

Marek Skierkowski

Specyfika niemieckiej teologii fundamentalnej

Studia Theologica Varsaviensia 47/2, 79-109

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. MAREK SKIERKOWSKI

SPECYFIKA NIEMIECKIEJ TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Nie sposób mówić dzisiaj o twórczej teologii bez dzieł pisanych w języku niemieckim. Jak zauważył E. Piotrowski, teologowie niemieckojęzyczni „pozostają wciąż «preceptorami» chrześcijaństwa. Otworzyli [oni] nowe horyzonty i nowe perspektywy. Zdobywali się na kwestionowanie dróg myślenia, do których przez wieki przyzwyczały się Kościoły, płacąc za to czasami bardzo wysoką cenę”¹. Także w obszarze apologetyki i teologii fundamentalnej ich udział jest niezwykle wyraźny, i to zarówno w aspekcie negatywnym, jak i pozytywnym. Z jednej bowiem strony, niemiecka reformacja, zainicjowana przez Marcina Lutra (zm. 1546)², a potem niemieckie

¹ E. Piotrowski, *Wprowadzenie do teologii niemieckiej XX stulecia*, w: *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Olsztyn 2006, s. 18.

² O. H. Pesch, odnosząc się do początków reformacji, napisał: „Reformatorska teologia Lutra jest [...] nową formą odczytania wiary w Ewangelię, która jednocześnie przybiera inną szatę językową. Ponieważ ta nowa faza wykładni wiary, jaką stanowi teologia Lutra, pomimo wszelkich jej związków z Tradycją, w dużym stopniu ze względu na materiał językowy, stanowiła szczególne, epokowe wręcz novum, współcześni jej «starowiercy» potraktowali ją w kategoriach sprzeciwu wobec fundamentu wiary, przekazanego im w chrześcijańskim przesłaniu. Jeśli wziąć pod uwagę kwestie merytoryczne, to uczynili to w dużym stopniu niesłusznie, historycznie jednak było to (prawie) nie do uniknięcia. W ten sposób również rozłam Kościoła był nie do uniknięcia, chociaż dzisiaj nie miałby z pewnością w ogóle miejsca [...]” (*Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008, s. 65).

oświecenie³, związane niezwykle mocno z krytyką biblijną⁴, oznaczały poważny atak na tradycyjną wizję chrześcijaństwa. Z drugiej zaś strony, właśnie niemieccy uczeni wykrystalizowali pierwsze podręczniki apologetyczne, broniące przed tymi atakami. Spektakularnym wyrazem „niemieckiego paradoksu” jest chyba to, że pierwsze dzieło zawierające w tytule nazwę „apologetyka”, wyszło spod pióra protestanta, mianowicie K. H. Sacka (zm. 1875), ucznia F. D. Schleiermachersa (zm. 1834) – *Christliche Apologetik* (1829)⁵. Spośród pierwszych katolickich apologetyków niemieckich należy wymienić najpierw B. Liebermanna (zm. 1844), którego *Institutiones theologiae* okazały się wpływowe w kontekście konieczności obrony Objawienia przed zarzutami deistów, a następnie G. Hermesa (zm. 1831), autora *Einleitung in die christ-katholische Theologie* (t. I-II, 1819-1829), potępionego pośmiertnie

³ Termin *Aufklärung* ukuł Ch. Wolff (zm. 1754) – „wiek światła”. Zdaniem I. Kanta (zm. 1804), „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia” (I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, Toruń 1995, s. 53).

⁴ W latach 1774-1778 G. E. Lessing (zm. 1781), dość znany filozof i przez pewien czas bibliotekarz w Wolfenbüttel, wydał kilka fragmentów rękopisów, które pozostawił po sobie Hermann Samuel Reimarus (zm. 1768), profesor języków orientalnych z Hamburga, pt. *Fragmente eines Ungenannten* (potem mówiono o tych pismach *Wolfenbüttel Fragmente*). Sam Lessing zasłynął z oświeceniowego sceptycyzmu w odniesieniu do wiarygodności historycznego Objawienia. W swym dziele *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* pisał, że przypadkowe prawdy historii nie mogą nigdy stać się dowodem koniecznych prawd rozumu; między tymi prawdami znajduje się „okropna, szeroka czelusz”. Reimarus we fragmencie siódmym, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, opublikowanym przez Lessinga w 1778 r., opowiedział się za odseparowaniem prawdziwego Jezusa historycznego od zafalszowanego – jego zdaniem – Chrystusa przepowiedzanego przez Kościół; chrześcijaństwo zatem opiera się ostatecznie na oszustwie uczniów (w całości dzieło H. S. Reimarusa zostało wydane dopiero w 1972 r. – *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, t. I-II, Frankfurt 1972).

⁵ Por. A. Dulles, *A History of Apologetics*, San Francisco 2005, s. 214.

za ujęcie zbyt racjonalistyczne⁶. Na Uniwersytecie w Wiedniu działał z kolei A. Günther⁷ (zm. 1863), autor apologii *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums* (t. I-II, 1828-1829). Najwybitniejszym bez wątpienia apologetykiem tego czasu jest J.S. v. Drey (zm. 1853), który włączył swoją dziedzinę w struktury uczelniane na Uniwersytecie w Tybindze, pisząc *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (1819). Potem opublikował jeszcze dzieło *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, t. I-III, 1843-47, w którym pojmował apologetykę jako „neue Disziplin”, ugruntowującą racjonalnie fakt Objawienia Bożego i ukazującą wewnętrzne podstawy całej teologii. Erudycyjne dzieła apologetyczne napisali ponadto: F. Hettinger (zm. 1890) – *Apologie des Christentums* (t. I-II, 1865-1867), P. v. Schanz (zm. 1905) – *Apologie des Christentums* (t. I-III, 1887-1888) i A.M. Weiss (zm. 1925) – *Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sitte und Kultur* (t. I-V, 1878-1889)⁸.

Jednakże przeracjonalizowana apologetyka popada w połowie XX wieku w ogromny kryzys tożsamości. Wraz z Drugim Soborem Watykańskim (1962-1965), którego dokumenty stanowią „doktrynalne arcydzieło XX wieku”⁹, wytwarza się nowy klimat w naukach kościelnych. Wówczas okazało się, że apologetyka, która wyrosła z konkretnych zapotrzebowań historycznych, w nowym kontekście religijno-kulturowym jest już niewystarczająca. Jednakże Drugi Sobór Watykański nie wzmiankuje jeszcze ani teologii fundamentalnej, ani także apologetyki. Po jego zakończeniu rozpoczął się zatem okres krytyki apologetyki i postulatów jej przebudowy. Z biegiem czasu poza-teologiczna apologetyka przekształca się w teologię fundamentalną. Sama nazwa *teologia fundamentalna*, która przyjmuje się powszechnie w drugiej połowie XX wieku, występowała już dawniej, m.in. w dziełach P. Annatusa (1700), V. Pichlera (1713), J.L. Guzmicsa (1828),

⁶ Por. tamże, s. 237-238.

⁷ Por. tamże, s. 248-249.

⁸ Por. tamże, s. 260-261.

⁹ G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, Londyn 1993, s. 2.

F. Brennera (1837), A. Knolla (1852) i J. B. Schwetza (jego książka o „teologii ogólnej” z 1850 zyskała w wydaniu z 1862 r. tytuł: „*Theologia fundamentalna*”), a przede wszystkim Johanna Nepomuka Ehrlicha (zm. 1864; *Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als erster Teil der Fundamental-Theologie*, Prag 1859; *Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Tatsache der Geschichte, zweiter Teil der Fundamental-Theologie*, 2 Hefte, Prag 1860-1862; *Apologetische Ergänzungen zur Fundamental-Theologie*, 2 Hefte, Prag 1863-1864)¹⁰.

W niniejszym artykule pragnę ukazać specyfikę niemieckiej teologii fundamentalnej (w ujęciu katolickim). W sposób szczególny będzie mi chodziło o uchwycenie drogi prowadzącej do wykrystalizowania się niemieckiego modelu teologii fundamentalnej, scharakteryzowanie, na czym polega ten model, a także zaprezentowanie, w jaki sposób jest w nim ustrukturyzowana teologia fundamentalna i jak się ona definiuje¹¹.

1. OKRES PRZEJŚCIOWY MIĘDZY APOLOGETYKĄ I TEOLOGIĄ FUNDAMENTALNĄ

Spośród ujęć fazy przejściowej między klasyczną apologetyką i rodzącą się teologią fundamentalną na szczególną uwagę zasługują dzieła Alberta Langa (zm. 1973) i Adolfa Kolpinga (zm. 1997). Obydwaj starali się – jeszcze przed Drugim Soborem Watykańskim i bezpośrednio po nim – zmodyfikować dawną czysto racjonalistyczną apologetykę w kierunku nauki teologicznej. Pozostawali więc oni, z jednej

¹⁰ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993, s. 78.

