inne zawody, było w Izraelu dziedziczne. Skoro tak, to Jan zrezygnował z kapłaństwa, które i tak cieszyło się podówczas coraz gorszą reputacją...

Nad Jordanem „kudłaty prorok” dokonuje rewolucji: aby być zbawionym, wystarczy żałować, wyznać grzechy, wzbudzić postanowienie poprawy i przyjąć publicznie chrzest od Jana. A więc można obejść się bez obrzędów świątynnych i bez ciągłych, prywatnych ablucji! Więcej jeszcze: Jezusa Jan wita jako Baranka Bożego. To też trzeba rozumieć w opisanym kontekście – Izrael, aby zachować więź z Bogiem, nieustannie składał Mu w ofierze zwierzęta, najczęściej baranki. Jezus sprawi, że te praktyki staną się zbędne. To On jest „gorącą linią” zapewniającą więź z Ojcem; On jest Barankiem, posłanym na zbawienie świata.

Jak świadczą obrazy wszystkich Ewangelii, wtedy właśnie, podczas chrztu, Jezus uświadomił sobie tę istotę swojego posłannictwa. Konsekwentnie, od tego momentu rozpoczął działalność publiczną. Życie takich wędrownych kaznodziejów było raczej nędzne. Powoli jednak utworzyła się sieć wspierających – Joanna, żona Chuzy, zarządcy dóbr Heroda Antypasa, musiała być i bogata, i ustosunkowana (Łk 8,2). W ramach grupy zwolenników powstała pewna struktura: sympatycy, a dalej uczniowie, czyli ludzie

do specjalnych poruczeń, którym Jezus postawi nadzwyczajne warunki naśladownictwa, wreszcie apostołowie. Ci ostatni zostali wybrani przez samego Jezusa spośród najwierniejszych. To jeszcze jedno naruszenie tradycji, przypomina Duquesne: zazwyczaj młodzi sami wybierali sobie rabiego, stawali się jego wychowankami, a potem następcami. Tutaj Jezus jest tym, który wybiera. Wybrani nie powinni mieć złudzeń – nie będzie następstwa, kariery: „Uczeń nie przewyższa nauczyciela” (Mt 10,42). Apostołów synoptycy nazywają często: Dwunastu i skwapliwie przechowują ich imiona. „Niewykluczono, że Jezus chciał mieć Dwunastu, bo zdawał sobie sprawę z symbolicznej wymowy tej liczby; miało to podkreślać Jego autorytet w Izraelu i przypominać Ludowi Wybranemu Jego korzenie” (s. 73). Autor nie widzi jednak związku tej liczby i struktury z Kościołem. Wątpi wręcz, czy Chrystus miał na myśli powołanie do życia Kościoła.

Podstawą strategii Jezusa nie będą ani cuda, ani dążenie do władzy, lecz żywe słowo, przez które apeluje do ludzkiej wolności. Oczywiście, Duquesne wraz z całą współczesną egzegezą przyjmuje, że Jezus dokonywał cudów. Autor ciekawie argumentuje np. za historycznością cudu rozmnożenia chleba. Podstawą tej argumentacji jest reakcja tłumów, które dostrzegają w Jezusie Mesjasza. Jak wiadomo, największym cudem związanym z dziejami wyjścia z Egiptu była manna. W synagogach, chederach rabini zapewniali, że wraz z nadejściem Mesjasza manna znów będzie spadała z nieba. Cud z „bezdennymi koszami” jest spełnieniem obietnicy. Jezus wykorzystuje (prowokuje?) tę sytuację, aby pokazać, że nie poprowadzi Żydów na wojnę wyzwolenczą, nie ustanowi pokoju, dobrobytu i sprawiedliwości. Wielu odchodzi. Ruch przeżywa kryzys. Dla tych, którzy pozostaną, cud stanie się zapowiedzią Ostatniej Wieczerzy. I właśnie tak, w perspektywie Paschy i Ostatniej Wieczerzy, opiszą go, dodając całą związaną z tymi wydarzeniami symbolikę. Czy możliwe więc, żeby sam cud został zmyślony?

Istotę przesłania Jezusa Duquesne opisuje dopiero w dziewiątym rozdziale książki. Zawiera się ona w zapowiedziach nowego życia, Królestwa Bożego. Jezus obwieszcza: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!” (Mk 1,15). W przypowieściach i w Kazaniu na Górze wyjaśnia, że „nawracać się” oznacza odmianę umysłu i ducha na przyjście nowego życia, Królestwa Bożego, które jest bliskie. Jest bliskie, bo On przyszedł. A więc właściwie nastąpiło. Ale jego budowa będzie trwać do końca, bo musi ono wrastać w świat i ludzkie serca: „królestwo Boże podobne jest do zaczynu...”, „królestwo Boże podobne jest do ziarna gorczycy...”, „gdy się modlicie, módlcie się: Przyjdź królestwo Twoje...” On, Jezus, objawił swoim *Abba* dziecięcą relację z Bogiem Ojcem i przyniósł czas zbawienia, ale Królestwa nie będzie, jeśli ludzie nie pójdą za Nim, nie będą z Nim. Dlatego naucza, czyni cuda, powołuje Dwunastu, tworzy swój ruch, wzywa do odmiany życia – podporządkowania wszystkiego miłości. Miłość to obowiązek: „Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono: «Słudzy nieużyteczni jesteśmy; wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać»” (Łk 17,10). Miłość to wyrzeczenie się siebie. Stoi ponad prze-

pisami, nawet religijnymi. Ma wypełnić wszystkie ludzkie sytuacje: spośród rabinów Izraela tylko Jezus nakazywał miłość nieprzyjaciół! – przypomina opinię D. Flussera, profesora Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, Duquesne.

Interpretując Prawo, Jezus przemawia tak, jak żaden prorok nie odważyłby się przemawiać. Przyznaje sobie prerogatywy Boskie – odpuszcza grzechy, wypełnia Prawo. Woła do Nieskończonego *Abba!* „Tatusiu!” Przeprowadza akcję „oczyszczenia świątyni”, co w gruncie rzeczy oznacza „odtąd już nie świątynia, ale Ja sam jestem miejscem spotkania człowieka z Bogiem”. Oto zarazem główny powód Jego skazania. Po drodze będzie jeszcze Ostatnia Wieczerza. Duquesne waha się pomiędzy sugestią niektórych biblistów, że najważniejszą rolę w ustanawianiu Eucharystii odegrał św. Paweł, a twierdzeniem innych, że uczniowie podczas uczty nie dostrzegli od razu nowego sensu, który Jezus nadał tradycyjnemu gestowi łamania chleba i rozdawania go jedzącym. Jeśli chodzi o datę, skłania się ku chronologii Janowej: Ostatnia Wieczerza miałyby odbyć się nieco przed Paschą, śmierć zaś Jezusa miałyby miejsce w „dniu przygotowania” Paschy, czyli 14 nizan. Według Mk 15,42 i J 19,31 stało się to w piątek. Za Piłata 14 nizan przypała w piątek dwa razy: 7 kwietnia 30 r. i 3 kwietnia 33 r. Duquesne opowiada się za pierwszą możliwością. Wątpi, czy odbyła się plenarna sesja sanhedrynu. Proces powinien wtedy toczyć nie u najwyższego kapłana, ale w „sali ciosanego kamienia” w świątyni, pomiędzy wyrokiem a egzekucją musiałyby upłynąć doba itp. Ewangelie skłonne są przypisywać główną winę za śmierć Jezusa faryzeuszom. Także w to Duquesne wątpi. W tym przypadku bowiem legalistyczni faryzeusze zadbaliby o zgodne z prawem przeprowadzenie procesu. Tak stało się w 62 r., gdy skazano na śmierć Jakuba, „brata Jezusa” (Józef Flawiusz). Faryzeusze stwierdzili wówczas, że sesja była nielegalna, bo nie zostali o niej powiadomieni. W rezultacie najwyższy kapłan (saduceusz) Ananiasz został złożony z urzędu. Duquesne sugeruje za F. Refoulé, że powód oskarżenia faryzeuszy o odgrywanie pierwszych skrzypiec podczas procesu Jezusa mógł być inny: po 70 r. kiedy pisano Ewangelie, saduceusze już nie istnieli, natomiast głównymi wrogami Jezusa stali się faryzeusze. Rzeczywistą winę za Jego skazanie ponosi jednak klan saducejski i Piłat.

