

Hładowski, Władysław

Stan badań nad wiarogodnością objawienia

Studia Teologiczne 1, 5-15

1983

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. WŁADYSŁAW HŁADOWSKI

STAN BADAŃ NAD WIAROGODNOŚCIĄ OBJAWIENIA

Treść: I. Różnorodność badań; II. Podstawowe inspiracje; III. Ku pełnej integracji epistemologicznej badań.

Sprawą wiarogodności objawienia są zainteresowani przede wszystkim sami chrześcijanie. Aby wierzyć w sposób dojrzały i odpowiedzialny, chrześcijanin musi przeprowadzać refleksję nad wiarogodnością objawienia, na które powołuje się jego religia. Systematyczne badania nad wiarogodnością objawienia, głoszonego w chrześcijaństwie, są najbardziej rozwinięte w ramach teologii katolickiej. Ostatnio ewangelicy dowartościowują na nowo refleksję krytyczną nad wiarogodnością objawienia. Prawosławni zaś wprawdzie nigdy nie kwestionowali ważności takich badań, ale w rzeczy samej nie poświęcają im wiele uwagi. Zajmujemy się tutaj stanem badań nad wiarogodnością objawienia w obrębie teologii katolickiej. Chodzi o sytuację, jaka się ukształtowała po II Sob. Watykańskim. Jest jednak rzeczą zrozumiałą, że obecny stan badań sięga niejednokrotnie swymi przyczynami wstecz.

To, co uderza na pierwszy rzut oka, to wielka różnorodność badań, ich koncepcji i kierunków. Niemniej wykrycie podstawowych inspiracji pozwala stwierdzić i określić dążenie ku ich pełnej integracji.

I. RÓŻNORODNOŚĆ BADAŃ

Systematyczne badania nad wiarogodnością objawienia są prowadzone w ramach dyscypliny, która nosi nazwę apologetyki lub teologii fundamentalnej. Już samo równoległe funkcjonowanie dwóch nazw albo dwóch dyscyplin, które mają w zasadzie ten sam przedmiot właściwy, wyraża złożoność sytuacji. Co więcej, problematyka wiarogodności objawienia jest w pewnym sensie wspólnym tematem wszystkich nauk teologicznych, na ile wszystkie przeprowadzają krytyczną refleksję nad objawieniem. W związku z tym wciąż jest rozważany problem formalnej odrębności i własnych zadań tej dyscypliny. Tak czy inaczej, omawiana

dyscyplina, pozostając na styku religijnej i świeckiej myśli, ma bardzo szeroki zakres przedmiotowy, a jej struktura formalna wykazuje znamiennej zależność od aktualnego stanu wiedzy ogólnej.

Badania nad wiarogodnością objawienia, widziane na tle współczesnej wiedzy, charakteryzują się znacznym dynamizmem i wielką różnorodnością. Zwraca uwagę wielość koncepcji teoretycznych, różnorodność stosowanych metod, a nawet znaczne różnice terminologiczne.¹ W tej sytuacji wszelka typologia nie może być wyczerpująca ani wolna od pewnej wybiórczości.² Niemniej, biorąc pod uwagę publikacje wybitnych autorów z ostatnich lat, da się wyróżnić kilka najbardziej charakterystycznych pozycji.

„Transcendentalnoteologiczna” teologia fundamentalna H. Friesa.³

H. Fries pozostaje w zasadzie na pozycjach klasycznej teologii fundamentalnej, ale jednocześnie wprowadza do swojej koncepcji elementy nowej teologii. Według niego badania teologii fundamentalnej mają charakter „transcendentalny” w stosunku do całej teologii w tym sensie, że zajmują się objawieniem jako rzeczywistością wyprzedzającą i obejmującą zarówno wiarę jak i teologię. Dlatego teologia fundamentalna jest w systemie nauk teologicznych nauką podstawową i wyjaśniającą poznanie teologiczne (H. Fries idzie tutaj za swym mistrzem G. Söhngem). Teologia fundamentalna wypełnia swoje zadanie, badając samo wydarzenie objawienia w Jezusie Chrystusie (jak w klasycznej teologii fundamentalnej) oraz jego uwarunkowania w człowieku (zgodnie z ideą „apologetyki integralnej” i z programem transcendentalno-antropologicznej teologii K. Rahnera). H. Fries poświęcił objawieniu chrześcijańskiemu obszerniejsze studium.⁴

Znaczenie koncepcji H. Friesa polega na tym, że unikając skrajności, rozkłada równomiernie akcenty na elementy przedmiotowe i podmiotowe w badaniach nad wiarogodnością objawienia i wyraża powszechną dzisiaj tendencję do traktowania teologii fundamentalnej jako nauki podstawowej w systemie teologii.