¹¹ Bardzo dobrym wprowadzeniem w całą problematykę są dwie publikacje: H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1996; *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, red. K. Müller und G. Larcher, Regensburg 1998. Jeśli natomiast chodzi o teologię protestancką – którą w tym tekście nie zajmuję się – polecam: *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion*, red. M. Petzoldt, Leipzig 2004.

strony, wierni tradycji swojej dyscypliny, z drugiej zaś – liczyli się już z nowymi inspiracjami i zapotrzebowaniami.

Albert Lang, kapłan i profesor teologii fundamentalnej w Regensburgu, Monachium i Bonn, wydał w 1954 r. w Monachium dwutomowe dzieło *Fundamentaltheologie*, które stanowiło niezwykle popularny podręcznik akademicki jeszcze przez długie lata po Vaticanum II. Tom I nosi podtytuł: *Die Sendung Christi (Posłannictwo Chrystusa)*, tom II zaś – *Der Auftrag der Kirche (Mandat Kościoła)*. Niemiecki uczyony określa teologię fundamentalną nauką młodą, która dopiero wypracowuje swoje cele, zadania i metody. Tradycyjna apologetyka starała się za pomocą zewnętrznych kryteriów ugruntować racjonalnie wiarę; nowsza apologetyka koncentrowała się bardziej na ukazaniu, w jaki sposób wiara prowadzi do spełnienia egzystencji człowieka. A. Lang opowiada się za ujęciem integralnym: „Teologia fundamentalna powinna w sposób systematyczno-naukowy przedstawić racjonalne uzasadnienie wiary chrześcijańskiej; to jest jej pierwsze i właściwe zadanie. Powinna ona także ukazać motywy, które mogą budzić gotowość do wierzenia; to jest jej wtórne, drugie zadanie”¹². Tak pojmowana teologia fundamentalna składa się z dwóch zasadniczych części: *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica (via descendens, via ascendens)*. Celem tej pierwszej jest wykazanie Boskiego pochodzenia chrześcijaństwa, a mianowicie: że Chrystus jest od Boga posłanym i wiarygodnym Pośrednikiem Objawienia, tej drugiej zaś: że Kościół jest chcianym przez Boga szczególnym narzędziem przekazu oraz stróżem prawdy i zbawczego dobra tego Objawienia¹³. Teologia fundamentalna usprawiedliwia fakt Objawienia głównie wobec rozumu; dopiero wtórnie czyni to w odniesieniu do woli, serca czy emocji, nigdy jednak kosztem rozumu. Ugruntowuje wiarę w sposób pozytywny, a jedynie wtórnie odpiera zarzuty¹⁴.

¹² A. Lang, *Fundamentaltheologie*, t. I: *Die Sendung Christi*, München 1957 – wyd. II, s. 16.

¹³ Por. tamże, s. 20-21.

¹⁴ Por. tamże, s. 26-29. Celem wycucia charakteru argumentacji A. Langa wystarczy przywołać przykładowo następujący fragment jego *Fundamentaltheologie*: „Jezus z Nazaretu przyszedł, aby obwieścić radosną Nowinę o miłości i łaskowości Ojca

Inny przedstawiciel „okresu przejściowego”, to znaczy Adolf Kolping, nadał spadkobierczyni dawnej apologetyki jeszcze bardziej teologiczny wymiar. Ten kapłan niemiecki z początku zajmował się bowiem teologią dogmatyczną i historią dogmatów, a dopiero od 1949 r. datuje się jego droga teologicznofundamentalna, najpierw w Münster, a potem (w latach 1962-1978) we Freiburgu. W jego dość bogatym dorobku naukowym znajduje się niedokończony trzypięciotomowy podręcznik *Fundamentaltheologie*¹⁵, który z jednej strony stara się przewyciężyć

niebieskiego oraz aby znowu zapewnić wszystkim, którzy w mroku i cieniu śmierci kroczyli, świętą drogę do Niego. Otworzył On szeroko bramy królestwa Bożego, królestwa prawdy i pokoju oraz zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą w miłości i łasce. Czy ta Nowina, którą Jezus przyniósł, jest oślepiającym światłem, które zwiódło ludzi, marzeniem fantasty godnego litości, roszczeniem jakiegoś poszukiwacza przygód pozbawionego skrupułów? Odpowiedź może jedynie brzmieć: Jezus przyszedł na zlecenie i z pełnomocnictwem Boga. Bóg sam uprawomocnił Go jako Chrystusa, umiłowanego Syna, tak że Ryszard od św. Wiktora odważyć się wypowiedzieć zdanie: «Domine, si error est, a teipso decepti sumus» (*De Trinitate* L. 1 c.2, PL 196, 891). Bo Jezus był «potężny w czynie i słowie wobec Boga całego ludu» (Łk 24,19). Bóg Go «potwierdził niezwykłymi czynami, cudami i znakami» (Dz 2,22). On Go w końcu wskrzesił z martwych, dokonując w ten sposób na rzecz Jego uprawomocnienia wielkiego znaku Jonasza. Jezus Chrystus ma za sobą świadectwo historii, trwającej prawie dwa tysiące lat. Chrześcijaństwo przyniosło owoce, dobre, wspaniałe owoce. Ono przebiło się przez wszelkie zewnętrzne narzędzia władzy i cały tajemny opór we wnętrzu człowieka. Ono zmieniło świat: ono stało się ostoją i obrońcą wszystkich wzniosłych i świętych wartości. Próba wytrzymałości, zaproponowana przez Gamaliela (Dz 5,38), wypadła dla chrześcijaństwa niezwykle korzystnie. Ono jest dziełem, które nie od ludzi pochodzi, w przeciwnym razie musiałyby już dawno zawalić się i zgiąć. Jezus Chrystus nie jest martwy. On żyje i działa, przemierzając wieki ze swoim roszczeniem i swoim błogosławieństwem. On żyje ciągle w Kościele i w miłości milionów ludzi, którzy przyznają się do Niego. Nie brakuje Mu także świadectwa, które wciąż jeszcze jest najprawdziwsze, mianowicie świadectwa nienawiści wszelkich mocy przeciwnych Bogu. «On jest kamieniem, odrzuconym przez budujących, tym, który stał się głowicą węgla. I nie ma w żadnym innym zbawienia» (Dz 4,11n)” (*tamże*, s. 260-261).

¹⁵ T. I – *Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1968; t. II – *Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes*, Münster 1974; t. III – *Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes*, cz. I: *Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi*, Münster 1981 (cz. II nie ukazała się).

tendencje dawnej apologetyki, ale z drugiej zbyt mocno utożsamia się ze stylem refleksji dogmatycznej.

2. OŻYWCZE IMPULSY ZE STRONY TEOLOGII DOGMATYCZNEJ

Dotykając związków teologii fundamentalnej z teologią dogmatyczną, nie sposób jednak nie docenić ożywczych impulsów, które wyszły ze strony kilku innych wielkich teologów systematycznych, mianowicie Karla Rahnera (zm. 1984), Hansa Ursa von Balthasara (zm. 1988), Waltera Kaspera (ur. 1933) i Josepha Ratzingera (ur. 1927). Ich ujęcia nie są jednolite, ale wzajemnie się uzupełniające.

Przedsięwzięcie teologiczne K. Rahnera, zwane ujęciem antropologiczno-transcendentalnym, można scharakteryzować za pomocą wyrażenia „przewrót antropologiczny” (*anthropologische Wende*)¹⁶. Biegunami tego przewrotu są dwa wielkie dzieła niemieckiego jezuita, jedno z początkowego, a drugie z końcowego etapu jego życia: *Hörer des Wortes* (1941) i *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976). K. Rahner dokonuje „metafizycznej analizy ludzkiego bytu”, „ukazując człowieka jako potencjalnego adresata Objawienia Bożego”¹⁷. W tym pierwszym dziele zostały sformułowane trzy zasady antropologii metafizycznej. Pierwsza brzmi następująco: „Człowiek jest absolutną otwartością na byt w ogóle lub, mówiąc krótko, człowiek jest duchem. Transcendencja ku bytowi w ogóle jest podstawową konstytucją człowieka”¹⁸. Lub mówiąc inaczej: „Człowiek jest duchem, to oznacza, że wie on swe życie w nieustannym sięganiu ku Absolutowi, w otwartości na Boga. [...] Jest on człowiekiem jedynie poprzez to, że zawsze jest on w drodze ku Bogu, czy wie to wyraźnie, czy nie, czy tego chce, czy nie, ponie-

¹⁶ Zob. całą pracę: P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personale Existenz*, Freiburg 1970.

¹⁷ Por. K. Rahner, *Sluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, Kęty 2008, s. 40 (jest to przekład II wydania dzieła, przygotowanego i opracowanego w porozumieniu z Autorem przez J. B. Metza w 1963 r.).