„Wleczę się popołudnie. Niebawem będzie sześć godzin, jak go przybito do krzyża. W świątyni zaczynają się uroczyste przygotowania do święta. Pod nóż idą pierwsze paschalne baranki. (...). Jezus umiera. «Światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło» (J 3,19). Jezus umiera” (s. 170). Pięć razy Duquesne powtórzy to dramatyczne „Jezus umiera”, by potem z całym pierwotnym chrześcijaństwem wykrzyknąć: „On żyje”. Zaraz też, zgodnie z przyjętą na początku książki metodą, zapyta, co o tych dwóch słowach może powiedzieć historyk. Konsekwentnie odpowie: „Żaden nie twierdzi z całą pewnością, że Jezus zmartwychwstał. Ale też żaden poważny uczony nie może dowieść, że tak nie było”. Jeśli nie liczyć uzupełnienia poświeconego wiarygodności Ewangelii, książka zakończy się podobnym stwierdzeniem: „Historia nie ma dowodu, że Jezus żyje, czy przeciwnie, że siódmego kwietnia trzydziestego roku umarł [na zawsze]. Może tylko stwierdzić, że tego dnia zdarzyło się coś, co

wstrząsnęło nie tylko ludźmi. Wstrząsnęło światem” (s. 180). Autor nie daje jednak odpowiedzi, dlaczego właśnie taka jest postawa historyków. Dostrzega ten brak polski tłumacz i w długim przypisie sprawę wyjaśnia (s. 174). Po pierwsze dlatego, że zmartwychwstanie jest stwórczym aktem Boga i wymyka się naszym kategoriom czasowym i przestrzennym. Po drugie, jako takie może być tylko przedmiotem wiary. Po trzecie (co wynika z poprzednich punktów), nikt nie był świadkiem zmartwychwstania. Można tylko śledzić jego skutki w życiu pierwszej wspólnoty. Te skutki, czyli pusty grób i świadectwa spotkań ze Zmartwychwstałym, potwierdzają wiarygodność Wielkanocy.

Opowieści o pustym grobie są często niejednolite, trochę sprzeczne. Ale ta pozorna słabość jest także ich siłą: ci, którzy z „kawałków tradycji” składali opowieści o zmartwychwstaniu, nie „kombinowali”, lecz złożyli to, co do nich dotarło. U Jana jest nadto mowa o płótnach zostawionych w grobie – po co mieliby je zostawiać i składać ewentualni organizatorzy kradzieży zwłok? Dziś, konkluduje Duquesne, „większość specjalistów jest zdania, że grób naprawdę był pusty. W przeciwnym razie mieszkańcy Jerozolimy mogliby pobić Piotra i jego towarzyszy ich własną bronią: jak można rozpowiadać o jakimś zmartwychwstaniu, skoro zwłoki jeszcze leżą w grobowcu Józefa z Arymatei! Ale nawet ten pusty grób nie stanowi jeszcze dostatecznego dowodu (...)” (s. 175).

Pozostają świadectwa spotkań. Jest ich sporo. Ich opisy mają charakterystyczny schemat: „pojawienie się Zmartwychwstałego w miejscu najzupełniej niespodzianym – identyfikacja – posłanie wraz z obietnicą pomocy Bożej”. Rodzi to oczywiste problemy natury historycznej. Dysponujemy jednak świadectwem przekazanim przez św. Pawła w 1 Kor 15,3-8, które jest bardzo wczesnym świadectwem o chrystofaniach. Również fakt, że w tym decydującym dla początków chrześcijaństwa momencie istotną rolę odegrały kobiety, nie jest bez znaczenia. Gdyby uczniowie chcieli dokonać manipulacji, niechybnie wybraliby sobie innych posłańców. Ogłoszenie wieści o zmartwychwstaniu za pośrednictwem kobiet, bez względu na to, kim one są, było najpewniejszym sposobem, by nikt w to nie wierzył. Zresztą św. Paweł, czołowy ówczesny mizogin, przede wszystkim jednak człek ostrożny i dbały o wiarygodność, głosząc, że Jezus żyje, starannie wystrzega się wspominać o tym, iż Zmartwychwstały objawiał się kobietom. Nawet najgłupszy z towarzyszy Jezusa zdawałby sobie sprawę, że do uruchomienia takiego gigantycznego kantu lepiej byłoby użyć kogoś o uznanej reputacji...” (s. 178).

Krytyka

Mimo opisanych elementów pozytywnych, książka Duquesne’a, podobnie jak wiele jej podobnych, budzi mieszane uczucia.

Mamy przede wszystkim wrażenie, że Jezus Duquesne’a jest sympatyczny, fascynujący, ale znajduje się poza Kościołem, a Kościół poza Nim. I że jakby Duquesne zakładał taką sytuację. Dlaczego? Być może dlatego, że jednoznaczne utożsamianie się z wyraźnie sprofilowanym organizmem społecznym, z Kościołem w szczególno-

ści, nie jest dzisiaj w modzie. A więc „Jezus poza Kościołem” odpowiada sytuacji P.T. Przeciętnego Czytelnika. Z jednej strony nie jest to już ani Jezus, który „błogosławi kapłańską dłoń”, ani słodki Jezus z wizerunków Najświętszego Serca, ani Jezus oczekujący podczas niedzielnej Eucharystii w kościele parafialnym. Z drugiej jest to jednak ciągle Jezus – uosobienie nieskończoności, współczucia i bezinteresownej miłości, bez której żyć trudno nawet w świecie zaspokojonych potrzeb materialnych.

Oto kilka przykładów tego *extra Ecclesiam Jesu*.

Kościół w swoim Credo wyznaje wiarę w dziewictwo Maryi. W perspektywie hierarchii dogmatów nie jest ani prawda centralna, ani niedyskretnie realistyczna – mówimy wszak o tajemnicy dziewiczego poczęcia Jezusa. Natomiast Duquesne poświęca jej nieproporcjonalnie dużo miejsca. I dochodzi do wniosku, że można wierzyć lub nie w dziewictwo Maryi, można też widzieć w tym teologoumenon. Więcej jeszcze: „Jest bardzo prawdopodobne, nawet gdyby to prawdopodobieństwo było szokujące, że Jezus miał rodzeństwo, że jako prawdziwy człowiek miał prawdziwą rodzinę i to liczną, jak to było podówczas w zwyczaju, oraz że był synem kobiety” (s. 52). Skąd wynika to wielkie prawdopodobieństwo? Czy nie uczciwiej było stwierdzić, że historyk nie może nic więcej powiedzieć poza tym, że jedne świadectwa chrześcijańskie milczą na ten temat, inne obiegowo uważają Jezusa za syna Józefa, a jeszcze inne zdecydowanie podkreślają dziewictwo Maryi w perspektywie synostwa Bożego Jezusa? Ale autor ma winnego: „Jednak Kościół katolicki wyniósł kult maryjny na takie wyżyny, że każde muśnięcie tradycyjnego wizerunku Maryi wprawia niektórych w zakłopotanie, nastrajając podejrzliwie nie tylko do tego zdarzenia, ale do samej istoty sprawy. A istota jest gdzie indziej” (s. 53).

Jak jest z tą istotą u Duquesne’a? Kościół wyznaje prawdę o grzechu pierworodnym. „Jezus – twierdzi Duquesne – nigdy nie mówi o grzechu pierworodnym. Jedynie o ludzkim złu – a to zasadnicza różnica” (s. 111). Na pewno tylko o ludzkim? A gdy tyle razy wyrzuca złego ducha i w jego miejsce wprowadza Królestwo Boże, to odnosi się tylko do ludzkiego zła? Nie dotyczy zła, w które wszyscy jesteśmy jakoś uwikłani, i żebyśmy nie wiem jak się starali, obok wszelkiego dobra, które stworzymy, będziemy to zło kontynuować?

Kościół głosi odkupienie ze zła w Chrystusie. Tu już z całą pewnością docieramy do istoty. Duquesne pisze natomiast: „Jezus nigdy nie mówi, że musi umrzeć «na odkupienie» naszych grzechów” (s. 112). Nawet jeśli opatrzyć znakiem zapytania Mk 10,45 i teksty o „krwi przelanej za...” (wcale nie Pawłowa tradycja!), to co począć z wielkimi tematami zbawienia, odnowienia Przymierza i tajemniczego „trzeba, aby”, które tak często powraca na ustach Jezusa?

Kościół katolicki opiera w się w swojej strukturze na Piotrze i Dwunastu. Duquesne pisze: „Niewykluczone, że Jezus chciał mieć Dwunastu, bo zdawał sobie sprawę z symbolicznej wymowy tej liczby; miało to podkreślać Jego autorytet w Izraelu i przypominać Ludowi Wybranemu Jego korzenie”. Czy symbolika ta nie ma żadnego sensu dla przyszłości, dla Kościoła? I czy na temat genezy Kościoła wolno zostawić czytel-

nika z taką oto opinią: „O wiele ważniejszy dla Kościoła jest fakt, że ewangeliści w ogóle nie wspominają o żadnym Kościele. Słynne zdanie, które miał wypowiedzieć Jezus: «Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój», jest niepewne. Brak jakichkolwiek pewniejszych i liczniejszych aluzji do tego tematu powoduje do dziś trwające spory, czy Jezus naprawdę chciał założyć Kościół” (s. 72). Jaka biblistyka stoi za epizodycznym opisem postaci i znaczenia Piotra w życiu Jezusa, zostawionym przez Duquesne’a? Jeśli dołączymy do tego niewłaściwą interpretację kluczowego tekstu 1 Kor 15,3-8 (fragment w części przedPawłowy), rozterki autora w ustaleniu relacji Ostatniej Wieczerzy i Eucharystii, swobodne interpretacje IV Ewangelii, płytkie ujęcie problematyki tytułu „Syn Człowieczy”, to Duquesne’owy wizerunek Jezusa znajduje się niekiedy w sporym oddaleniu nie tylko od Credo Kościoła, ale także od głównego, spokojnego nurtu współczesnej biblistyki katolickiej.