„Hermeneutyczna” teologia fundamentalna E. Biser a.⁵

E. Biser reprezentuje upowszechniający się dzisiaj szeroko pogląd, że refleksja nad wiarogodnością objawienia winna zmierzać nie do ustalenia przy pomocy argumentów zewnętrznych tzw. *praeambula fidei*, ale ma ukazać przez całościowy wykład wiary jakby immanentną pewność i wiarogodność objawienia. Zgodnie z tą tendencją Biser uważa za trzon teologii fundamentalnej hermeneutykę wiary chrześcijańskiej. Wiara chrześcijańska usprawiedliwia się sama, w akcie samorozumienia. Wiere bowiem towarzyszy i pobudza ją oczywistość wiarogodności objawienia. Objawienie zaś pojmuje E. Biser nie teoretycznie jako system prawd, ale konkretnie, ze wszystkimi jego wymiarami historycznymi i osobowymi. Wiarogodność objawienia wynika z samej jego istoty, z tkwiących w nim wartości życiowych, z głębi sensu.

¹ Por. H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, s. 41.

² Por. M. Rusecki, *Współczesne teorie apologetyczne*, *Collectanea Theologica* 51 (1981) z. 4, s. 5—42; H. Wagner, dz. cyt., s. 42—49.

³ Por. H. Freis, *Fundamentaltheologie*, W: *Sacramentum Mundi* t. 2, s. 140—150.

⁴ *Offenbarung*. W: *Mysterium Salutis* t. 1, s. 159—238.

⁵ Por. E. Biser, *Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1975.

E. Biser postuluje w teologii fundamentalnej również badania językowe, któreby wyjaśniały relację pomiędzy wiarą i językiem. Sądzi bowiem, że liczne problemy z pogranicza wiary i rozumu są problemami języka.

„Ekumeniczna” teologia fundamentalna P. Knauera.⁶

P. Knauer widzi swoją teologię fundamentalną w nurcie hermeneutycznych badań nad wiarogodnością objawienia. Jeśli zaś nazwał ją „ekumeniczną teologią fundamentalną”, to dlatego, żeby podkreślić zbieżność swojej koncepcji z poglądami autorów ewangelickich (G. Ebeling, W. Joest), rewaloryzujących obecnie teologię fundamentalną. Zatem określenie „ekumeniczna teologia fundamentalna” u P. Knauera ma inne znaczenie, niż np. u H. Stirnimanna, H. Friesa, czy na naszym terenie u Cz. Bartnika lub J. Myśkowa.⁷

Koncepcja P. Knauera zasługuje na uwagę jako najbardziej radykalna próba odejścia od klasycznej myśli apologetycznej w kierunku rezygnacji w gruncie rzeczy z pozytywnego usprawiedliwienia wiary. Czytamy w przytoczonym wyżej jego dziele (s. 281): „Nie tylko prawda wiary, ale także jej pozytywna wiarogodność mogą być poznane jedynie przez wiarę, nie są zaś dostępne dla żadnego innego sposobu poznania”. Stanowisko P. Knauera zdaje się naruszać równowagę pomiędzy racjonalizmem i fideizmem na korzyść fideizmu.⁸

„Praktyczna” teologia fundamentalna J. B. Metza.⁹

J. B. Metz pojmuję główne zadanie teologii fundamentalnej zgodnie z tradycyjną myślą apologetyczną. Chodzi mu, tak samo jak w klasycznej teologii fundamentalnej, o uzasadnienie podstaw wiary. Jednak sądzi, że teologia fundamentalna nie może być metateorią religii lub teologii. Winna transcendować teoretyczny system teologii ku praktyce. Zadanie swoje może spełnić w sposób przekonujący jedynie pod warunkiem wzbogacenia teoretycznego uzasadniania analizą praktycznego chrześcijaństwa, które — zwrócone ku swemu eschatologicznemu wypełnieniu — powinno być naśladowaniem Chrystusa, świadectwem wiary. Skuteczne znaki wiarogodności można znaleźć dopiero w postępowaniu. „Praktyczna” teologia fundamentalna Metza, porównana z klasyczną teologią fundamentalną, byłaby najbliższa traktatowi o Kościele (*demonstratio catholica*), zbudowanemu według zaleceń I Sob. Watykańskiego.

Teologia fundamentalna pojęta przez J. B. Metza jako praktyczna hermeneutyka chrześcijaństwa ma być, zgodnie z jego intencją, przedłużeniem i konkretyzacją „politycznej teologii”. Podzielając ze swoim mistrzem K. Rahnerem przekonanie o ważności wyjaśniania w teologii fundamentalnej antropologicznych uwarunkowań wiary, J. B. Metz widzi konieczność wprowadzenia do jej badań także kategorii społecznych.¹⁰

Przeprowadzona wyżej prezentacja kilku najbardziej charakterystycznych stanowisk daje już niejaki wyobrażenie o różnorodności i wielokierunkowości współczesnych dociekań w zagadnieniu wiarogodności objawienia. Widać znaczny wzrost zakresu badań i ilości rozważanych problemów. Nowe problemy pojawiają się również wtedy, gdy, nawet po-

⁶ Por. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1978; por. omówienie: W. Hładowski, *Wiara i historyczne poznanie*, *Studia Theologica Varsaviensia* 18 (1980) nr 2, s. 103—112.

⁷ Por. M. Rusecki, art. cyt. s. 25—29.

⁸ Por. H. Wagner, dz. cyt., s. 46.

⁹ Por. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1980³.