¹⁸ Tamże, s. 55.

waż zawsze jest on nieskończoną otwartością skończonego na Boga¹⁹. Druga zasada antropologii metafizycznej wiąże się z wolnością człowieka, który może potwierdzić swoją przygodność i w ten sposób nasłuchiwać Boga: „Człowiek jest tym bytującym, który w wolnej miłości stoi przed Bogiem możliwego objawienia. Człowiek jest słuchającym mowy bądź milczenia Boga w takim stopniu, w jakim otwiera się on na orędzie mowy bądź milczenia Boga objawienia. Słyszy on zatem to orędzie wolnego Boga, jeśli poprzez odwróconą miłość nie zawęził absolutnego horyzontu swego otwarcia na byt w ogóle i w ten sposób nie odebrał z góry możliwości wypowiedzenia tego, co może tylko zechcieć powiedzieć wolny Bóg [...]”²⁰. Trzecia wreszcie zasada dotyczy miejsca, w którym człowiek może usłyszeć objawiającego się Boga: „Człowiek jest tym bytującym, który w swej historii musi nasłu-

¹⁹ Tamże, s. 65. Transcendencja człowieka ku nieskończoności ujawnia także skrytość bytu: „Człowiek stoi przed Bogiem jako przynajmniej tymczasem Nieznanym. Albowiem jest on Nieskończonym, który w swej nieskończoności przez człowieka poznawany jest tylko w negującym wskazaniu na «poza» wszelkiej skończoności, które to wskazanie jest warunkiem przedmiotowego ogarnięcia jakiegoś skończonego bytującego. W tym sposobie poznania Boga Bóg pozostaje jednak w pozytywnej treści swej nieskończoności zakryty. [...] Ta skrytość jest czymś więcej aniżeli jeszcze-niewiedzą samego człowieka, który jako skończony duch nie dotarł jeszcze do kresu swego duchowego ruchu. Skrytość Boga uzasadniana była do tej pory tylko z perspektywy człowieka, a mianowicie z perspektywy w pewnym sensie tylko faktycznej struktury jego duchowej istoty, jest ona więc w tym sensie raczej ślepotą człowieka aniżeli zamknięciem się Boga w samym sobie. Jednak dopiero wówczas, gdy stwierdzone jest takie zamknięcie Boga w samym sobie wobec wszelkiego skończonego ducha w stopniu najwyższym (a nie tylko wobec człowieka w faktycznej strukturze jego poznania), można pojąć możliwość objawienia Boga jako jego wolnego czynu. Dopiero wówczas, gdy nie tylko wiemy, że Bóg jest czymś więcej niż to, co w naszym ludzkim poznaniu, w sposób, w jaki je stwierdzamy w antropologii, pojęliśmy z niego do tej pory, lecz także, że może On mówić bądź milczeć, tylko wówczas rzeczywista boska mowa, jeśli faktycznie ma miejsce, może zostać pojęta jako to, czym jest: nieprzewidywalny czyn Jego osobowej miłości, przed którą człowiek pada na kolanach w adoracji” (s. 75).

²⁰ Tamże, s. 94-95.

chiwać potencjalnie przychodzącego w ludzkim słowie historycznego objawienia Bożego”²¹.

Drugie wzmiankowane dzieło K. Rahnera, *Podstawowy wykład wiary*, stanowi teologiczną kontynuację *Śluchacza Słowa*. K. Rahner zastanawia się przede wszystkim nad tym, „co to znaczy być chrześcijaninem i dlaczego można dzisiaj żyć po chrześcijańsku w poczuciu intelektualnej uczciwości”²². Chodzi mu o „pierwszy poziom refleksji, na którym wiara usprawiedliwia samą siebie”²³. Niemiecki jezuita wychodzi od struktury poznania: „W poznaniu nie tylko coś jest poznawane, ale zawsze współpoznawane jest również poznanie przedmiotu. W prostym i pierwotnym akcie poznania, który skupia się na jakimkolwiek napotkanym przedmiocie, to współpoznawane poznanie i ten współpoznawany podmiot poznania nie są przedmiotami poznania. Raczej owa świadomość poznania czegoś i świadomość samego siebie podmiotu, to znaczy bycie-danym-samemu-sobie podmiotu, umieszczone są niejako na innym biegunie jednej relacji między poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem. Ten drugi biegun przedstawia jak gdyby rozjaśnioną przestrzeń, wewnątrz której może się ukazać pojedynczy przedmiot znajdujący się w centrum uwagi określonego pierwszego aktu. Owa subiektywna świadomość poznającego pozostaje zawsze atematyczna w pierwszym poznaniu przedmiotu, który zgłasza się z zewnątrz; jest ona czymś, co stoi niejako poza plecami poznającego, który ma wzrok skierowany nie na siebie, lecz na swój przedmiot”²⁴. Jaka jest zatem struktura takiego poznania? K. Rahner

²¹ Tamże, s. 137. Niemiecki jezuita wyjaśnia: „Człowiek jest bytującym o receptywnej, otwartej na historię duchowości, który w wolności i jako wolność stoi przed wolnym Bogiem możliwego objawienia, które, jeśli nadejdzie, wydarzy się w jego historii (i jako jej najwyższa aktualizacja) «w słowie». Człowiek jest wsłuchującym się w swą historię, aby usłyszeć słowo wolnego Boga. Tylko tak jest on tym, kim musi być. Antropologia metafizyczna dociera do swego kresu wówczas, gdy sama pojęła się jako metafizyka *potentia oboedientialis* [posłuszna możność] wobec objawienia ponadświatowego Boga” (s. 137).

²² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 10.

²³ Tamże, s. 15.

²⁴ Tamże, s. 21-22.

odpowiada: „Ów podmiot jest zasadniczo i ze swej natury czystą otwartością na absolutnie wszystko, na byt w ogóle”²⁵. Zaprzeczenie tej nieograniczonej otwartości ducha pośrednio ustanawia i potwierdza taką otwartość: „W tej mierze, w jakiej podmiot doświadcza siebie jako uwarunkowanego i ograniczonego przez doświadczenie zmysłowe – aż nazbyt takiego – już przekroczył to zmysłowe doświadczenie i potwierdził samego siebie jako podmiot pewnego rodzaju przed-ujęcia (*Vorgriff*), które nie ma żadnej wewnętrznej granicy, ponieważ nawet podejrzewanie podmiotu o taką wewnętrzną ograniczoność potwierdza już to przed-ujęcie jako stojące ponad tym podejrzaniem”²⁶. W ten sposób K. Rahner dochodzi do pojęcia doświadczenia transcendentального: „Subiektywną, atematyczną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości nazywamy doświadczeniem transcendentальnym. Jest to doświadczenie, ponieważ ta atematyczna, ale nieunikniona wiedza jest momentem i warunkiem możliwości każdego konkretnego doświadczenia jakiegokolwiek przedmiotu. Mówimy, że doświadczenie to jest transcendentálne, ponieważ należy do koniecznych i nieusuwalnych struktur samego poznającego podmiotu i ponieważ polega właśnie na przekroczeniu określonej grupy możliwych przedmiotów, na przekroczeniu kategorii”²⁷. W horyzoncie tej nieskończonej otwartości, świętej tajemnicy, znajduje się Bóg, który „zawsze czeka na człowieka w milczeniu – właśnie jako absolut, jako to, co nieosiągalne”²⁸. Wiarygodność Objawienia historycznego w Jezusie Chrystusie, przekazywanego potem w Kościele, bazuje właśnie na takiej antropologii.

Z kolei Hans Urs von Balthasar, teolog szwajcarski, zaproponował ujęcie estetyczno-teologiczne naszej dyscypliny. Pełniąc funkcję dusz-

²⁵ Tamże, s. 23.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 24. W książce *O możliwości wiary dzisiaj* K. Rahner pisał, że człowiek „jest wrośnięty nieodwracalnie w otchłań tajemnicy” (Kraków 1965, s. 21).

pasterza akademickiego w Bazylei, poznał on w 1940 r. protestanczką mistyczkę i stygmatyczkę Adrienne von Speyr (1902-1967), która stała się dzięki niemu katoliczką, a potem jej myśli inspirowały jego teologię. W ramach jego rozlicznych dzieł na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim wielka trylogia: *Herrlichkeit* (*Chwała*; 7 tomów: 1961-1969), *Theodramatik* (*Teodramatyka*; 5 tomów: 1973-1978) i *Theologik* (*Teologika* ; 3 tomy i epilog: 1985-1987), a także mała książeczka, niejako streszczająca całą trylogię, mianowicie *Glaubhaft ist nur Liebe* (*Wiarygodna jest tylko miłość*; 1963). H.U. von Balthasarowi chodzi o to, by zobaczyć Chwałę (teologiczna estetyka), doświadczyć Dobra (teologiczna dramatyka) i zrozumieć Prawdę (teologiczna logika)²⁹.