Teraz o metodzie. Autor pisze, że bojąc się zgorzienia „maluczkich”, o wszystkich tekstach ewangelicznych mówimy tak, jakby były od „a do zet” prawdziwie historyczne. Nie jesteśmy tego pewni – właśnie we Francji słyszeliśmy sporo homilii zgoła sprzecznych z tym twierdzeniem. Ale załóżmy. Z tego założenia pisarza zrodził się projekt, który pozwolimy sobie przypomnieć: „Zamiar tej książki jest (...) prosty. Opowiedzieć o życiu Jezusa, nie pomijając, jeśli to możliwe, niczego (...). Autor pragnie uwzględnić wyniki najnowszych badań, również najnowsze hipotezy wysuwane przez różnych specjalistów” (s. 16).

Napisaliśmy na początku: piękny program – dzisiaj nie można inaczej. Ale napisaliśmy również, że zgłosimy zastrzeżenie. Oto ono: sam Duquesne zaznacza, że opinie specjalistów w odniesieniu do licznych i to ważnych tematów biblijnych są krańcowo różne, często sprzeczne ze sobą. Co z tym począć? Jak je „uwzględnić”?

Niektórzy postępują tak jak V. M e s s o r i w *Umęczon pod Ponckim Piłatem*⁶, jednej z najnowszych swoich książek. Świetny rozmówca kard. Ratzingera i Jana Pawła II stawia sobie w niej podobne co Duquesne cele i podobnie je realizuje. Korzysta więc z wielu współczesnych odkryć biblijnych i opisuje je plastycznym językiem, posługując się przy tym wprawna narracja. Ale poruszony wspomnianymi sprzecznościami współczesnej egzegezy twierdzi, że w biblistyce „miejsce kapłana zajął profesor”, że „funkcja Magisterium przeszła na profesorów”, że profesorowie gonią „za oryginalnością za każdą cenę”, że u bardzo wielu egzegetów współczesnych znajduje się „wszystko z wyjątkiem postawy miłości” do Chrystusa. Temu, kto sądziłby, że wybrałem najcięższe zarzuty, radzę lekturę s. 15-28 wspomnianej książki. Znajdzie inne, bardziej pikantne, np. na temat narodowości owych „profesorów”. Nie można z taką alergią przystępować do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o relacje między tym, o czym opowiadają Ewangelie, a tym, co się zdarzyło na palestyńskich ścieżkach Jezusa i w Jerozolimie.

⁶ Kraków-Niepokalanów 1996.

Ale to nie znaczy, że alergią Messoriego wzięła się z niczego. Istotnie w trakcie homilii, a nawet wykładu teologii, boję się czasem, czy nie zranię moich słuchaczy powołując się na bardzo różniące się pomiędzy sobą, wręcz skrajne opinie naukowców o Jezusie, Jego życiu, samoświadomości, celach, procesie, śmierci i zmartwychwstaniu. Opinie te są zmienne, w ciągłym rozwoju, często błędne. Teolog, pisarz katolicki, członek wspólnoty Kościoła nie może nie zadawać sobie pytania, na ile naruszają one wiarę konkretnego człowieka, jego świadomość bycia Kościołem i szerzej, depozyt wiary apostołskiej.

Wiemy dobrze, że bez czekania na imprimatur Urzędu Nauczycielskiego, najrozmaitsze książki o Jezusie i wierze będą pisane, kupowane i czytane. Także w związku z postępującą indywidualizacją wiary i pogłębianiem poczucia wolności religijnej z jednej strony, oraz rozwojem najrozmaitszych form komunikacji społecznej z drugiej. Ale piszemy wyraźnie: „teolog, pisarz katolicki, członek wspólnoty Kościoła” – chodzi nam zatem o zadania środowiska, któremu na imię Kościół, o kilka kwestii, które w tej właśnie materii hierarchia i intelektualne kręgi katolickie powinny skutecznie podjąć.

Pierwsza jest następująca. Starzy mistrzowie mówili: teologię trzeba uprawiać na kłęczkach. Dzisiaj oznacza to zdolność łączenia kłęcznika i komputera, inaczej: postawy świętego szacunku wobec tajemnicy i krytycyzmu wobec iluzji. Oznacza też rzetelność – nie wolno chwycić się natychmiast wszystkiego, co ma tylko posmak hipotezy potwierdzającej naszą wiarę, a skrzętnie ukrywać problemy. Oznacza wreszcie właściwe podejście do źródeł o Jezusie. Źródła te powstawały w obrębie życia, kultu i katechezy Kościoła jako świadectwa wiary w to, że w tym jedynym Człowieku, w całej Jego historii, objawił się Bóg jako Emmanuel, „Bóg-z-nami”. Można ją sformułować następująco: „Jezus, Mistrz z Nazaretu, okazywał niesłychaną wręcz wolność wobec podstawowych instytucji naszego życia religijno-społecznego i ośmielał się zwracać do nieskończonego Boga *Abba* – Tato! Za to właśnie został ukrzyżowany. Mimo to objawił nam, że przez krzyż wszedł do pełni życia w Ojcu. Każdy, kto się Go trzyma i naśladuje, żyć będzie i już teraz mocą Ducha Świętego znajduje się w polu przyciągania zainaugurowanego przez Niego Królestwa Bożego. Zarazem wchodzi do wspólnoty wierzących, która jest Kościołem, «Bożym zwołaniem», ciałem Jezusowym zwiastującym światu Jego dobrą nowinę o zbawieniu”. Ewangeliczne = kościelne zapisy Kazania na Górze i Ostatniej Wieczery, wydarzeń poranka wielkanocnego i katechez Janowych, chociaż nie w każdym detalu historyczne, dlatego mają tak niezwykłą moc przyciągania, że w całej pełni wyrażają tę „wielką tajemnicę wiary”. Wszystkie teksty nowotestamentalne powstały jako poświadczenie wiary przeżytej dogłębnie przez uczniów. I to z tej właśnie racji autentyczna teologia nie koncentruje się tylko na „demonstrowaniu” historycznej prawdy Jezusa i Ewangelii, ale pokazuje, skąd brał się entuzjazm wiary pierwszych świadków, i czerpie z niego siłę swego przekonania⁷.

⁷ Por. H. Sewcrynjak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1996, s. 18 -19.

Kwestia druga. W rozumieniu katolickim depozytu wiary strzeże Urząd Nauczycielski. Tu wielu wzdraga się dzisiaj – jest to kolejna alergia, też nie z niczego... Magisterium bywało arbitralne wobec mocy prawdy, odkrywanej przez historię, egzegezę, fizykę, psychologię itp. Ale odegrało i odgrywa istotną rolę w zachowaniu jedności nauki, kultu i życia Kościoła, a za jego orzeczeniami stoi solidna robota teologiczna. Brak tej świadomości lub jej nieuwzględnianie jest tylko symptomem wspomnianej alergii. Powróćmy na moment do książki *Jezus*. Chociaż zawiera ona 263 przypisy, czytelnik nie znajdzie w nich żadnego odniesienia do orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego. Dodam, że gdy Duquesne nad nią pracował, we Francji z ogromną życzliwością przyjmowano *Katechizm Kościoła Katolickiego*...