¹⁰ Por. H. Wagner, dz. cyt., s. 47.

zostając przy tradycyjnej koncepcji teologii fundamentalnej, usiłuje się przybliżyć dzisiejszemu człowiekowi prawdę chrześcijaństwa. Znamienne są pod tym względem publikacje H. Bouillarda i A. Kolpinga. Rozbudowują oni zakres badań nad wiarogodnością objawienia każdy w innym kierunku.

H. Bouillard¹¹ czyni punktem wyjścia i jednocześnie centralnym zagadnieniem teologii fundamentalnej pytanie o Boga. Aby skutecznie prowadzić dialog z dzisiejszym człowiekiem, myślącym ateistycznie, teologia fundamentalna powinna włączyć do swych dociekań szeroką problematykę Boga. Przy tym nie chodzi tutaj o dawny traktat *de religione*, ale o uśensownienie w oczach współczesnego człowieka języka chrześcijańskiego objawienia, które mówi o Bogu w historii ludzkiej.

W innym zupełnie kierunku rozbudowuje problematykę teologii fundamentalnej A. Kolping. W monumentalnym dziele, którego dopiero trzy pierwsze tomy się ukazały,¹² autor przeprowadza z ogromną erudycją, w świetle najnowszych danych biblistyki, badania historyczno-krytyczne nad objawieniem chrześcijańskim. A. Kolping bada gruntownie i szczegółowo — jak chyba żaden inny współczesny autor — historyczne podstawy chrześcijaństwa, sięgając do ksiąg Starego Testamentu, by w ten sposób ustrzec się ewentualnego zakwestionowania obiektywności jego wniosków o początkach chrześcijaństwa.

Zrozumiałe jest, że tak rozległa problematyka, jaką obejmują dzisiejsze badania nad wiarogodnością objawienia, stwarza zasadnicze trudności, gdy idzie o ujęcie tych badań w spójną całość. W obliczu tych trudności wielu autorów wybiera podejście tematyczne w miejsce systematycznego. Koncentrują swoje zainteresowanie na szczegółowych problemach, nazywanych umownie „zagadnieniami fundamentalnoteologicznymi”. Z drugiej strony, mimo swej wielkiej różnorodności, badania nad wiarogodnością objawienia nie wydają się pozbawione istotnej spójności, zarówno formalnej jak i treściowej. U podstaw ich bowiem leżą określone inspiracje, które nie tylko skłaniają do wciąż nowych poszukiwań oraz do stosowania niejednokrotnie nowych metod, ale jednocześnie ukierunkowują te poszukiwania. W ten sposób kształtuje się pogłębione rozumienie właściwych zadań omawianej dyscypliny i jej stosunku do nauk teologicznych.

II. PODSTAWOWE INSPIRACJE

Dynamiczny rozwój dzisiejszych badań nad wiarogodnością objawienia nie kształtuje się bynajmniej pod wpływem apriorycznych teorii. Geneza nowych kierunków badań czy nowych metod jest aposterioryczna. Rodzą się one „z życia”. Znajdują swoje inspiracje już to w przemianach teologii katolickiej, które się dokonały po II Sob. Watykańskim, już to w procesach konfrontacji wiary ze współczesną wiedzą naturalną. Nie są to inspiracje zupełnie niezależne od siebie, ponieważ myśl teologiczna pozostaje w związku ze stanem wiedzy ogólnej. Toteż i oddziaływanie tych inspiracji jest ostatecznie zbieżne.

¹¹ Por. H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, Le point théologique 2 (1972) s. 28 nn; M. Rusecki, art. cyt., s. 11—14.

¹² *Fundamentaltheologie*, t. 1 Münster 1967, t. 2 Münster 1974, t. 3 Münster 1981.

1. Wpływ przemian dokonywujących się w teologii

Szczególne znaczenie dla badań nad wiarogodnością objawienia mają wyniki krytyki biblijnej, zwłaszcza w zagadnieniu Ewangelii kanonicznych, oraz pogłębione w Kościele katolickim rozumienie objawienia i cudu. Zarówno nowe ustalenia biblistyki jak i pogłębione pojęcie objawienia i cudu wywierają bezpośredni wpływ na metodologiczny kształt omawianych badań.

Krytyka Ewangelii, będących głównym źródłem dla poznania objawienia w Jezusie Chrystusie, doprowadziła do wniosku, że nie są one dziełami historycznymi w dzisiejszym rozumieniu, ale pismami kerygmatycznymi. Ich zadaniem było budzenie i umacnianie wiary w Jezusa Chrystusa. Nawet najstarsza warstwa tradycji ewangelicznej nie składa się z prostych relacji historycznych. Naoczni świadkowie referowali i jednocześnie interpretowali. Łączyli w ten sposób element historyczny z elementem wiary. To, co nam przekazali, to są świadectwa wiary zakotwiczonej w historii.