W dziele *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963) H. U. von Balthasar proponuje „estetykę teologiczną”, rozumianą jako „trzecią drogę” teologii, przewyższającą dwie redukcyjne drogi, mianowicie kosmologiczną (wychodząca od świata) i antropologiczną (wychodzącą od człowieka). Ta „trzecia droga” wychodzi po prostu z samego Objawienia i oznacza „dokonujące się jedynie w wierze rozpoznanie i przyjęcie samointerpretującej się wspaniałości Boskiej miłości”³⁰. Skoro Bóg jest Miłością (por. 1 J 4,8), może On być rozpoznany jedynie przez miłość: „Z Boga rozbłyska miłość i zapala w ludzkich sercach płomień miłości, który jest w stanie zobaczyć tę właśnie – absolutną – miłość. «Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa» (2 Kor 4,6). Z tego oblicza uśmiecha się do nas ojcowsko-matczyny, pierwotny fundament bytu. Jeśli więc jesteśmy Jego stworzeniem, drzemie w nas zarodek miłości będący obrazem Boga (*imago*). Jednakże jak dziecko bez bycia ukochanym nie obudzi się do miłości, tak ludzkie serce bez wolnego udzielenia się mu wolnej łaski Boga – w obrazie, jakim jest Jego Syn – nie obudzi się do rozumienia Go”³¹. „Znak Chrystusa – kontynuuje szwajcarski teolog –

²⁹ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005, s. 28-29.

³⁰ H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 14.

³¹ Tamże, s. 62.

jest tylko wówczas czytelny, kiedy Jego ludzkie, miłosne wydanie się aż po śmierć zrozumiane będzie jako Objawienie miłości absolutnej³². W tej perspektywie wiara oznacza „elementarną odpowiedź na miłość ofiarowaną za mnie”³³.

Tom pierwszy *Herrlichkeit*, zatytułowany *Kontemplacja postaci*, odnosi się do teologii fundamentalnej jako podstawy teologii dogmatycznej. Estetyka teologiczna – wyjaśnia szwajcarski teolog – obejmuje teologię fundamentalną jako „doktrynę o percepcji [...] postaci objawiającego się Boga” i teologię dogmatyczną jako „doktrynę o zachwycie, [...] o Wcieleniu chwały Boga i o wyniesieniu człowieka do uczestnictwa w niej”³⁴. W pięknie bowiem rozróżniane są dwa czynniki stanowiące jedność: postać (*species*) i blask (*lumen*): „«Spostrzegamy» postać, ale jeśli rzeczywiście spostrzegamy ją, to nie tylko oderwaną postać, ale ukazującą się w niej głębię, którą widzimy jako blask, jako splendor bytu. Patrząc, jesteśmy tą głębią «zachwyceni» i przez nią «porwani», [...] by zanurzyć się [...] w samej głębi”³⁵. Zajmując się „doktryną o percepcji”, H.U. von Balthasar analizuje najpierw „oczywistość subiektywną” (czyli wiarę), a następnie „oczywistość obiektywną” (czyli Objawienie). Wiara jest „jaśniejącą w człowieku światłością Boga”³⁶, „udziałem w wizji, którą Bóg ma o sobie samym”³⁷, „polega na możliwości widzenia tego, co Bóg chce pokazać, a co bez wiary nie jest możliwe do oglądania; [...] podarowuje widzenie, dostosowując oko do tego, co pokazywane”³⁸.

Nie sposób zrozumieć powstania teologii fundamentalnej bez publikacji podejmujących zagadnienie wiary. M.in. Walter Kasper (duchowny niemiecki, od 2001 r. – kardynał; wykładowca teologii dogmatycznej

³² Tamże, s. 79.

³³ Tamże, s. 80

³⁴ H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I: *Kontemplacja postaci*, Kraków 2008, s. 107.

³⁵ Tamże, s. 101-102.

³⁶ Tamże, s. 133.

³⁷ Tamże, s. 137.

³⁸ Tamże, s. 150.

m.in. w Münster i Tübingen) opublikował książkę *Einführung in den Glauben* (Mainz 1972)³⁹, w której zajął się kompleksowo kwestią wiary. Jego zdaniem, „wierzyć to znaczy powierzyć całego siebie Bogu, powiedzieć do Niego «amen» i ostatecznie ugruntować w Nim swoją egzystencję. Tak rozumiana wiara nie jest ani wyłącznym aktem myśli, ani wyłącznym aktem woli, lecz angażuje całego człowieka i wszystkie sfery jego rzeczywistości. [...] Wiara jest całością chrześcijańskiej egzystencji i zawiera w sobie nadzieję i miłość jako dwa sposoby swego urzeczywistniania”⁴⁰. W podobnym duchu wypowiedział się o wierze także Joseph Ratzinger, publikując *Einführung in das Christentum* (1968), aby następnie w pracy *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (1982) naszkicować najważniejsze komponenty teologii fundamentalnej. Według niego, wiara oznacza zasadniczą postawę człowieka wobec rzeczywistości, której nie można zredukować jedynie do tego, co uchwytnie zmysłami. Chcąc więc określić wiarę, trzeba stwierdzić, że jest ona „nawróceniem” i „skokiem”. „Z natury swej – wyjaśnia J. Ratzinger – ciąży człowiek do tego, co widzialne, co można wziąć w rękę i po co można sięgnąć, jak po swoją własność. Człowiek musi się wewnętrznie odwrócić, aby dojrzeć, jak wiele traci z tego, co istotne, gdy idzie za swym ciężeniem naturalnym. Musi się odwrócić, aby poznać, jak jest ślepy, gdy wierzy tylko temu, co widzą jego oczy. Bez tego zwrotu egzystencji, bez pokonania naturalnego ciężenia nie ma wiary. Wiara właśnie jest nawróceniem, w którym człowiek odkrywa, że się ludzi, gdy idzie jedynie za tym, co uchwytnie. Jest to zarazem najgłębszy powód, dlaczego wiara nie da się udowodnić. Jest ona zwrotem w bytowaniu i osiąga ją tylko ten, kto dokonuje tego zwrotu. [...] Wiara bowiem oznacza zawsze [...] skok poprzez bezdenną przepaść, mianowicie z napierającego na człowieka dotykającego świata [...]. Nigdy wiara nie była takim nastawieniem, jakie samo przez się przypadałoby ludzkiemu istnieniu; zawsze była rozstrzygnięciem angażującym głębię ludzkiej egzystencji,

³⁹ Tłumaczenie polskie: W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.

⁴⁰ Tamże, s. 70.

domagającym się od człowieka zwrotu, jaki się osiąga jedynie poprzez decyzję”⁴¹.

Przedstawiając zatem komponenty teologii fundamentalnej, J. Ratzinger zwraca szczególną uwagę na eklezjalną postać wiary chrześcijańskiej. Kościół wprowadza człowieka „w dynamiczną wymianę miłości trynitarniej”⁴². We „wspominającej celebracji Kościoła obecne jest samo centrum historii zbawienia: śmierć i zmartwychwstanie Pana”⁴³. Książka *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* składa się z trzech części: I. Formalne principia chrześcijaństwa – perspektywa katolicka; II. Formalne principia chrześcijaństwa w dyspucie ekumenicznej; III. Formalne principia chrześcijaństwa i droga teologii. Część pierwsza obejmuje analizę wiary, Biblii i Tradycji; część druga skoncentrowana jest na niektórych kwestiach ekumenicznych; część trzecia dotyczy specyfiki teologii. Nie ulega więc wątpliwości, że rozumienie i uzasadnianie wiary może dokonywać się jedynie na gruncie teologicznym.

3. PIERWSZE UJĘCIA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Pierwsze podręcznikowe ujęcia teologii fundamentalnej miały w dużym stopniu właśnie charakter traktatów *de fide*. Wielu niemieckich teologów, krytykując dawną apologetykę, wykazywało, że wiary nie sposób uzasadnić na gruncie czystego rozumu. Kładli oni w ten sposób podwaliny pod rodzącą się teologię fundamentalną, w której powinno chodzić o *ratio theologica*.

Eugen Biser (ur. 1918; niemiecki ksiądz katolicki, wykładowca m.in. w Passau, Würzburgu, Marburgu, Bochum i Monachium), wydając *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie* (1975), zaproponował „hermeneutyczną teologię fundamentalną”. Dzieło składa się z dwóch części: Ugruntowanie

⁴¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 43-44.

⁴² J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, s. 27.

⁴³ Tamże.

wiary i Odpowiedzialność wiary. Część pierwsza obejmuje rozdziały: I. Przedpole; II. Budowa; część druga zaś: I. Krąg; II. Wyjście. E. Biser krytycznie odnosi się do tradycyjnego modelu apologetyki, wychodzącej od rozumu jako czegoś zewnętrznego w stosunku do wiary⁴⁴. Szkicując „nową koncepcję” teologii fundamentalnej, podkreśla priorytet Objawienia („blasku chwały Boga na obliczu Jezusa Chrystusa” – 2 Kor 4,4), opowiadając się za jego „krytycznym samowyjaśnieniem” (*kritische Selbstausslegung*)⁴⁵. Punktu wyjścia w procesie usprawiedliwiania wiary trzeba szukać w samej wierze⁴⁶. Z tego przekonania wynika pomysł „hermeneutycznego” uzasadnienia wiary. „Wiara – stwierdza E. Biser – musi być ugruntowana hermeneutycznie, czyli stosownie do zawartego w niej samej aktu rozumienia. A to oznacza: jej właściwa pewność musi brać się z niej samej, a nie ze znajdujących się na zewnątrz niej ugruntowujących dowodów”⁴⁷. Teologia fundamentalna zmierza do ukazania nie tyle „ugruntowania wiary” (*Glaubensbegründung*), ile raczej „odpowiedzialności wiary” (*Glaubensverantwortung*). W takiej koncepcji droga wiary jednostki krzyżuje się z drogą wiary wspólnoty⁴⁸, a wymiar teoretyczny przeplata się z praktyką życia⁴⁹.