Kwestia ostatnia: Czy potrafimy o publikacjach, filmach czy programach, nazwijmy to – z pogranicza wiary, spokojnie dyskutować, wykazywać braki i bronić wiary Kościoła rzeczowymi argumentami? Także o to chodziło w naszym omówieniu.

ks. Henryk Seweryniak, ks. Marek Skierkowski

IV. POSZUKIWANIA TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNE KS. ŁUKASZA KAMYKOWSKIEGO

W refleksji nad sylwetkami rozmaitych teologów koncentrujemy się na postaciach osób bądź nieżyjących, bądź tworzących w innych kręgach językowych, zwłaszcza niemiecko- i anglojęzycznych. Brakuje, poza recenzjami i to często pisanymi jako ćwiczeniowe prace studenckie, prezentacji aktualnego stanu poszukiwań teologicznych w Polsce. Mając na uwadze ten brak, w naszym *Biuletynie* chcielibyśmy przedstawiać dokonania rodzimej teologii fundamentalnej i próby krytycznej refleksji nad nią. Na początek zaprezentujemy poszukiwania teologicznofundamentalne ks. prof. dra hab. Łukasza Kamykowskiego, absolwenta matematyki UJ, Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie i rzymskiego Gregorianum, prorektora Papieskiej Akademii Teologicznej, członka i konsultora kilku gremiów Episkopatu Polski, członka licznych towarzystw naukowych o zasięgu międzynarodowym lub ogólnopolskim, promotora 2 doktoratów, 9 licencjatów i ponad 30 magisteriów, autora rozlicznych publikacji naukowych i popularnonaukowych. Całość prezentacji ujmijemy w punkty: *Poszukiwania modelu teologii fundamentalnej*; *Tworzenie zarysu katolickiej wizji Izraela i Żydów*; *Szkicowanie teologii dialogu*.

Poszukiwanie modelu teologii fundamentalnej

W 1992 r. ks. Ł. Kamykowski opublikował niewielki objętościowo podręcznik (ss. 153) *Dlaczego Chrystus? Dlaczego Kościół? 11 wykładów z teologii fundamentalnej*. Baza źródłowa książki jest stosunkowo skromna, a adresat, przyszły katecheta

świecki, kazał skoncentrować się autorowi na tym, co najistotniejsze, bez wchodzenia w gąszcz hipotez czy prezentacji skomplikowanych rozwiązań. A jednak od chwili opublikowania tej mało niestety znanej u nas pozycji, uważam, że jest to najlepsze syntetyczne opracowanie teologii fundamentalnej w Polsce od czasów ks. W. Kwiatkowskiego i ks. W. Hładowskiego. Osądu tego nie wydaję na podstawie dwu pierwszych wykładów *Specyfika chrześcijaństwa* i *Możliwość i kryteria Objawienia*. Zresztą cała współczesna fundamentalistyka z tymi tematami nie najlepiej sobie radzi. Gdy jednak ks. Kamykowski wchodzi na obszary chrystologii, a zwłaszcza chrystologii Jezusa, oraz eklezjologii fundamentalnej, to nie mam wątpliwości, że jego syntezy są najwyższej próby. Autor ze znużeniem pokazuje, co to znaczy opierać się w argumentacji wiarygodnościowej na Piśmie Świętym, jak uzasadniać dzisiaj tożsamość Jezusa Chrystusa bez wtłaczania całej problematyki w sztuczne schematy, np. świadomości „deklaracyjnej” czy „funkcyjnej”, jak rozgraniczać eklezjologię fundamentalną od dogmatycznej.

Ale najbardziej frapujący w dziełku *Dlaczego Chrystus? Dlaczego Kościół* jest „pomysł” ks. Kamykowskiego na teologię fundamentalną. Wiemy, że także w Polsce nasza dyscyplina przeżywała kryzys wyrażający się w pytaniach: Czego ma uczyć fundamentalna? Czym się różni od teologii biblijnej i dogmatyki? Jaki jest jej sens w programie studiów seminaryjnych? I szybko, tam gdzie fundamentalna nie obroniła się sama, skrzętni rektorzy seminariów ograniczyli liczbę jej godzin wykładowych, a dziekani zaczęli zastępować ją biblistyką, dogmatyką i religioznawstwem. Ks. Łukasz Kamykowski pokazuje w swojej pracy, że podstawowy problem fundamentalnej zamyka się w najprostszym pytaniu „dlaczego”, a jej program da się ująć w dziesięć szczegółowych kwestii – zadań:

1. Jak chrześcijaństwo widzi siebie? Jaka jest jego istota i oryginalność w relacji do innych religii i światopoglądów?

2. Być chrześcijaninem, to wierzyć, że Bóg objawił się ludziom w pełni w Chrystusie i że właśnie to Objawienie stanowi treść wiary i życia Kościoła. Czy jest jednak możliwe i prawdopodobne, aby „Bóg wyszedł” ku ludziom w niedostępności swego „bytu”?

3. Czy postać Jezusa jest autentyczna, czy mamy możliwość dotarcia do Niego? Jakie jest Jego rzeczywiste miejsce w historii, Jego rzeczywisty związek z kontekstem religijnym Izraela?

4. Co mówią te świadectwa o Jezusie? Jaka jest Jego najgłębsza tożsamość wyrażająca się w Jego nauczaniu?

5. „Sprawa Jezusa z Nazaretu” (por. Dz 10, 38) to nie tylko nauczanie. Wręcz narzucają się w tym miejscu cuda. Ale element cudowności nie jest jedynym oryginalnym rysem działalności Chrystusa. Jak ten element zrozumieć i zaprezentować w kontekście całego dzieła: włączania do społeczności Izraela, odpuszczania grzechów, za-

proszenia do udziału w Królestwie Bożym przez bezwarunkowe przyglnicie do Jezusa, wreszcie w kontekście krzyża?

6. Historyczne badanie ziemskiego życia Jezusa nie daje klucza do tego, co się właściwie stało, że Jego imię do dziś nie tylko nie zginęło, lecz jest podstawą nadziei, która „w nas jest” (1 P 3,15). Czym jest wiara w Jezusa jako Pana? Skąd się wzięła i z czego czerpie siłę przetrwania?

7. Obietnice Boże przekazywane są powołanym przez Boga pośrednikom przede wszystkim ze względu na lud, który Pan Bóg sobie formuje jako wspólnotę ogarniętych Jego zbawczym działaniem i zdolną ukierunkować we właściwy sposób dążenia wszystkich szukających zbawienia. Spotkanie z Objawieniem, w szczególności z tym, który jest jego pełnią – Jezusem, jest proponowane człowiekowi przez możliwość stwierdzenia historycznych faktów stojących u podstaw wiary i przez uczestnictwo w doświadczeniu wspólnoty, która wciąż tą wiarą żyje. Jakie są zatem idee źródłowe i podstawowe struktury Kościoła?

8. Jak Kościół w swojej samoświadomości „Ciała Chrystusowego” wyrasta z Jezusa historii?

9. Jak to się stało, że sens nadany przez Jezusa swemu życiu i śmierci, ostał się pomimo okoliczności Jego śmierci i rozproszenia się Jego uczniów? Aby dobrze przygotować tę odpowiedź, należy też zobaczyć czy i jak sam obraz Jezusa jako Chrystusa, Pana, będącego Głową Ciała-Kościola mógł być przygotowany przez Niego samego. Czy to, co Kościół o Nim utrzymuje nazywając Go Zbawcą, Panem, Chrystusem, Synem Bożym, wreszcie Bogiem, spotyka się z Jego samoświadomością i adekwatnie ją wyraża?

10. Wydarzeniem, którym Kościół tłumaczy ostatecznie swą wiarę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Pana, jest wydarzenie zapisane słowami *egeiren ek nekron*. Jaka treść kryje się za tym sformułowaniem? Skąd się ta wiara wzięła? Czy, a jeśli tak, to co mówią o nim najstarsze dokumenty?

Gdy mam dzisiaj wytłumaczyć, czym zajmuje się teologia fundamentalna, odpowiadam często słowami ks. Kamykowskiego: najpierw kreśli ona, jak chrześcijaństwo rozumie siebie i swą specyfikę na tle innych religii i światopoglądów (1). A rozumie się jako Objawienie dopełnione i spełnione w Jezusie Chrystusie (2). Dalej teologia fundamentalna omawia uwierzytelnienie podstawowych źródeł poznania Jezusa (3) oraz szczególne rysy tej postaci domagające się pytania o autentyczność Jego misji (5). Odpowiedź znajduje w wierze (6) Kościoła (7), który swój sens i źródło widzi właśnie w Jezusie (8) i dlatego w tej wierze stara się określić swój stosunek do Niego (9). Ostatecznie więc teologia fundamentalna przygląda się, czy (8) i dlaczego (10) więź Chrystusa z Kościołem rzeczywiście z obu stron istnieje i jest pomostem do zbawczego zjednoczenia z Bogiem (por. s. 4).

Przyznam, że zabrakło mi tego frapującego pomysłu architektonicznego w pierwszym tomie krakowskiego *Podręcznika teologii fundamentalnej*, którego ks. Kamy-

kowski jest współredaktorem. Autor powrócił do niego w artykule *Chrystus w Kościele. O układzie materiału w prezentacji teologii fundamentalnej* (RT KUL XLIII [1996] z. 2, s. 103), ale w innym kontekście i z mniejszą precyzją. A rzecz, zwłaszcza w punktach 1, 2, 6, i 9, jest godna uwagi i dalszej refleksji w kontekście współczesnych badań nad wartością świadectwa, rolą sensu, „troski ostatecznej” i „zaufania podstawowego” w życiu człowieka, a także badań nad społecznymi aspektami wiary.