Wyniki krytyki biblijnej stwarzają istotną trudność, gdy chodzi o rekonstrukcję w przekazach „czystej” prawdy historycznej. Ich reperkusje wyraziły się generalnie w przesunięciu akcentu z argumentacji historycznej na inne sposoby uzasadniania wiarogodności Bożego objawienia w Jezusie z Nazaretu. Jeśli zaś chodzi o samą historyczną argumentację, z której się zasadniczo nie rezygnuje, widzi się konieczność szczegółowej krytyki danych źródłowych w każdym konkretnym wypadku. Przykładem takiego postępowania jest wspomniane wyżej dzieło A. Kolpinga.

Równocześnie w nawiązaniu do źródeł biblijnych i patrystycznych zostało pogłębione w teologii katolickiej rozumienie objawienia i cudu. Stało się oczywiste, że nie można pojmować objawienia jako zakomunikowania człowiekowi przez Boga, jakby z zewnątrz, tajemnic nadprzyrodzonych. Objawienie to historyczne i osobowe spotkanie człowieka z Bogiem w Jezusie Chrystusie, przez pośrednictwo słów i zdarzeń.¹⁸ Skoro zaś objawienie nie jest po prostu słownym zakomunikowaniem tajemnic, to i cud nie może być pojmowany jako coś zewnętrznego w stosunku do objawienia, w sensie formalnego znaku wiarogodności, ale musi być odczytywany jako element samego objawienia.

Krytyczna ocena źródeł biblijnych i pogłębione rozumienie objawienia i cudu wywarły wpływ na tak ważne w badaniach wiarogodności objawienia postępowanie jak argumentacja z cudu. Chociaż cud pozostaje nadal głównym kryterium boskiego pochodzenia objawienia, rezygnuje się z tradycyjnego sposobu argumentacji (*demonstratio ex miraculo*). Najpierw nie jest metodycznie poprawne stosowanie w interpretacji danych biblijnych apriorycznej koncepcji cudu jako wyłomu w porządku natury, gdyż takie pojęcie cudu jest raczej obce Biblii. Następnie, skoro cud jako rzeczywistość nadprzyrodzona jest poznawalny w płaszczyźnie religijnego doświadczenia, nie należy oczekiwać, by naukowe postępowanie mogło bezpośrednio stwierdzić zaistnienie cudu. Cuda ewangeliczne jako kryteria Bożego objawienia w Jezusie poznawalne są poprzez pośrednictwo świadectwa wiary tych, którzy przeżyli cudowne zdarzenia.

¹⁸ Por. KO 4.

Naukowo można stwierdzić „ludzka” wiarogodność świadków i ich świadectwa.

Zmiany w teologii i związane z nimi przeobrażenia metodologiczne dyscypliny nazywanej obecnie teologią fundamentalną dokonują się w kontekście rozwijającej się intensywnie ogólnej wiedzy współczesnej, zachodzi bowiem wzajemne oddziaływanie na siebie teologii i wiedzy naturalnej. Ta konfrontacja wiary z wiedzą naturalną wywiera ze swej strony również znaczny wpływ na dzisiejszy kształt teologii fundamentalnej.

2. Wpływ konfrontacji wiary z wiedzą naturalną

Chrześcijanie zawsze starali się ukazywać wiarogodność swoich przekonań ludziom, którzy oczekują od wierzących takiego uzasadnienia. Już Apostoł Piotr nakazywał: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15 b). Zatem wciąż ma miejsce spotkanie wiary z wiedzą ogólną. W płaszczyźnie usystematyzowanej refleksji jest to konfrontacja chrześcijaństwa z człowiekiem i jego światem, czyli z człowiekiem znajdującym się na danym etapie historii i rozwoju ludzkiej wiedzy.

Jednak ta konfrontacja, nosząca zawsze znamiona swojego czasu, przeprowadzana bywa ze zmieniających się pozycji. W XIX w., kiedy racjonalizm usiłował podważyć podstawy wiary, spotkanie myśli chrześcijańskiej z wiedzą naturalną miało postać ostrej kontrowersji. Chrześcijaństwo w wywodzie apologetycznym broniło zwartego systemu prawd wiary, jakby obłożonej twierdzy. Obecnie sytuacja jest zupełnie inna. Na miejsce teologii polemicznej przyszła teologia o nastawieniu pozytywnym, usiłująca odpowiadać na pytania współczesnego człowieka. Zgodnie ze wskazaniami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła teologia ma prowadzić dialog z naukami świeckimi, by w ten sposób pełnić funkcję twórczą w rozwoju współczesnej kultury.¹⁴ W tym celu teologia bierze pod uwagę sytuację dzisiejszego człowieka, jego rozumienie świata i życia. Ze swej strony myśl świecka, zwłaszcza współczesna antropologia, która jest filozoficzną refleksją nad samorozumieniem człowieka, wywiera znaczny wpływ na teologię. Wzbogaca ją o wymiar podmiotowy i w ten sposób przeprowadza pozytywną krytykę myślenia teologicznego.

Naturalnie na styku wiary i współczesnej wiedzy naturalnej znajduje się przede wszystkim teologia fundamentalna. Ona otrzymuje z tego spotkania podstawowe inspiracje. Dialog myśli teologicznej z wiedzą naturalną, który okazał się wzbogacający całą teologię, wywiera swój wpływ w sposób szczególnie na teologię fundamentalną.