Peter Knauer (ur. 1935; jezuita niemiecki, wykładowca teologii fundamentalnej m.in. na kilku uczelniach w Ameryce Południowej) wydał dzieło *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie* (1978)⁵⁰. Pojmuje w niej teologię fundamentalną jako naukę pytającą o „fundamenty chrześcijańskiej wiary” w perspektywie

⁴⁴ Por. E. Biser, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg – Basel – Wien 1975, s. 24-25.

⁴⁵ Tamże, s. 22.

⁴⁶ Por. tamże, s. 52.

⁴⁷ Tamże, s. 55.

⁴⁸ Por. tamże, s. 149-170.

⁴⁹ Por. tamże, s. 170-191.

⁵⁰ Wydanie VI zostało nieco zmodyfikowane z uwzględnieniem uwag krytycznych: Freiburg im Breisgau 1991.

„ekumenicznej”, czyli powszechnie dostępnej⁵¹. „Wiara chrześcijańska – podkreśla niemiecki jezuita – rozumiana jest jako przynależność wierzącego do Jezusa Chrystusa i tym samym mającego udział w Jego Duchu Świętym (por. Hbr 3,14 i 6,4)”⁵². Książka składa się z trzech części: I. Treść orędzia chrześcijańskiego; II. Struktury przekazu orędzia chrześcijańskiego; III. Odpowiedzialność wiary akceptującej odpowiednią chrześcijańską proklamację. Zasadniczy wniosek niemieckiego jezuita brzmi następująco: „Prawda właściwej proklamacji wiary staje się uchwytna tylko w samym akcie wiary i uchyla się przed każdą inną oceną”⁵³. P. Knauer zauważa, że ostatecznym poznawalnym założeniem wiary jest zetknięcie się człowieka z proklamowanym w Kościele orędziem („wiara pochodzi ze słuchania” – Rz 10,17); wszystkie inne założenia dostępne są tylko w wierze, przede wszystkim zaś to założenie, że w spotkanym słowie proklamowanego orędzia sam Bóg przemawia do nas⁵⁴. Rozum pełni wobec orędzia chrześcijańskiego „funkcję filtra” (*Filterfunktion*)⁵⁵, a mianowicie demaskuje nieporozumienia i zafałszowania w procesie proklamacji wiary⁵⁶. Natomiast „pozytywnymi” normami wiary są: Pismo Święte, Tradycja i żywy Urząd Nauczycielski Kościoła⁵⁷.

4. NIEMIECKI MODEL TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W latach osiemdziesiątych XX wieku został ukształtowany oryginalny model niemieckiej teologii fundamentalnej. Zdaniem S. Pié-Ninot (ur. 1941), specyfiką tego modelu jest pojmowanie naszej dyscypliny

⁵¹ Por. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz – Wien – Köln 1978, s. 11-12.

⁵² Tamże, s. 11.

⁵³ Tamże, s. 301.

⁵⁴ Por. tamże, s. 313.

⁵⁵ Por. tamże, s. 315.

⁵⁶ Por. tamże, s. 303.

⁵⁷ Por. tamże, s. 241.

jako „teologii fundamentów Objawienia”⁵⁸. Wprawdzie już wcześniej Hans Küng (ur. 1928; szwajcarski ksiądz katolicki) dokonał pierwszej próby stworzenia teologii fundamentalnej w sposób całościowy, ale jego dzieło *Christ sein* (1974) okazało się w wielu aspektach zbyt rewizjonistyczne i nieprzekonujące⁵⁹. Model niemiecki wiąże się ściśle ze strukturą klasycznej apologetyki. Jak wiadomo, apologetyka ta składała się z trzech *demonstrationes*: *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*. Taki schemat znakomicie odpowiadał trzem grupom adwersarzy, którymi byli: ateści, deści i protestanci. Przeciwko ateistom trzeba było wykazać, że człowiek jest ze swej natury istotą religijną, przeciwko deistom – że Bóg objawił się naprawdę w Jezusie, przeciwko protestantom wreszcie – że jedynie Kościół rzymskokatolicki wywodzi się od Chrystusa⁶⁰. Niemieccy uczeni, tworząc własny model teologii fundamentalnej, poważnie liczą się z tym klasycznym schematem apologetyki, dokonując jednak jego wyraźnego teologicznego przepracowania.

W 1985 r. Hans Waldenfels (ur. 1931; jezuita, profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Bonn) opublikował dzieło *Kontextuelle Fundamentaltheologie*⁶¹, w którym stworzył „ujęcie kontekstualne” tej dyscypliny. Dzieło składa się z pięciu części: I. Teologia i jej kontekst; II. Fundament: „Bóg mówi”; III. Droga: „Przez Jezusa Chrystusa, na-

⁵⁸ Por. S. Pié-Ninot, *La teología fundamental. „Dar razón de la esperanza”* (1 Pe 3,15), Salamanca 2006, s. 50.

⁵⁹ Autor *Christ sein* określił adresatów tego dzieła w sposób następujący: „Książka ta napisana jest dla tych wszystkich, którzy po prostu z jakiegokolwiek powodu, uczciwie i szczerze, chcą wiedzieć, co chrześcijaństwo, bycie chrześcijaninem, rzeczywiście znaczy. Ona jest napisana dla tych, którzy nie wierzą, niemniej jednak poważnie pytają; którzy wierzą, ale nie są usatysfakcjonowani swoją niewiarą; którzy wierzą, ale czują się niepewni w swojej wierze; którzy są bezradni wobec wiary i niewiary; którzy są sceptyczni w odniesieniu zarówno do własnych przekonań, jak i własnych wątpliwości. Jest więc ona napisana dla chrześcijan i ateistów, gnostyków i agnostyków, piewców i pozytywistów, pilnych i żarliwych katolików, protestantów i prawosławnych” (H. Küng, *Christ sein*, München 1977, s. 11).

⁶⁰ Por. R. Fisichella, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Casale Monferrato 1992, s. 17-19.

⁶¹ Wydanie polskie: *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993.

szego Pana”; IV. Miejsce: „We wspólnocie Kościoła”; V. Poznanie: „W świetle Ewangelii”. Zdaniem H. Waldenfelsa, chrześcijańska specyfika wyraża się w zdaniu: „Bóg objawił się nam w Jezusie Chrystusie”⁶². Roszczenie to napotyka sprzeciw, niezrozumienie i niedostrzeżenie. W związku z tym niemiecki jezuita szkicuje trzy podstawowe wymiary dzisiejszej teologii: ma ona być apologetyczna (wobec sprzeciwu), hermeneutyczna (wobec niezrozumienia) i dialogiczna (wobec niedostrzeżania)⁶³. Na tym tle proponuje on następującą definicję teologii fundamentalnej: „Teologia fundamentalna jest dziedziną teologii uprawianą w powiązaniu i w identyfikacji chrześcijańsko-kościelnej, mającą ukazać podstawę chrześcijańskiej wiary i teologii jako zbawczy i życiodajny fundament oraz principium; uczynić go przekonującym i ważnym dla ludzi naszych czasów”⁶⁴.

W 1985 r. ukazało się także dzieło Heinricha Friesa (zm. 1998, profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Monachium), zatytułowane *Fundamentaltheologie*. Książka niemieckiego duchownego składa się z trzech części: I. Wiara i nauka wiary; II. Objawienie; III. Kościół. Zdaniem H. Friesa, teologia fundamentalna dotyczy „podstaw, fundamentów teologii”, czyli „założeń i warunków czyniących teologię możliwą”⁶⁵. Z natury rzeczy zajmuje się ona wiarą, jej korelatem – Objawieniem oraz pośrednikiem wiary i Objawienia – Kościołem. Teologia fundamentalna nie wyrzeka się zadania apologetycznego, ale włącza je w ramy refleksji pozytywnej, która tym samym przybiera rys

⁶² Tamże, s. 30.

⁶³ Por. tamże, s. 69-77.