Tworzenie zarysu katolickiej wizji Izraela i Żydów

W 1996 r. ks. Ł. Kamykowski opublikował książkę *„Cały Izrael”*. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów* (ss. 175). Także ją sytuuje na terenie teologii fundamentalnej. Z dwóch racji. Po pierwsze dlatego, że odnowiony dział *Demonstratio religiosa* nie może obyć się bez „renowacji” teologii Izraela. Ujęcie to uwarunkuje zresztą w dużym stopniu chrystologię Jezusa i koncepcję eklezjologii fundamentalnej. I druga racja. Wydaje się, że właśnie teologia fundamentalna, odpowiedzialna za uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa w kontekście współczesności, powinna opracowywać katolickie ujęcia tego kontekstu. Tak zrobił przed laty (z wszystkimi konsekwencjami owego „sprzed laty”) ks. prof. S. Nagy, nestor polskich teologów fundamentalnych, pisząc książkę o katolickich zasadach ekumenizmu, tak czyni dzisiaj ks. Kamykowski prezentując zarys katolickiej wizji Izraela i Żydów.

Żadna religia nie jest bliższa chrześcijaństwu: Pierwszy Testament, przymierza, historia zbawienia. A jednak bliskość ta ginie w morzu wzajemnych oskarżeń. Liczni Żydzi oskarżają chrześcijan o prześladowania, pogromy, brak tolerancji, Holocaust. Niemala liczba chrześcijan nie potrafi „zapomnieć Żydom” zabójstwa Jezusa, faryzizmu, przysłówiowej chciwości, hasła „wasze ulice, nasze kamienice”, kolaboracji z komunizmem. Podejmując w swojej książce wiele kluczowych tematów z zakresu teologii Izraela i Żydów, ks. Ł. Kamykowski szuka nowych dróg dialogu. Podkreśla, że w ciągu wieków chrześcijańskiej wierze w Kościół towarzyszyła pamięć o Synagodzie. W średniowieczu wyrażano tę pamięć za pomocą figur dwu skontrastowanych, a przecież siostrzanych, postaci. „Jedna z zasłoną na oczach, złamanym mieczem, czaszem na osie z przetrąconymi nogami; druga z jasnym wzrokiem, promienna, zwycięska, jeśli konno, to na wspaniałym rumaku. Bywa, że dwie siostry podtrzymują z dwóch stron wspólny łuk bramy domu Bożego lub otaczają z dwu stron Drzewo Życia – Drzewo Krzyża” (s. 7). Ta jedna to oczywiście Kościół, druga zaś, Synagoga. Tym, którzy nadal chcieliby się posługiwać tym schematem, autor niedwuznacznie przypomina, że żywo kontrastuje z nim (ze schematem oczywiście) DRN nr 4: „Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga rzekomo na podstawie Pisma świętego”.

Oczywiście jest i druga strona tego problemu. Wielu wybitnych przedstawicieli judaizmu nie przestaje oskarżać chrześcijaństwa *en gros* o antysemityzm i Szoah. Nie-

dawno w debacie telewizyjnej *W centrum uwagi* jeszcze raz przywoływano na pamięć antyjudajizm św. Jana Chryzostoma i św. Maksymiliana. Ks. Kamykowski stwierdza: „Jak nie można wszystkim Żydom przypisywać historycznie winy za śmierć Chrystusa, tak nie można obarczać nawet jednego z najbardziej Jego wpływowych uczniów winą za wszystkie zbrodnie popełnione w ciągu późniejszych wieków na Żydach” (s. 16). Wynika z tego jasny cel książki: wydobyć najbardziej podstawowe kwestie, uporządkować pojęcia, zarysować przesłanki i propozycje rozwiązań dla stworzenia wizji katolickiej teologii Żydów.

Kto może wiedzieć, kim są Żydzi? Kto jest Żydem? Czym jest Izrael? – oto pierwsze kwestie, które stawia ks. Kamykowski. Jeśli chcemy solidnie odpowiedzieć na pytanie o to, kim są Żydzi, musimy pytać o to samych Żydów – taka jest podstawowa zasada dialogiczna, którą za dokumentami Kościoła ks. Kamykowski przyjmuje. Chrześcijanie winni w punkcie wyjścia znać, jak judaizm sam siebie określa, dopiero potem nadawać temu własną kwalifikację teologiczną. Autor wymienia następujące cechy dominujące w samoświadomości żydowskiej: przywiązanie do ziemi ojców, przywiązanie do Tory wcielanej w życie, świadomość praktycznego wymiaru religii, pamięć obrzędów aktualizujących dzieje wybrania. Jednakże te elementy występują w różnym natężeniu u rozmaitych Żydów. Dlatego autor za M. Salesem stawia tezę, że być Żydem, to należeć, przez cielesne zrodzenie, do ludu, który jest religijny przez swe pochodzenie i przez swój cel. Paradoks polega więc na tym, że element religijny znaczący swym znamieniem byt i świadomość Żyda tak całkowicie wymyka się jego woli, że jawi mu się on jako coś równie koniecznego, jak jego cielesne pochodzenie, i że przez ten element definiuje siebie we własnych oczach, jak i w oczach innych, nawet wówczas, gdy subiektywnie nie wiąże żadnej religijnej wiary z tym, czego obiektywnie nie może zaprzeczyć jako determinującego jego egzystencję. Dochodzimy, konkluduje autor, do pojęcia powołania i znamienia: w świetle Tory los Izraela ma wciąż skłaniać narody do pytania o Boże rządy w świecie. Zwłaszcza wielkie karty Deuteronomium pozwalają oczom wiary widzieć za fenomenem istnienia Izraela Boży znak, a za znakiem misterium powołania.

Taka wizja domaga się jednak kształtowania nowej eklezjologii w relacji do Izraela. Charakterystyczne są tu dwa stanowiska. Przedstawiciele pierwszego, retrospektywnego, widzą Izrael jako naród wybrany przez Boga na przejściowy „nośnik” rzeczywistości Kościoła w określonym stadium przygotowawczym jego formowania. Ten Kościół zespolony z ludem Izraela to *Ecclesia sub lege* (Kościół pod rządami Prawa). Po spełnieniu tajemnicy Chrystusa nośnik przestał być potrzebny, a więc z Izraelem należy rozluźnić wyłączenie w funkcji prefiguracji. Reprezentanci drugiego stanowiska, perspektywicznego, rozpatrują Kościół na tle Izraela jako etap jego rozwoju, „szczególne, mesjańskie zgromadzenie jedyne-go Ludu Bożego, jakim jest istotowo nadprzyrodzona, stworzona wprost przez Boga rzeczywistość Izraela od początku w zamyśle Boga otwar-

ta na objęcie wszystkich narodów wszczepionych w szcep wybrany Abrahamowego potomstwa za pośrednictwem Syna Dawida, eschatologicznego Mesjasza, Króla Izraela, Jezusa – Syna Bożego” (s. 56). A więc już nie „naród wybrany”, tylko „stworzona wprost przez Boga rzeczywistość Izraela”. A więc już nie Kościół jako „nowy Lud Boży”, tylko jako „eklezja”, zwołanie, zgromadzenie Izraela spośród narodów, obok której istnieje inna „eklezja” historycznego Izraela, pozostająca poza tamtą.

Autor uważa, że obie tak precyzyjnie zaprezentowane przez niego odpowiedzi są wybitnie chrześcijańskie (s. 67). Nie ma do końca racji. Pierwsza odpowiedź powstała w opozycji do Żydów, w postawie jakiegoś antyjudajizmu czy nawet antysemityzmu. Druga – w atmosferze coraz lepszego porozumienia, ba, często właśnie pod wpływem myśli żydowskiej coraz bardziej obecnej w teologii chrześcijańskiej. Ale pójdźmy tropem ks. Kamykowskiego, który zachęca, aby zapytać o sens obecnego Izraela samych Żydów, dla których posłannictwo w świecie jest z woli Bożej wciąż aktualnym zadaniem ludu wybranego (s. 67). Autor przywołuje te ich odpowiedzi pięknie dobranymi cytatami o współczesnym rozumieniu pojęć: „teszuwa”, „halaha”, „emuna” i „szabat”. Ale koniec końców, za M.-T. H u g u e t, konkluduje całkiem podobnie jak przedstawiciele tendencji perspektywicznej (co potwierdza tylko moją wcześniejszą tezę): „W tym ujęciu Izrael do końca czasów jest aktywnym partnerem w Bożych planach, choć nie pomija się wiary w urzeczywistnianie przez Kościół w sposób pełny mesjańskich zadań Izraela” (s. 78).