Sam fakt zaistnienia relacji dialogicznych, w miejsce polemicznych, pomiędzy teologią i wiedzą naturalną zaznaczył się w pojmowaniu zadań teologii fundamentalnej. Moment apologetyczny, tj. obronny, pozostaje w niej nadal istotny, ale teraz przypisuje się jej przede wszystkim zadania pozytywne. Teologia fundamentalna ma nie tyle bronić światopoglądu chrześcijańskiego, ile raczej go uzasadniać. Winna wyjaśniać objawienie i wiarę w kontekście współczesnej wiedzy naturalnej oraz stworzyć epistemologiczne ugruntowanie teologii jako takiej.

¹⁴ Por. *Instrukcję Kongregacji Wychowania Katolickiego* z dn. 22. II. 1976 r.: *Formacja teologiczna przyszłych kapłanów*, nr. 61. 70. 109.

Decydujący jednak wpływ na kształtowanie się dzisiejszej teologii fundamentalnej ma niewątpliwie wzbogacenie poznania teologicznego o element podmiotowy i kategorii antropologiczne. Wprawdzie zagadnienie roli elementu podmiotowego w procesach uzasadniania wiarogodności objawienia zostało postawione już dawnej w apologetyce, mianowicie w Blondelowskiej koncepcji „apologetyki immanentnej”, czy w teorii „apologetyki integralnej” (Deschamps, Poulpiquet), czy wreszcie w systemie „apologetyki totalnej” (Kwiatkowski). W gruncie rzeczy wiele z postulatów stawianych teologii fundamentalnej przez dzisiejszych autorów, jak H. Fries, E. Biser czy J. B. Metz, znajduje się na tej linii. Jednak wydaje się, że dopiero w konfrontacji ze współczesną myślą filozoficzną, w świetle dzisiejszej wiedzy o człowieku i o egzystencjalnych uwarunkowaniach jego poznania, dawne teorie mogą być poprawnie urzeczywistnione.

Prawie wszystkie nowe koncepcje teologii fundamentalnej przewidują hermeneutyczne wyjaśnianie chrześcijaństwa. Postępowanie to ma spełniać jednocześnie zasadę krytyczności, całościowego ujęcia oraz dopełniania się elementów przedmiotowych z podmiotowymi. Byłaby to hermeneutyka wiary chrześcijańskiej, pojęta jako krytyczna refleksja nad urzeczywistniającą się w dzisiejszym świecie wiarą.¹⁵

III. KU PEŁNEJ INTEGRACJI EPISTEMOLOGICZNEJ BADAŃ

W opisanych procesach przeobrażeń teologii fundamentalnej łatwo dostrzec tendencje integracyjne. Wydaje się, że mimo różnorodności koncepcji samej teologii fundamentalnej zachodzi konsens co do zasadniczego charakteru współczesnych badań nad wiarogodnością objawienia. Byłyby to badania teologiczne, mające jednak swoją własną pozycję w systemie teologii.

1. Teologiczny charakter badań

Wraz z upowszechnianiem się nazwy „teologia fundamentalna” w miejsce określenia „apologetyka” umacniało się przekonanie, że badania nad wiarogodnością objawienia mają w gruncie rzeczy charakter teologiczny. Problem jednak był dalej dyskutowany. Skoro bowiem teologia zakłada fakt Bożego objawienia i dlatego uzasadnia swoje twierdzenia z przesłanek objawionych, to jest niemal oczywiste, że w teologicznym postępowaniu nie da się poprawnie, bez narażania się na zarzut *petitio principii*, uzasadnić twierdzenia o zaistnieniu czy wiarogodności objawienia.

Toteż wielu autorów, zaliczając apologetykę względnie teologię fundamentalną do zespołu nauk teologicznych, niezależnie od kontrowersji o nazwę, przypisywało jej postępowanie nie-teologiczne. Apologetyka względnie teologia fundamentalna miałyby być podbudową dla właściwej teologii, uzasadniającej swoje twierdzenia z objawienia. Swoją bowiem właściwą funkcję pomostu pomiędzy wiedzą naturalną a teologią apologetyka względnie teologia fundamentalna może spełnić jedynie pod warunkiem, że pozostanie na pozycji po protu krytycznego myślenia (naturalnego). Takie stanowisko było raczej powszechne w naszym kraju. Środowisko warszawskie akcentowało wprost religioznawcze podejście apologetyki do problemu wiarogodności chrześcijańskiego objawienia.

¹⁵ Por. F. Hoffmann, *Der Stand der Fundamentaltheologie heute*, Theologisches Jahrbuch 1971, s. 37—55, passim.

Dlatego wypowiedzi autorów zachodnich, stwierdzających niejednokrotnie, że teologia fundamentalna jest po prostu teologią (*wirkliche Theologie, where Theologie*)¹⁶, albo że w teologii fundamentalnej obowiązuje metoda teologiczna (*eine durchaus theologische Methode*)¹⁷, wzbudzały zakłopotanie.