⁶⁴ Tamże, s. 84. H. Waldenfels określa teologię fundamentalną dyscypliną „u drzwi”. Jak sam wyjaśnia: „W pewnym sensie uprawianie teologii fundamentalnej można porównać ze staniem na progu domu. Ten, kto stoi na progu, znajduje się zarazem wewnątrz i zewnątrz. Słyszy argumenty tych, którzy stoją na zewnątrz i tych, którzy są w domu. Zależy mu jednak na wejściu do domu. Z jednej strony przyswaja sobie to, co ludzie na zewnątrz widzą i wiedzą – w dziedzinie filozofii, historii, nauk społecznych - co myślą o Bogu, o Jezusie z Nazaretu i Kościele, ale także o sobie samych, o świecie, o społeczeństwie, w którym żyją. Z drugiej strony, rozporządzając wiedzą pochodzącą z wewnątrz, zwraca się z zaproszeniem do wszystkich, którzy znajdują się wewnątrz i na zewnątrz” (s. 83-84).

⁶⁵ H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz – Wien – Köln 1985, s. 13.

transcendentalno-teologiczny: „namysł wierzącego rozumu nad własnymi podstawami i założeniami”⁶⁶.

Szczytowy moment w procesie wykrystalizowania się niemieckiego modelu teologii fundamentalnej stanowi czterotomowe dzieło zbiorowe *Handbuch der Fundamentaltheologie*, wydane pod redakcją Waltera Kerna, Hermanna J. Pottmeyera i Maxa Secklera w latach 1985-1988, zmodyfikowane nieco w wydaniu drugim (2000). Tom I nosi tytuł: *Traktat Religion*; II – *Traktat Offenbarung*; III – *Traktat Kirche*; IV – *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlusssteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*⁶⁷. Autorami poszczególnych rozdziałów są przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, nie tylko reprezentanci teologii fundamentalnej. Na tym też polega zarówno wielkość, jak i słabość całej publikacji: jest ona niezwykle erudycyjna, ale jednocześnie niejednolita pod względem metodologicznym (mianowicie samej koncepcji teologii fundamentalnej).

„Traktat o religii” obejmuje dwanaście tekstów. G. Lanczkowski, zajmując się fenomenem religii w historii ludzkości, zauważa, że nie istnieje żadna epoka areligijna, ani terytorium pozbawione religii. P. Antes z kolei, prezentując różne teorie religii (ewolucyjne, psychologiczne, socjologiczne), dochodzi do przekonania, że religia refleksyjnie akceptuje ukrytą jedność rzeczywistości i nadrzędność Absolutu. Z filozoficznego punktu widzenia – jak ukazuje R. Schaeffler – religia mieści się w uchwytnej całości form wyrażających ludzką podmiotowość. Kolejne partie książki dotyczą pytania o Boga w europejskiej historii ducha (J. Möller) oraz kwestii ateizmu (A.K. Wucherer-Huldenfeld, J. Figl), krytyki religii (R. Schaeffler) i możliwości myślenia o Bogu dzisiaj (J. Splett). A. Halder przedstawia następnie religię jako fundamentalny wymiar egzystencji ludzkiej; jego zdaniem, już samo świadectwo sensu życia jawi się jako autentyczny akt religijny. M. Seckler, poszukując teologicznej koncepcji religii, wyróżnia trzy modele: religia jako postępowanie w relacji do Boga; religia jako postępowanie otwarte na transcendencję; religia jako postępowanie w relacji do czło-

⁶⁶ *Tamże*, s. 14.

⁶⁷ *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, t. I-IV, Tübingen und Basel 2000.

wieka. Wreszcie W. Kern, odnosząc się do struktur antropologicznych, umożliwiających człowiekowi przyjęcie religii, wymienia: wspólnotowość i historyczność człowieka, doświadczenie zła i pragnienie zbawienia oraz transcendentalność bytu ludzkiego⁶⁸.

„Traktat o Objawieniu” składa się także z dwunastu rozdziałów (w wydaniu I – z jedenastu). J. Schmitz definiuje chrześcijaństwo jako *religię Objawienia w kościelnym wyznaniu wiary*. M. Seckler i M. Kessler zajmują się krytyką Objawienia, najpierw na gruncie filozoficznym (poczynając od Herberta z Cherbury), a potem na gruncie teologicznym. M. Seckler, bazując na konstytucji Vaticanum II *Dei verbum*, pojmuje Objawienie nie tylko jako „samo-otwarcie” (*Selbst-Erschliessung*), ale także jako Bożą „samo-komunikację” (*Selbst-Mitteilung*); Objawienie jest zatem *komunikacją teoretyczno-partycypującą*. Ogólne rozważania o Objawieniu Bożym uzupełnia tekst W. Pannenberg – *Objawienie i «objawienia» w świadectwie historii*. Kolejne rozdziały tomu II dotyczą chrystologii fundamentalnej. W. Löser, traktując pojęcie *universale concretum* jako zasadę *oeconomia revelationis*, wskazuje, że w wydarzeniu Jezusa Chrystusa najpełniej konkretyzuje się powszechna wola zbawcza Boga. K. Lehmann z kolei, spoglądając na dzieje poszukiwań Jezusa historycznego, opowiada się za syntezą między wiarą i historią w chrystologii. Dopiero w ramach pierwotnej syntezy chrystologicznej można dokonywać *kroku wstecz* – ku Jezusowi ziemskiemu. Krok ten jest konieczny w procesie ukazania osoby Jezusa jako fundamentu wiary chrześcijańskiej, aczkolwiek jednocześnie zastosowana w nim metoda historyczno-krytyczna prowadzi zawsze w pewnym sensie do redukcji całości

⁶⁸ Oto wykaz rozdziałów tomu I (*Traktat Religion*): G. Lanczkowski, *Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte*, s. 1-12; P. Antes, *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, s. 13-32; R. Schaeffler, *Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion*, s. 33-46; J. Möller, *Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte*, s. 47-65; A. K. Wucherer-Huldenfeld, J. Figl, *Der Atheismus*, s. 67-84; R. Schaeffler, *Die Kritik der Religion*, s. 85-99; J. Splitt, *Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken*, s. 101-116; A. Halder, *Religion als Grundakt des menschlichen Daseins*, s. 117-130; M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 131-148; W. Kern, *Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung*, s. 149-167.

wydarzenia Chrystusowego. H. Merklein prezentuje Jezusa jako zwiastuna królestwa Bożego, które ma wymiar teraźniejszy i eschatologiczny. Jezus jest zatem ziemskim reprezentantem zrealizowanego już w niebie królestwa Bożego. Znajduje się On w bezpośredniej i unikalnej relacji wobec Boga *Abba* i jednocześnie uosabia Lud Boży czasów ostatecznych. Zmartwychwstanie Chrystusa zostało opracowane przez J. Kremera, który akcentuje unikalność tego wydarzenia zarówno na tle przekonañ świata greckiego czy żydowskiego dotyczących życia po śmierci, jak i w kontekście działalności cudotwórczej Jezusa. Także doświadczenia paschalne uczniów są unikalne, stanowiły one objawienie Boże i rodziły wiarę. Uczniowie nie potrafią „udowodnić” zmartwychwstania Chrystusa, mogą tylko o nim świadczyć. Treść ich świadectwa paschalnego koresponduje zarówno z całością Objawienia Bożego nastawionego na zbawczą interwencję w historii, jak i z Boskim autorytetem samego Jezusa ujawnianym w Jego słowach i czynach. Ostatecznie jednak wiara paschalna zakorzenia się w Bożej łasce i świadectwie Kościoła. W. Kern powraca do zagadnienia śmierci Jezusa, określając Krzyż fundamentem i centrum wiary chrześcijańskiej. E. Biser zajmuje się roszczeniem i wiarygodnością Jezusa Chrystusa, stanowiącego punkt odniesienia dla niezwykle szerokich kręgów ludzi (z ateistami włącznie). Jezus ujawnia wyjątkową relację wobec Boga, który stanowi dla Niego największą pewność i najgłębszą podstawę, a także wzywa ludzi do uczestnictwa w tej relacji. Jezus działa ze świadomością, że Jego orędzie usprawiedliwi się samo przez się w sercach ludzi, których pozyska. On, który jest Synem Bożym, wprowadza ludzi w tajemnicę Bożą, w rzeczywistość nieuwarunkowaną, która nie wymaga już dalszych usprawiedliwień. *Traktat Offenbarung* kończy się ukazaniem chrześcijaństwa w sporze z innymi religiami o prawdę (H. Waldenfels) i prezentacją wkładu chrześcijaństwa w bardziej ludzki świat (W. Kern)⁶⁹.