Dalej ks. Kamykowski w dwu krótkich paragrafach przypomina, że Chrystus skierował swą ziemską misję do Izraela, a Jego rozpoznanie jako Mesjasza wraz ze wszystkimi dobrami, które to przyjście niesło Izraelowi i narodom w porządku zbawczym, mogło być tylko i wyłącznie dziełem Izraela. Apostołowie byli przecież Żydami, którzy z racji przymierza, obietnicy i przygotowania mogli przyjąć Jezusa i Jego posłannictwo jako wypełnienie. Nie ulega wszakże wątpliwości, że wypełnienie to – Pascha Jezusa – pociągnęło za sobą głęboki podział w Izraelu. Wokół jednej części Ludu Bożego, tej, która uwierzyła w Jezusa jako w Chrystusa, formuje się Kościół Chrystusowy. Druga, liczniejsza, nie przyjmując tej wiary, kontynuuje tradycję Izraela bez Jezusa, pomimo Jezusa, przeciwko Jezusowi. Na skutek bolesnych zawirowań historycznych *Ecclesia ex circumcisione* staje się nie korzeniem, ale jednym z Kościołów lokalnych, częścią *Ecclesia ex gentibus*. Zmiana mentalności następowała według schematu: Izraelem jesteśmy także my – Izraelem jesteśmy przede wszystkim my – Nowy Izrael zastępuje dawny Izrael – Izraelem jesteśmy tylko my – Żydzi, których Bóg odrzucił, nie są absolutnie Izraelem (F. L o v s k y). Zmiana mentalności następowała także u Żydów, ale na ten temat ks. Kamykowski pisze znacznie mniej.

To wszystko było błędne, chociaż pewnie usprawiedliwione historycznie. Dzisiaj już tak nie można. Jakie więc jest miejsce Kościoła w obecnym zbawczym dziele Bożym: Jako zastąpienie odrzuconego Izraela? Jako tymczasowe zastąpienie bez całko-

witego odrzucenia? Jako współpartnerstwo w drodze? (s. 115). Odpowiedź ks. Kamykowski znajduje w refleksji nad ideą Nowego Przymierza, a konkretnie w refleksji nad problemem, z kim Bóg zawarł nowe Przymierze. Bóg zawarł je we Krwi Chrystusa z Izraelem reprezentowanym przez Dwunastu – załącznikiem Kościoła i resztą Izraela. Tak głosiły wielkie przepowiednie prorockie, zwłaszcza Jr 31,31 nn. i Mi 4, 6-7. Początki Kościoła to zgromadzenie reszty Izraela wybranej spośród Żydów świadomych otrzymanego miłosierdzia; świadomych dostąpienia miłosierdzia przez wiarę w Chrystusa i zdolnych uznać podstawowe zrównanie siebie z narodami pogańskimi. Pośrednik Nowego Przymierza przyszedł zastąpić doskonałą Ofiarą dawne przymierze, dawne kapłaństwo, dawne prawo i dawne ofiary nie po to, by znieść dawny lud i zastąpić go nowym, lecz raczej, żeby doprowadzić umiłowaną winnicę Ojca do pełnego owocowania (s. 120).

Dopiero w tym miejscu autor wraca do postawionego na początku pytania – pytania o sens teologiczny Izraela odrzucającego rzeczywistość Przymierza we Krwi Chrystusa; Żydów zgromadzonych w religijną wspólnotę wyznającą judaizm. I odpowiada słowami wydanych przez Sekretariat do Stosunków Religijnych z Judaizmem wskazań *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego*: „Trwanie Izraela (tam, gdzie tyle starożytnych narodów znikło bez śladu) jest faktem historycznym i znakiem, który należy interpretować w ramach planu Bożego. Trzeba w każdym razie odejść od koncepcji narodu ukaranego, zachowanego jako żyjący argument dla apologetyki chrześcijańskiej. On pozostaje narodem wybranym, «dobrą oliwką, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów»”. W całym przywołanym przez wskazania fragmencie Listu do Rzymian (9-11) św. Paweł, nazywając z szanowaniem Izraelitami i swymi braćmi Żydów, którzy nie uwierzyli w Jezusa, potwierdza, że są oni Izraelem i nie przestają doń należeć.

Nie wystarczy więc w duchu dialogu religijnego podkreślać, że judaizm jest religią, że charakteryzuje się specyficznymi cechami, że jest więc religią całkowicie odrębną. Przecież w świetle wiary Chrystusowej nie da się utrzymywać, że chrześcijaństwo jest religią całkiem odrębną od judaizmu, że Jezus nie jest wypełnieniem obietnic danych Izraelowi, a w dialogu Boga z Izraelem nic się nie stało, gdy znaczna część Izraela nie przyjęła Jezusa jako Mesjasza i Zbawcy. Nie można twierdzić, że Bóg powołał wtedy Synagogę tylko do misji pobudzenia pogan do współzawodnictwa. Nie można zapomnieć skargi: „Jeruzalem, Jeruzalem...” Za M.-T. Huguet, ks. Kamykowski stwierdza, że coś ważnego jednak się stało – „synagoga nie posiada już misji zgromadzenia wszystkich ludzi wokół Mesjasza Izraela. Misja ta spoczywa na Kościele”.

Ale stan ten nie jest ostatnim słowem Boga wobec swojego ludu. W Rz 11, 12-31 zawarta jest intrygująca zapowiedź Pawłowa o zbawieniu „całego Izraela”. Obecna niewierność Izraela jest szansą dla narodów – Bóg gromadzi w swym świętym ludzie „pełnię narodów”, która w Jego odwiecznym zamyśle ma wzbogacić i uzupełnić obja-

wienie Jego chwały w Izraelu. Zawsze Bóg z największej niewierności przyprował swój naród, pozostając mu wierny – o ileż więc większe będzie wyzwolenie, gdy sam Bóg doprowadzi cały Izrael do zbawienia. F. Mussner i inni wyprowadzają z tego wniosek, że Bóg zbawi Izrael bez konieczności uprzedniego przyjęcia Ewangelii, na specjalnej drodze zbawienia. Opatrują więc znakiem zapytania potrzebę misji chrześcijańskich wśród Żydów. Za ks. M. Czajkowskim ks. Kamykowski zauważa, że nie może być dwóch dróg zbawienia: dla Żydów i dla pogan. Jezus nie może być zbawicielem tylko dla pogan. A na s. 159 autor jawi się jako zwolennik drogi franciszkańskiej. Pyta mianowicie, czy nie można wyciągnąć praktycznych wniosków „z różnicy, jaka istnieje między Chrystusowym wezwaniem w zakończeniu Ewangelii Mateuszowej, by Jego uczniowie szli do Narodów (*ethne*) pozyskiwać uczniów (*matheteu-ein*), chrzcić i wdrażać do zachowania przykazań Jezusa, a Jego poleceniem na początku Dziejów Apostolskich, by byli Jego świadkami (*martyres*) najpierw w Jerozolimie i w całej Judei (Dz 1,8). To świadectwo przekonywało, gdy «jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących» (Dz 4, 32)...” Jest to dla ks. Kamykowskiego droga, która na wzór cierpliwości samego Boga pozwoli zachować pokój i przyniesie najzdrowsze owoce.

Szkicowanie teologii dialogu

Od dawna ks. Ł. Kamykowski szkicuje kontury teologii dialogu w aspekcie apologetycznym. Wydaje mi się, że poszukiwania te mogą zmienić perspektywę rodzimej fundamentalistyki, a impulsem do takich „podejrzeń” stał się dla mnie pewien niepozorny tekst ks. Kamykowskiego z 1992 r. Tekst nosi tytuł *Apologia w epoce dialogu* i zawiera wstęp, który uważam za jeden z najbardziej inspirujących dla rozwoju naszej dyscypliny: „(...) chcemy się przyjrzeć pewnemu dylematowi, pewnemu napięciu, pewnemu nawet poczuciu sprzeczności, które może rodzić się stąd, że jedna z ważnych dyscyplin teologicznych, jaką jest teologia fundamentalna, uprawiana jest w ostatnich dziesięcioleciach w odmiennym kontekście kościelnym niż w wiekach, w których się wykrystalizowała. Dyscyplina ta mianowicie, zrodzona w ogniu polemik z trzema kategoriami ludzi jawiących się w przeszłości Kościołowi w zasadniczo negatywnym świetle jako oporni wobec światła Ewangelii (*perfidii*) poganie, Żydzi i heretycy (do których dołączyli jeszcze w poprzednim stuleciu gorsi od wszystkich poprzednich «bezwyznaniowcy» i «ateusze», znalazła się, zwłaszcza od II Soboru Watykańskiego w sytuacji, w której Kościół spojrzał na całe ludzkie *universum* jako na «rodzinę», gdzie wszyscy w jakiejś mierze przynależą lub są «przyporządkowani» (*ordinantur ad*) Ludowi Bożemu jako bracia w Chrystusie, jako członkowie «ludu dzięki wybraniu szczególnie umiłowanego ze względu na Ojcow», jako wyznawcy bądź poszukujący Boga, jako ludzie dobrej woli. Zasadnicza postawa Kościoła wobec tak pojętej «rodziny ludzkiej» została określona postawą dialogu” (ACr XXIV [1992], s. 171).