Otóż wydaje się, że w ostatnim czasie wątpliwości i kontrowersje zostały już na tyle wyjaśnione, by obecnie można było jednoznacznie umieścić badania nad wiarogodnością objawienia w systemie teologii, stosując do nich nazwę teologii fundamentalnej, w sensie nauki ściśle teologicznej. Pozwalają na to przeobrażenia, które się dokonały głównie w samej teologii.

Tradycyjnie pojmowano teologię jako naukę wiary (*scientia fidei*), w której wszystkie twierdzenia są uzasadniane w świetle objawienia (*lumine revelationis*). W najczystszej jej postaci, tj. w teologii spekulatywnej, uzasadnianie polegało na wyprowadzaniu wniosków z przesłanek, wśród których jedna musiała być objawiona. U podstaw takiej koncepcji teologii leżało pojęcie objawienia, jako zespołu prawd-tajemnic pochodzących od Boga. Rola teologii ograniczała się do ich zrozumienia, wyjaśniania i dedukowania z nich dalszych twierdzeń. Wartość poznania teologicznego zależała od oczywistości wynikania. Naturalnie tak pojęta teologia musiała mieć swoją epistemologiczną podbudowę w postaci apologetyki względnie teologii fundamentalnej, która badała w postępowaniu nieteologicznym fakt objawienia.

Ta prosta konstrukcja epistemologiczna jest już nieaktualna, przede wszystkim z powodu funkcjonowania w niej przestarzałego pojęcia objawienia, niezgodnego zresztą z Pismem św. i myślą patrystyczną, a od II Sob. Watykańskiego — także z nauką Kościoła (*Dei Verbum*). Obecnie objawienie Boże pojmowane jest jako osobowe spotkanie człowieka z Bogiem. W jego zaistnieniu i przekazywaniu działał Bóg i człowiek razem. Dlatego jest ono rzeczywistością wielowymiarową, uwikłaną w historyczne istnienie człowieka, ze wszystkimi jego przejawami. Percepcja objawienia, czy to w akcie wiary, czy to w systematycznym poznaniu teologicznym, uwarunkowana jest wszystkimi prawami ludzkiego bytu. Stąd do integralności poznania teologicznego należy zarówno rozumienie objawienia jak i krytyczna refleksja nad jego prawdziwością.

Ponieważ treści poznawcze w objawieniu są nierozłączne bytowo z samym faktem objawienia, który jest zresztą podstawowym elementem w nadprzyrodzonej rzeczywistości objawienia, poznanie faktu objawienia należy do teologii. W ten sposób problematyka apologetyki czy teologii fundamentalnej przeszła do teologii właściwej. Według przytaczanej Instrukcji Stolicy Apostolskiej cała teologia ma wymiary teologii fundamentalnej.¹⁸

Nasuwają się tutaj dwa pytania: 1. czy takie rozumienie teologii nie zniekształca jej w sposób istotny? i 2. czy tak pojęta teologia fundamentalna może zabezpieczyć racjonalność teologii w oczach krytycznie myślącego człowieka.

Ad 1. Rzeczywiście teologia jako nauka wiary musi postępować w świetle objawienia, jednak, wyjaśniając tę zasadę, już stare podręczniki

¹⁶ Por. H. Wagner, dz. cyt., s. 38. 41.

¹⁷ Por. G. Söhngen, *Fundamentaltheologie*, LThK t. 4, kol. 458.

¹⁸ Por. nr. 107. 108. 113.

precyzowały: teologia postępuje w świetle wiary i rozumu (*in lumine fidei et rationis*). Dzisiaj uświadamiamy sobie, że proporcja między funkcją autorytatywnego języka wiary i krytycznego rozumu w teologii bywa różna. Zwłaszcza w ogromnym obecnie wachlarzu dyscyplin teologicznych, od teologii życia wewnętrznego, poprzez dogmatykę, teologię moralną, do historii Kościoła i teologii fundamentalnej rola elementu autorytatywnej wiary jest uderzająco różna.

By podkreślić znaczenie w teologii funkcji rozumu, mówi się dzisiaj o metasystemowej relacji języka teologii (całej) w stosunku do języka wiary. Z drugiej jednak strony, mimo krytycznej roli rozumu i mimo, że w poszczególnych dyscyplinach teologicznych, przede wszystkim w teologii fundamentalnej, nie argumentuje się z przesłanek objawionych, zawsze jest to postępowanie w świetle objawienia. Tak się np. dzieje, gdy teologia fundamentalna poznaje postać Jezusa Chrystura ze świadectw wiary pierwotnego chrześcijaństwa, lub gdy z dokumentów II Sob. Watykańskiego poznaje świadomość Kościoła. E. Schillebeeckx zauważa: „Wszystko, co w jakikolwiek sposób w świetle objawionej prawdy bywa poznane, należy do teologii, choćby to były *praecambula fidei*”.¹⁹

Ks. J. Majka zdaje się iść jeszcze dalej. Uważa, że o „teologiczności postępowania decyduje nie przedmiot formalny *quo*, w sensie źródła poznania (*lumine revelationis*), ale przedmiot formalny *quod*, tj. kąt widzenia. Przedmiot teologii musi mieć związek z objawieniem, ale nie koniecznie związek formalny. A więc teologiczne poznanie miałyby miejsca zawsze wtedy, gdy się bada jakąś rzeczywistość pod kątem widzenia tego celu, jakiemu służy objawienie, „pod kątem widzenia zbawienia” (s. 182).²⁰