⁶⁹ Oto wykaz rozdziałów tomu II (*Traktat Offenbarung*): J. Schmitz, *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, s. 1-12; M. Seckler und M. Kessler, *Die Kritik der Offenbarung*, s. 13-39; M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, s. 41-61; W. Pannenberg, *Offenbarung und «Offenbarungen» im Zeugnis der Geschichte*, s. 63-82; W. Löser, *«Universale concretum» als*

„Traktat o Kościele” stanowi wykład eklezjologii fundamentalnej i obejmuje jedenaście rozdziałów. H. Fries, zajmując się współczesną świadomością eklezjologiczną, prezentuje Kościół jako znak królestwa Bożego i wspólnotę nadziei, albowiem królestwo Boże – mówiąc pozytywnie – jest celem, do którego zbliża się Kościół ożywiany nadzieją. Następnie V. Conzemius ukazuje krytykę Kościoła w ciągu wieków. Kolejne dwa rozdziały dotyczą Kościoła na kartach Nowego Testamentu: G. Lohfink ukazuje mianowicie eklezjotwórczą działalność Jezusa w obrębie Izraela, a K. Kertelge – Kościół początków. Refleksje biblijne prowadzą do rozważań bardziej teologicznych. P. Stockmeier analizuje Kościół w świetle wyzwań historii, a P. Hünermann przedstawia antropologiczne wymiary Kościoła. Trzy kolejne teksty odnoszą się do Kościoła jako instytucji (M. Kehl), rzeczywistości duchowej (G. Sauter) oraz Jego znamion (H. J. Pottmeyer). Całość traktatu zamyka kwestia ekumeniczna (H. Döring) i refleksja nad relacją Kościoła do świata (G. Ruggieri)⁷⁰.

Tom IV obejmuje jakby dwie części: teologiczną teorię poznania i refleksję nad teologią fundamentalną. Ta pierwsza część prezentuje słowo Boże jako obiektywną zasadę poznania teologicznego (O. H. Pesch), wiarę jako subiektywną zasadę poznania teologicznego (P. Neuner), Pismo Święte (M. Limbeck), Tradycję (D. Wiederkehr),

Grundgesetz der oeconomia revelationis, s. 83-93; K. Lehmann, *Die Frage nach Jesus von Nazaret*, s. 95-114; H. Merklein, *Jesus, Kunder des Reiches Gottes*, s. 115-139; J. Kremer, *Die Auferstehung Jesu Christi*, s. 141-159; W. Kern, *Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes*, s. 161-182; E. Biser, *Jesus Christus-Anspruch und Ausweis*, s. 183-197; H. Waldenfels, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, s. 199-219; W. Kern, *Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt*, s. 221-250.

⁷⁰ Oto wykaz rozdziałów tomu III (*Traktat Kirche*): H. Fries, *Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums*, s. 1-10; V. Conzemius, *Die Kritik der Kirche*, s. 11-26; G. Lohfink, *Jesus und die Kirche*, s. 27-64; K. Kertelge, *Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament*, s. 65-84; P. Stockmeier, *Kirche unter der Herausforderungen der Geschichte*, s. 85-108; P. Hünermann, *Anthropologische Dimensionen der Kirche*, s. 109-128; M. Kehl, *Kirche als Institution*, s. 129-145; G. Sauter, *Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist*, s. 147-158; H. J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, s. 159-184; H. Döring, *Ökumene – Realität und Hoffnung*, s. 185-198; G. Ruggieri, *Kirche und Welt*, s. 199-214.

normy, kryteria i struktury Tradycji (H. J. Pottmeyer), Magisterium i nieomyślność (A. Dulles), teologię jako naukę wiary (M. Seckler) oraz naukową praktykę teologii (W. Kasper). Część natomiast poświęcona refleksji nad teologią fundamentalną obejmuje dzieje tej dyscypliny, zagadnienie znaków i kryteriów wiarygodności chrześcijaństwa, analizę wiary oraz teorię teologii fundamentalnej⁷¹. Ten ostatni rozdział zdaje się podsumowywać *Handbuch der Fundamentaltheologie*. M. Seckler wskazuje w nim na dwa zasadnicze aspekty naszej dyscypliny. Ma ona być „teologią fundamentalną” (*fundamentale Theologie*) w sensie teologii fundamentów Objawienia, a więc spojrzenia „ku wewnątrz”⁷², oraz „teologią apologetyczną” (*apologetische Theologie*) w sensie zapośredniczenia wiary chrześcijańskiej, czyli spojrzenia „na zewnątrz”⁷³.

Należy dodać, że późniejsze niemieckie podręczniki teologiczno-fundamentalne naśladują strukturę dzieła *Handbuch der Fundamentaltheologie*, wykazując jedynie delikatne modyfikacje. Na przykład Perry Schmidt-Leukel (ur. 1954), dzieląc swój podręcznik na piętnaście rozdziałów, jeden spośród nich poświęca samemu rozumieniu teologii fundamentalnej⁷⁴, siedem – religii oraz relacji między wiarą

⁷¹ Oto wykaz rozdziałów tomu IV (*Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*): O.H. Pesch, *Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, s. 1-21; P. Neuner, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, s. 23-36; M. Limbeck, *Die Heilige Schrift*, s. 37-64; D. Wiederkehr, *Das Prinzip Überlieferung*, s. 65-83; H.J. Pottmeyer, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, s. 85-108; A. Dulles, *Lehramt und Unfehlbarkeit*, s. 109-130; M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, s. 131-184; W. Kasper, *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, s. 185-214; W. Geerlings, G. Larcher, J. Reikerstorfer, *Apologetische und fundamentaltheologische Momente und Modelle in der Geschichte*, s. 217-264; H. J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, s. 265-299; E. Kunz, *Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)*, s. 301-330; M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, 331-402.

⁷² Por. M. Seckler, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, s. 375-383.

⁷³ Por. tamże, s. 383-398.

⁷⁴ Chodzi w niej „o wykazanie racjonalności chrześcijańskiej wiary w połączeniu z wyjaśnieniem jej podstaw” (P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, s. 11).

i rozumem, cztery – Objawieniu i trzy – Kościołowi. Z kolei Markus Knapp (ur. 1954) grupuje tematy teologicznofundamentalne następująco: I. Religia: człowiek przed Bogiem; II. Objawienie: Bóg przed człowiekiem; III. Kościół – świadek i tradent Bożej prawdy; IV. Podstawy poznania teologicznego⁷⁵.

5. ALTERNATYWNE UJĘCIA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Jeszcze przed ukształtowaniem się charakterystycznego niemieckiego modelu teologii fundamentalnej, a także później, pojawiały inne propozycje ujęcia naszej dyscypliny, równie twórcze i ważne. Johann Baptist Metz (ur. 1928; w latach 1963-1993 profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Münster) w książce *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (1977) poczynił – jak sam twierdzi – „pewnego rodzaju poprawkę, korektę w odniesieniu do teologii wyizolowanej z konkretnych sytuacji”⁷⁶. Książka ta (*Wiara w historii i społeczeństwie*) składa się z trzech części: I. Projekt (*Konzept*); II. Tematy (*Themen*); III. Kategorie (*Kategorien*). J. B. Metz pojmując wszelką teologię jako „obronę nadziei”⁷⁷. Oznacza to, że tym bardziej teologia fundamentalna winna charakteryzować się aspektem apologetycznym i praktycznym⁷⁸. W Biblii apologia stanowi publiczne usprawiedliwienie nadziei chrześcijańskiej, jakby podczas procesu sądowego, przebiegające w perspektywie apokaliptyczno-eschatologicznej⁷⁹. Klasyczna apologetyka z kolei, która wyrosła z konkretnych historycznych zapotrzebowań w dobie kontrowersji z reformacją i polemiki z nurtami oświecenia,

⁷⁵ Por. M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i in. 2009, s. 179-404.

⁷⁶ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, s. 9.

⁷⁷ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 19.

⁷⁸ Por. tamże, s. 24-25.

⁷⁹ Por. tamże, s. 25-26.

odseparowała chrześcijaństwo od społeczności, zaciemniając wiarygodność, uniwersalność i normatywność teologii⁸⁰. Oświecenie doprowadziło do prywatyzacji wiary chrześcijańskiej, a także kryzysu tradycji, autorytetu, metafizyki i religii, wywołując tym samym potrzebę „praktycznej teologii fundamentalnej jako politycznej teologii podmiotu”⁸¹.

J.B. Metz zaczął pisać o „teologii politycznej” już pod koniec lat sześćdziesiątych; jego artykuły na temat zostały potem zebrane w książce *Zur Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997* (1997). Według niego, „teologia polityczna” pragnie „na nowo ująć relacje pomiędzy religią a społeczeństwem”⁸². Uwypukla ona w chrześcijaństwie podstawowy charakter eschatologicznego przesłania o królestwie Bożym („zastrzeżenie eschatologiczne” każące dostrzegać prowizoryczność teraźniejszości)⁸³. „Przyszłość panowania Boga – wyjaśnia niemiecki teolog – widziana jest jako wewnętrzny i trwały moment teologicznej wypowiedzi o boskiej naturze Boga [...]. Kiedy mianowicie boskość Boga jest niejako odpowiedzią na zapowiadany «nowy świat», to prawda o boskości Boga nie może być w pełni realizowana w warunkach współczesności, a co za tym idzie, świat w obecnym kształcie nie jest więc wystarczającą podstawą dla rozumienia tej prawdy, a dostęp do przyszłej prawdy o boskości Boga otworzyć może tylko «przewycięzenie» teraźniejszości i jej sposobów rozumowania”⁸⁴. J.B. Metz znajduje inspirację do tego „przewycięzania” w orędziu Jezusa: „Nauczana przez Jezusa świętość pozostaje w stałej relacji do świata [...]: jako krytyczno-wyzwoleńczy element świata społecznego i jego procesów historycznych. Nie można sprywatyzować eschatologicznych treści Objawienia, przekazanych przez tradycję biblijną – wolności, pokoju, sprawiedliwości, pojednania. Zmuszają one ciągle na nowo do przejęcia społecznej odpowiedzialności. [...]