A więc nie apologii, lecz dialogu. Dialog, zdaniem ks. Kamykowskiego, urasta dzisiaj do rangi jednego ze znamion Kościoła, „jeśli przez znamiona Kościoła rozumiemy takie jego istotne cechy, które korzeniem sięgając misterium Trójjedynego Boga i Jego zbawczej ekonomii, przejawiają na zewnątrz, wobec świata, refleks owego misterium i uwierzytelniają przez to bosko-ludzki charakter Kościoła. Dialog jawi się w tej swoistej definicji jako aspekt całego dzieła zbawienia i jako taki staje się prawzorem misji Kościoła” (s. 174-175).

Ani kiedy pisałem swoją eklezjologię, ani gdy dyskutowałem z ks. Kamykowskim podczas Sympozjum „Wiarygodność Kościoła” w Kamieniu Śląskim na wiosnę 1997 r. nie znalazłem tego tekstu. A jest to tekst znaczący, nawet jeśli na końcu ks. Kamykowski wyciąga wyraźnie minimalistyczne wnioski ze swoich wcześniejszych spostrzeżeń (s. 179). Na szczęście – mam przynajmniej takie wrażenie – autor na tych wnioskach nie poprzestał. W tekstach: *Dialog w tradycji Kościoła*, *Kościół wobec wielości religii*, a przede wszystkim w referacie *Chrześcijański dialog ze światem kultur i religii* zdecydowanie rozwija swoją teologię dialogu.

Na czym polega znaczenie tych poszukiwań dla teologii fundamentalnej? Otóż kategoria dialogiczności już dawno została odkryta w ramach np. kontekstualnej teologii fundamentalnej H. Waldenfelsa. Jak wiadomo, niemiecki jezuita porównuje uprawianie teologii fundamentalnej do stania na progu domu. Ten, kto stoi na progu, stoi na zewnątrz, ale i wewnątrz. Z jednej strony słyszy to, co ludzie z zewnątrz myślą o Bogu, Jezusie i Kościele, a także o sobie samych i o świecie, w którym żyją. To jest właśnie ten kontekst, w którym operuje słowo objawienia chrześcijańskiego: „wspólny świat religii”, postęp naukowy i technologiczny, ideologie, sekularyzacja. Z drugiej strony, żyjąc w Kościele, teolog fundamentalny zaprasza do niego wszystkich, stając na wspólnej z nimi płaszczyźnie pytań, trosk, niepokojów i pragnień. W rozumieniu Waldenfelsa teologia fundamentalna jest zatem dyscypliną ukazującą podstawy wiary i teologii chrześcijańskiej jako zbawczy i życiodajny fundament oraz czyniącą go sensownym i ważnym dla ludzi swoich czasów.

Podstawowym zadaniem teologii traktowanej kontekstualnie jest komunikacja obietnicy zbawienia udzielonej ludzkości przez Chrystusa. W kontekście współczesnego świata komunikacja ta jest utrudniona przez sprzeciw, niezrozumienie i niedocieranie do potencjalnego słuchacza. Wobec sytuacji sprzeciwu Waldenfels postuluje uprawianie apologii, wobec niezrozumienia – hermeneutyki, wobec niedocierania do potencjalnego słuchacza – dialogikę, teologię fundamentalną dialogu. Podkreślając niedostrzeżenie, zauważa Waldenfels, myślimy o braku gotowości do słuchania u potencjalnych słuchaczy Słowa. Biblia mówi w tym kontekście o tych, którzy mają uszy, a nie słyszą, mają oczy, a nie widzą, oraz o konieczności „otwierania słuchu” i „przywracania wzroku” na Objawienie i całą głębię ich człowieczeństwa. Ten brak uwagi może jednak występować także po stronie głosiciela: wtedy, gdy nie zna on słuchacza,

nie respektuje jego wolności, traktuje go przedmiotowo. Wzajemny brak uwagi szkodzi przekazowi przesłania, gdyż utrudnia powstanie wspólnoty na bazie tej samej komunikacji, tego samego Słowa.

Tak właśnie, za Waldenfelsem, przywykliśmy rozumieć teologię dialogu w fundamentalistyce. U ks. Kamykowskiego jednak, jak pokazałem, teologia dialogu nie jest tylko pewnym „regionem” teologii fundamentalnej czy odpowiedzią na brak komunikacji w odbiorze Słowa Bożego. Dialog jest tu zakorzeniony w komunii trynitarniej, jest warunkiem rozwoju osoby ludzkiej, znamieniem Kościoła, podstawą ekumenii. „Mimo wszystkich praktycznych trudności, na jakie natrafia i do których trzeba wracać także w wewnątrzkościelnych dyskusjach, staje się jasne, że nie będzie go już można nigdy skreślić z listy istotnych zadań społeczności uczniów Chrystusa” – mówił we wspomnianym referacie ks. Kamykowski. Nie można go będzie także skreślić z listy istotnych zadań teologii fundamentalnej.

ks. Henryk Seweryniak

V. TEOLOGIA FUNDAMENTALNA W RZYMSKICH ATENEACH

Kościół rzymski, *omnium orbis ecclesiarum et caput* – Matka i głowa wszystkich Kościołów świata, świadek niezliczonych wydarzeń historycznych zajmuje od wieków niezaprzeczalne, szczególnie uprzywilejowane miejsce w świecie nauki katolickiej. Potocznie mówi się o istnieniu rzymskiej szkoły teologicznej. Celem niniejszego artykułu jest zapoznanie z obecnym *status quo* teologii fundamentalnej, dyscypliny teologicznej, która po Vaticanum II została poddana gruntownej transformacji zmieniając nie tylko nazwę (dawniejsza apologetyka), ale także metody jej uprawiania. Przedstawimy, w zarysie, miejsce teologii fundamentalnej na wybranych rzymskich uczelniach katolickich, takich jak Gregorianum, Lateranum, Santa Croce itd.

Za modelową szkołę teologii fundamentalnej w Rzymie uznaje się tradycyjnie Uniwersytet Gregoriański. Znajduje to potwierdzenie nie tylko w nazwiskach wykładowców, należących do ścisłej czołówki teologów współczesnych, ale także w ich liczbie. Wydział teologiczny zatrudnia 17 stałych i samodzielnych pracowników naukowych naszej dyscypliny. Teologia fundamentalna określana jest tutaj jako dyscyplina teologiczna progu lub, jak kto woli, pogranicza (*disciplina di frontiera*). Wskazuje to przede wszystkim na interdyscyplinarny charakter studiów.

W ramach kursu podstawowego teologii wyklada się dwa traktaty teologicznofundamentalne: *De crebilitate revelationis* (*O wiarygodności Objawienia*) oraz *De revelatione et eius transmissione in Ecclesia* (*O Objawieniu i jego przekazie w Kościele*). Na traktat *O wiarygodności* składają się: założenia epistemologiczne (wiarygodność objawienia, akt wiary i jego struktura), część historyczna (apologia Nowego Testamentu, ewolucja apologetyki, znaki objawienia, perspektywy semejologiczne II Sobor-

ru Watykańskiego) oraz część systematyczna. Ta ostatnia zasługuje na szczególną uwagę, gdyż jej materia odbiega znacznie od tej, do której się przyzwyczailiśmy, wykładając tradycyjną apologetykę w naszych Instytutach i seminariach. W jej ramach omawia się bowiem problem ateizmu, języka teologicznego oraz weryfikacji historycznej języka wiary. Dalej idą klasyczne już rozważania na temat heremenutyki, Jezusa historycznego, tytułów mesjańskich, śmierci Jezusa, tekstów rezurekcyjnych oraz wydarzenia wielkanocnego w aspekcie apologetycznym. Następnie podejmuje się problem profetyzmu, męczeństwa i znaków czasu.

W obrębie traktatu *O objawieniu i jego przekazie w Kościele* podejmuje się rozważania na temat Objawienia Bożego, miejsca Słowa Bożego w Izraelu, Jezusa Chrystusa jako pełni Objawienia zbawczego. Dalej mowa jest o Objawieniu i jego przekazie przez apostołów. Poruszane są zagadnienia źródeł poznania teologicznego (kanon Pisma Świętego, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła). Podejmuje się jednocześnie niektóre zagadnienia heremenutyki, relacji doktryny teologicznej do Tradycji i Pisma Świętego.