Ad 2. Elementy odpowiedzi na drugie pytanie znajdują się w rozważaniach podanych w punkcie poprzednim. Jeśli z natury teologii, jako krytycznej refleksji nad objawieniem, przeprowadzanej zarówno w świetle wiary jak i rozumu, wynika możliwość osiągnięcia formalnego dystansu w stosunku do autorytatywnego języka wiary, to teologia fundamentalna przez krytyczną analizę założeń światopoglądowych wiary, jej uwarunkowań antropologicznych oraz elementów zdarzeniowych (historycznych) objawienia jest w stanie wykazać człowiekowi nie znajdującemu się na pozycjach teologii rozumność postawy wierzenia i, co za tym idzie, logiczną poprawność korzystania w teologii z autorytatywnej wiary.

Tak więc teologia sama nawiązuje kontakt z wiedzą naturalną i uzasadnia przed krytycznym rozumem swoją poprawność metodologiczną. Jest wprawdzie sprawą otwartą, czy przez to samo wiedza teologiczna powinna być traktowana jako uprawnione dopełnienie wiedzy naturalnej. Wiadomo, że są formułowane sprzeczne poglądy co do naukowości teologii, miejsca wydziałów teologicznych na uniwersytetach i samego znaczenia, w jakim można ją nazwać nauką. Niezależnie jednak od tych kontrowersji trzeba powiedzieć, że dzięki teologii fundamentalnej, przeprowadzającej konfrontację wiary z rozumem, teologia rzeczywiście poszerza ludzkie możliwości bytowe, a w tym także poznawcze.

Integracyjne procesy we współczesnych badaniach nad wiarogodnością objawienia zmierzają też do określenia własnego miejsca teologii fundamentalnej w systemie nauk teologicznych.

¹⁹ Por. E. Schillebeeckx, *Gesammelte Schriften*, 1 (*Offenbarung und Theologie*), Mainz 1965, s. 90. Przytaczam za H. Wagner, dz. cyt., s. 39.

²⁰ Por. J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 177 nn.

2. Rola teologii fundamentalnej w systemie nauk teologicznych

Skoro cała teologia ma funkcję krytyczną w stosunku do objawienia i jest zainteresowana jego prawdziwością, możnaby pytać o rację bytu osobnej dyscypliny pod nazwą teologii fundamentalnej. Odpowiedź na to pytanie zdaje się być coraz bardziej jednoznaczna wśród teologów. Panuje przekonanie, że „przedmiotu formalnego” teologii fundamentalnej nie da się wcielić w inne dyscypliny teologiczne, bez obawy zniekształcenia teologii fundamentalnej lub innych dyscyplin teologicznych ze szkodą dla całości.²¹ Na konieczną rolę teologii fundamentalnej w systemie teologii zwróciła uwagę przytaczana Instrukcja Stolicy Apostolskiej. Określiła jej właściwe zadanie jako konfrontację wiary z rozumem.²² Zagadnienie stosunku wiary i rozumu, obecne wprawdzie we wszystkich dyscyplinach teologicznych, jest dla teologii fundamentalnej problemem *ex professo*. Rozwiązując go, teologia fundamentalna jednocześnie określa podstawy wiary chrześcijańskiej i status epistemologiczny teologii. W tym podwójnym sensie jest ona podstawową dyscypliną teologiczną (*Grundwissenschaft, Grundlagenwissenschaft*).²³

Dla rozwiązania problemu wiary i rozumu teologia fundamentalna koncentruje się na objawieniu chrześcijańskim w całej jego konkretności, ze wszystkimi jego wymiarami, ontologicznym i aksjologicznym, przedmiotowym i podmiotowym. Ks. J. Majka trafnie zauważa, że teologia fundamentalna zajmuje się faktami i podaje obszerny ich katalog. Są to zasadniczo fakty teologiczne, a wśród nich podstawowy fakt Jezusa Chrystusa.²⁴

Aby określić bliżej sposób postępowania teologii fundamentalnej, która przez krytykę nadprzyrodzonego faktu Jezusa Chrystusa ma sprawdzić podstawy wiary i teologii, trzeba stwierdzić, co następuje.

1. Ponieważ teologia fundamentalna nie argumentuje z przestanków

²¹ Por. F. Hoffmann, art. cyt., s. 40.

²² Por. nr. 108, 109, 110.

²³ G. Söhngen (art. cyt., s. 459) tak charakteryzuje rolę teologii fundamentalnej: *Was die Fundamentaltheologie im Kosmos der theologischen Disziplinen und der Wissenschaft überhaupt auszeichnet, ist, dass sich in der Fundamentaltheologie die prinzipielle, fundamentaltheologische Begegnung zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Offenbarung und Welt vollzieht: die Fundamentaltheologie begründet 'Offenbarung nicht von dieser Welt her' als Offenbarung in diese Welt hinein'. Fundamentaltheologie macht den Weltanspruch und so auch den Wissenschaftsanspruch der göttlichen Offenbarung und ihrer heiligen Lehre grundsätzlich geltend.*

²⁴ „Owa systematyzacja faktów składająca się na całość teologii fundamentalnej obejmowałaby najpierw fakty filozoficzne, przede wszystkim fakt otwarcia człowieka na transcendencję przez wolność i miłość stanowiące sposoby istnienia człowieka oraz fakt religijny, jako warunek integracji osobowości człowieka oraz odpowiednik jego dążenia do przekroczenia samego siebie. Druga grupa faktów to fakty teologiczne, przede wszystkim fakt objawienia i jego istotne treści, fakt przyjścia Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, fakt ustanowienia Kościoła i jego historycznej egzystencji. Trzecią grupę faktów stanowi zespół faktów historycznych, przede wszystkim historia religii objawionej w kontekście innych religii, historyczna działalność Jezusa Chrystusa, działalność Kościoła i jej znaczenie w dziejach ludzkości, wreszcie miejsce religii objawionej w rozwoju kultury we wszystkich jej wymiarach. Ostatnia grupa faktów to fakty psychologiczne i socjologiczne: ukazanie miejsca religii, chrześcijaństwa, zwłaszcza katolicyzmu w życiu psychicznym, osobistym i społecznym człowieka, jego obecność w tym życiu, jego znaczenie dla doskonalenia osobowego człowieka oraz dla jego życia społecznego. Głównym faktem religijnym jest oczywiście fakt Chrystusa, Jego obecności wśród nas”. Dz. cyt., s. 254 n.

objawionych, czyli z wiary, a nawet wyjaśnia uwarunkowania wiary, jej język transcenduje autorytatywny język wiary. Stąd język teologii fundamentalnej jest metajęzykiem w stosunku do języka wiary. Na ile jednak teologia fundamentalna postępuje w wyżej wyjaśnionym sensie „w świetle objawienia”, jej język jest językiem teologicznym. Teologia fundamentalna nie znajduje się na pozycji „meta” w stosunku do teologii jako takiej. Jeśli H. Fries nazywa teologią fundamentalną „transcendentalnoteologiczną”, to z pewnością nie chce przez to powiedzieć, jakoby teologia fundamentalna była metateologią, ale tylko wyraża myśl, że elementy teologii fundamentalnej należą do wszystkich dyscyplin teologicznych i mają podstawowe znaczenie dla całej teologii. W tym właśnie sensie są „transcendentalnoteologiczne”.²⁵

2. Teologia fundamentalna, mając za przedmiot swych badań nadprzyrodzoną rzeczywistość objawienia (fakt Jezusa Chrystusa), rozwiązuje problem wiarogodności objawienia nie w tym znaczeniu, jakoby naukowo stwierdzała zaistnienie objawienia Bożego w Jezusie z Nazaretu. Teologia fundamentalna jedynie stwierdza w toku swych badań krytycznych, spełniających wymogi postępowania naukowego, że można rozumnie przyjąć w akcie wiary religijnej orędzie chrześcijańskie o zaistnieniu Bożego objawienia.

STAND DER ERFORSCHUNG DER GLAUBWÜRDIGKEIT DER OFFENBARUNG HEUTE

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel ist der heutige Stand der Erforschung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung im Bereich der katholischen Theologie dargelegt. Nach dem Absicht des Verfassers sollen in Darstellung aus einer Seite die riesige Differenzierung der Theorien und Methoden, und aus anderer Seite die Hauptlinien der integrierenden Tendenzen gezeigt werden.

Da es eine erschöpfende Typologie der Richtungen und Konzeptionen vielmehr unmöglich wäre, lässt der Verfasser in I. Teil seiner Erwägungen mit dem Hinweisen der einigen neu erschienenen Veröffentlichungen zu bewenden (wie etwa eine von H. Fries vorgeschlagene „transzendentaltheologische” Fundamentaltheologie, E. Bisers „hermeneutische” Fundamentaltheologie, P. Knauers „ökumenische” Fundamentaltheologie, J. B. Metz „praktische” Fundamentaltheologie).

In dem II. Teil des Artikels wurde die inspirierende und integrierende Rolle der zwei Hauptfaktoren hingewiesen. Das sind: die Entwicklung nach dem II. Vat. Konzil des theologischen Bewusstseins in der katholischen Kirche (vor allem neues Verständnis des Offenbarung- und des Wunders-Begriffes) und die dialogische Begegnung des christlichen Glaubens mit der heutigen Welt.

In dem letzten, III. Teil ist die definitive Integration der Fundamentaltheologie in das System der theologischen Disziplinen, aber auch ihre epistemologische Selbstständigkeit und Notwendigkeit als der Grundwissenschaft bestätigt.

²⁵ Piszący te słowa chciałby tutaj wnieść korektę do swych wypowiedzi we wcześniejszych publikacjach na temat relacji apologetyki względnie teologii fundamentalnej do teologii jako takiej. Por. szczególnie *Zarys Apologetyki*, Warszawa 1980, s. 9 i passim, a także *Organizacja współczesnej teologii fundamentalnej*, SThV 19 (1981) nr. 1, s. 38.