Kurs licencjacki teologii fundamentalnej na tzw. Gregorianie obejmuje 6 bloków programowych. W ramach kwestii epistemologicznych mieszczą się rozważania na tematy języka religijnego, języka symbolicznego, relacji filozofia – teologia, wiara – rozum. W części poświęconej Objawieniu poruszane są tematy dotyczące Królestwa Bożego, teologii zmartwychwstania, historii doktryny o Objawieniu, konstytucji *Dei Verbum*. Blok tematyczny o Objawieniu i jego interpretacji w Kościele obejmuje, zagadnienia relacji Tradycji Pisma Świętego i Magisterium, heremenutyki biblijnej, symboli wiary. W dziale o wiarygodności traktuje się o relacji wiara – kultura, o ateizmie, Jezusie historycznym, eklezjologii oraz cudzie. Część religioznawcza to zasadniczo studium historyczno-kulturowe wielkich religii świata w perspektywie ewangelizacyjnej. Kursy interdyscyplinarne mają na celu zapoznanie studentów z postawą chrześcijaństwa wobec niektórych fenomenów kultury współczesnej jak fascynacja filmem, środowiskiem naturalnym, naukami ścisłymi, dziennikarstwem, psychoanalizą i socjologią.

Drugą ważną szkołą teologii fundamentalnej w Rzymie jest Uniwersytet Laterański, na którego wydziale teologicznym zatrudnionych jest 12 stałych wykładowców naszej dyscypliny. Teologia fundamentalna jest pojmowana tutaj jako religiologia (*Scienze della Religione*), mająca za przedmiot formalny doświadczenie religijne na tle historii zbawienia. Takie religioznawcze ukierunkowanie dyscypliny teologicznej pozwala na włączenie jej do dwuletniego studium filozoficznego. W jego ramach wykłada się następujące przedmioty: filozofia religii, teologia naturalna, hermeneutyka. Zdumiewający jest zupełny brak wykładów przedmiotu o nazwie teologia fundamentalna w podstawowym cyklu teologii. Takie zagadnienia jak Objawienie, roszczenia religii świata do Objawienia, relacja Objawienia do nauk ścisłych, są wykładane w ramach seminariów naukowych.

Orientacja religioznawcza stanowi charakterystykę kursu licencjackiego teologii fundamentalnej oferowanego przez Uniwersytet Laterański. Istnieją kursy obowiązkowe traktujące o Objawieniu, dialogu między religiami, dialogu między religią a kulturą. Ponadto mamy trzy zasadnicze bloki programowe: religioznawstwo, antropologia religii oraz perspektywy teologiczne. W ramach religioznawstwa omawiane są: judaizm, islam, buddyzm, hinduizm, tradycyjne religie afrykańskie, konfucjanizm i taoizm, nowe ruchy religijne. Antropologia religii zwraca się w kierunku studium nad fenomenologią, socjologią i psychologią religii. Zagadnienia chrystologii gnostyckich II i III w., wolności religijnej, modernizmu, postmodernizmu, miejsca Jezusa we współczesnej myśli religijnej. Tradycji zawarte są w bloku poświęconemu perspektywom teologicznym.

Santa Croce jest jedną z rzymskich uczelni teologicznych nowszej generacji. Podobnie jak na większości rzymskich ateneów (Salesianum, Anselmianum, Angelicum) nie proponuje się tutaj kursu licencjackiego teologii fundamentalnej. Jednakże w programie studiów pierwszego cyklu daje się zauważyć klarowne wyodrębnienie naszej dyscypliny. W dwóch blokach tematycznych, przypadających na dwa semestry przeważa rozumienie teologii fundamentalnej jako refleksji nad wiarygodnością Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie przekazywanego w Kościele. Wykład naszej dyscypliny ma tutaj następującą strukturę: historia apologii i teologii fundamentalnej, religie świata a Objawienie, Objawienie w Starym Testamencie, Chrystus – pełnia Objawienia, Objawienie a Kościół, relacje Magisterium, Pismo Święte, Tradycja, nieomylność Kościoła i Magisterium. Drugi blok tematyczny to rozważania wokół wiarygodności Objawienia, dostępu historycznego do słów i czynów Jezusa, studium apologetycznego śmierci i zmartwychwstania Jezusa, świadectwa Ducha Świętego w czasach apostołskich i postapostołskich. Blok ten zamyka się analizą aktu wiary oraz jego rozumnością.

Na tej samej uczelni teologia fundamentalna pojawia się również w ramach specjalistycznych teologii dogmatycznej w postaci trzech kursów: *Misterium Chrystusa w perspektywie teologicznofundamentalnej*, *Wiara a wiarygodność* oraz *Hermeneutyka biblijna a natchnienie*. W pierwszych dwóch wypadkach mowa jest o różnych aspektach Objawienia: Wcielenie jako zasada hermeneutyczna relacji Bóg – człowiek – świat, słowa i czyny Jezusa jako motywy wiarygodności, zmartwychwstanie, antropologia aktu wiary. W kursach poświęconych hermeneutyce dominuje refleksja nad aktualnymi kwestiami dotyczącymi konstytucji *Dei Verbum*: Tradycja, natchnienie, kanoniczność, metody lektury biblijnej, problemy współczesnej hermeneutyki. Jak wspomnieliśmy, podobny schemat zajęć teologii fundamentalnej proponowany jest na wielu innych rzymskich uczelniach.

Podsumujmy wrażenia z naszej krótkiej wycieczki po rzymskich ateneach. Dla wszystkich uczelni wspólne jest położenie akcentu na traktat *De revelatione*, a kon-

stytucja dogmatyczna *Dei Verbum* traktowana jako *Magna Charta* współczesnej teologii fundamentalnej stanowi, obok *Gaudium et Spes*, podstawę refleksji teologicznej. Poczesne miejsca zajmują problematyka Nowej Ewangelizacji i jej implikacje teologiczne, doświadczenia religijne, zagadnienia kultury i ewangelizacji kultur, kwestie nowych ruchów religijnych oraz współczesnych prądów teologicznych. Znakami nowej metodyki teologicznofundamentalnej są monograficzne wykłady wprowadzające w myśl takich teologów współczesnych jak H. Urs von Balthasar czy W. Panenb erg. Znamienne jest także odwoływanie się do osiągnięć teologii kręgów anglojęzycznych (Newman, Lonergan). Czy są to wyłącznie preferencje osobiste poszczególnych wykładawców, czy też ogólnie panujący trend, pozostaje oddzielnym zagadnieniem.

O ile istnieją pewne podobieństwa w uprawianiu teologii fundamentalnej, o tyle dają się również wyakcentować poważne różnice w określeniu jej przedmiotu formalnego. Ta kwestia jest tak obszerna, że przekracza możliwości jej wyczerpującego zaprezentowania w jednym, krótkim artykule. Musimy zatem zadowolić się stwierdzeniem, że powyższe szkoły patrzą na teologię fundamentalną jako na naukę o wiarygodności chrześcijaństwa. Jednakże każda z uczelni inaczej rozkłada akcenty. Santa Croce, a obok niej inne atenea, kontynuując tradycję apologetyczną, traktują naszą dyscyplinę jako swego rodzaju introdukcję teologiczną, powiedzielibyśmy predogmatykę. Teologia fundamentalna na Lateranum stanowi swoistą wyspę osobliwości na morzu rzymskiej teologii. Włączenie zagadnień teologicznofundamentalnych do dwuletniego cyklu filozofii, rozległe studium religioznawcze i marginalne traktowanie charakterystycznych tematów naszej dyscypliny, jak chociażby eklezjologia czy chrystologia fundamentalna, świadczy o śmiałych poszukiwaniach nowej drogi teologicznej. Natomiast Gregoriana preferuje model kontekstualny i interdyscyplinarny teologii fundamentalnej, w którym dominuje kierunek dogmatyczno-apologetyczny. Wspomniana interdyscyplinarność pozwala na zachowanie własnej metodologii i treści, różniących się od innych specjalizacji teologicznych. Wydaje się, że ta stabilność jest efektem zarówno treści podstawowych traktatów, jak i dydaktyki zaproponowanej przez władze Wydziału. Podstawowy wykład teologiczno-fundamentalny obejmuje 8 jednostek dydaktycznych w ciągu jednego semestru!

Czy teologia fundamentalna jako dyscyplina teologiczna progu powinna przyjąć się w Polsce w tych kształtach, jakie przedstawiliśmy? Do którego modelu byłoby nam bliżej? Wydaje się, że pytania te należy postawić w kontekście problemu natury ogólniejszej. Mam na myśli kwestię tożsamości teologii fundamentalnej, zarówno tej uprawianej w Polsce, jak i tej „importowanej”. Rzecz nie opiera się jednak wyłącznie na zdefiniowaniu przedmiotu formalnego naszej dyscypliny. Chodzi bardziej o metodykę pracy teologa, jego warsztat i odwagę stawiania czoła nowym wyzwaniom współczesności. A są to już zagadnienia wykraczające poza ramy naszej rzymskiej wycieczki.

ks. Wiesław Dawidowski O.S.A.