⁸⁰ Por. tamże, s. 33.

⁸¹ Por. tamże, s. 47-59; cytat ze s. 58.

⁸² J. B. Metz, *Teologia polityczna*, Kraków 2000, s. 18.

⁸³ Por. tamże, s. 21.

⁸⁴ Tamże, s. 44-45.

Dlatego każda teologia eschatologiczna, siłą rzeczy, staje się również teologią polityczną jako teologia (społeczno-) krytyczna⁸⁵.

J.B. Metz, opowiadając się w książce *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* za prymatem *praxis*, zauważa, że już sama chrześcijańska idea Boga ma charakter praktyczny⁸⁶. W chrześcijaństwie chodzi przecież o naśladowanie Chrystusa, czyli o praktyczne poznanie. Tego typu poznanie oznacza dialektyczną hermeneutykę, gdyż *praxis* nie znajduje się na zewnątrz poznającego podmiotu. Prawda oznacza „to, co jest znaczące dla wszystkich podmiotów – także tych nieżyjących i pokonanych”⁸⁷. W tej perspektywie wiarę chrześcijańską można zdefiniować w kategoriach „pewnej *praxis* w historii i społeczeństwie, utożsamianej z solidarną nadzieją w odniesieniu do Boga Jezusa jako Boga żywych i umarłych, który wzywa wszystkich ludzi do bycia podmiotami w Jego obecności”⁸⁸. W swojej wierze chrześcijanie przechowują *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*⁸⁹. Pamięć ta ma kształtować przyszłość, a więc musi ze swej istoty liczyć się z pewnym ryzykiem – jest więc „niebezpiecznym wspomnieniem wolności Jezusa Chrystusa” (*gefährliche Erinnerung der Freiheit Jesu Christi*)⁹⁰. W tej perspektywie Kościół, rzecz jasna, funkcjonuje jako „pamięć publiczna”⁹¹. Winien on zatem w swojej egzystencji troszczyć się o duchowość wyzwalającej wolności, być krytyczny wobec życia publicznego i chronić się przed postawami izolacji⁹². J.B. Metz podkreśla dynamiczną rolę cierpienia w historii, które stymuluje ludzi do jego przewycięzania. Zapamiętana historia cierpienia staje się „niebezpieczną tradycją”, która stawia nam żądania. Historia cierpienia nie oznacza pre-historii wolności, lecz właśnie wewnątrz-

⁸⁵ Tamże, s. 21-22.

⁸⁶ Por. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, s. 63.

⁸⁷ Tamże, s. 72.

⁸⁸ Tamże, s. 86.

⁸⁹ Por. tamże, s. 94.

⁹⁰ Tamże, s. 93.

⁹¹ Tamże, s. 95.

⁹² Por. tamże, s. 98-102.

ny aspekt historii wolności. W świetle *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* Bóg jawi się jako podmiot i znaczenie tej historii⁹³. Nowożytność zaproponowała jednak *homo emancipator* zamiast *Deus Salvator*, prowadząc do kryzysu tożsamości chrześcijaństwa. Chcąc zatem przezwyciężyć ten kryzys, niemiecki uczony szkicuje teologię bazującą na trzech kategoriach, mianowicie wspomnienia, narracji i solidarności. Wspomnienie (*Erinnerung*) oznacza „postać eschatologicznej nadziei wypracowywanej w jej społecznym i historycznym zapośredniczeniu”⁹⁴. Jest ona kategorią podstawową, ujmującą relację między rozumem i historią⁹⁵ i sprawiającą, że rozum staje się „praktyczny jako wolność”⁹⁶. Pamięć ustrukturyzowana jest narracyjnie. Narracja (*Erzählung*) wiąże się z doświadczeniem i stanowi zapośredniczenie historii i zbawienia. Chrześcijaństwo od samego początku było wspólnotą, która wspominała i opowiadała, przede wszystkim mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa⁹⁷. Kategoria solidarności (*Solidarität*) wreszcie oznacza pomoc, wsparcie i tworzenie wspólnoty z tymi, którzy cierpią bądź są zagrożeni cierpieniem⁹⁸.

Odnosząc się po piętnastu latach do swojego projektu teologii fundamentalnej, J.B. Metz podkreślił, że taka teologia „nie rezygnuje z poszukiwania kierującej się prawdą racjonalnej odpowiedzialności wiary [...]. Nie ucieka ona od klasycznego problemu, rodzącego się ze stosunku wiary i rozumu. Stara się raczej uwzględnić, że problem ten – odkąd rozpoczęły się procesy oświecenia – musi być rozważany na innym poziomie: wiara musi się teraz chronić przed rozumem, a zarazem przekazywać swe treści poprzez rozum [...]”⁹⁹. Nowa teologia fundamentalna podkreśla „prymat rozumu zdolnego do przywoływa-

⁹³ Por. tamże, s. 103-119.

⁹⁴ Tamże, s. 177.

⁹⁵ Por. tamże, s. 183.

⁹⁶ Tamże, s. 188.

⁹⁷ Por. tamże, s. 205.

⁹⁸ Por. tamże, s. 220.

⁹⁹ J.B. Metz, *Teologia polityczna*, Kraków 2000, s. 268.

nia wspomnień, a więc rozumu anamnetycznego¹⁰⁰. „Logos teologii chrześcijańskiej – kontynuuje niemiecki uczoney – ukształtowany jest nie przez bezosobowe i wyalienowane z kontekstu historycznego idee, lecz przez wywodzące się z jego korzeni wspomnienie – nie przez przypadek główną kategorią teologii politycznej stało się «niebezpieczne wspomnienie» - które nie dopuszcza do tego, by usunąć i zapomnieć, czy też idealistycznie zawiesić historię cierpienia ludzkości”¹⁰¹.

Inne ujęcie teologii fundamentalnej zaprezentował Hansjürgen Verweyen w dziele *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie* (1991; zmodyfikowane znacznie w wydaniu trzecim – 2000)¹⁰². Teolog niemiecki (ur. 1936; doktorat z teologii uzyskał na Uniwersytecie w Tybindze pod kierunkiem J. Ratzingera: *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*; 1969; wykładał w Notre Dame w USA, Essen i Fryburgu Badeńskim), zajmuje się „definitywnym słowem Boga” (*Gottes letztes Wort*), czyli Objawieniem Bożym w aspekcie tego, co nieuwarunkowane. Część I nosi tytuł: ...*vernehmbar?* (słyszał-

¹⁰⁰ Tamże, s. 269.

¹⁰¹ Tamże, s. 270. Swoistym rozwinięciem książki *Glaube in Geschichte und Gesellschaft jest* dzieło *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (2006; wydanie polskie: *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008). Składa się ono z dwóch części: I. *Memoria passionis – w spojrzeniu na świat*; II. *Memoria passionis – perspektywy w metodzie uzasadnienia*. Już na pierwszej stronie J.B. Metz podkreśla, że chrześcijaństwo nie może pominąć pytania o „zagrożenie swojej nadziei przez mrok historii ludzkiego cierpienia” (s. 11). Oznacza to, że teologia musi umieć mówić „o Bogu w obliczu przepastnej historii cierpień świata” (s. 12). Niemiecki teolog protestuje wobec rozpowszechniających się dzisiaj koncepcji „cierpienia czy współcierpienia Boga”, przez którą „przebija coś jakby postmodernistyczna estetyzacja tematu cierpienia” (s. 24) i cierpienie ludzkie zostaje w ten sposób zrelatywizowane. „Patos chrześcijańskiej nadziei – wyznaje J.B. Metz – pozostaje dla mnie zawsze osadzony w cierpieniu z powodu Boga” (s. 23). Niemiecki teolog posługuje się wręcz kategorią „mistyki cierpienia z powodu Boga” – „język tej mistyki Boga nie jest w pierwszym rzędzie krzepiącą odpowiedzią na doświadczane cierpienie, lecz raczej pełnym pasji pytaniem z otchłani cierpienia, pytaniem skierowanym do Boga, pełnym natężonego oczekiwania” (s. 29).

¹⁰² Korzystam z wydania czwartego: H-J. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2002.

ne?); II – ...*ergangen*? (przekazane?); III – ...*gegenwärtig*? (obecne?)¹⁰³. H.-J. Verweyen, analizując kluczowy dla teologii fundamentalnej tekst biblijny – 1 P 3,15, podkreśla, że w wypowiedzi tej chodzi o apologię nadziei chrześcijańskiej, a więc o kwestię *praxis*. Apologia wskazuje jednocześnie na logos nadziei, z którego zdawać sobie mają sprawę wszyscy chrześcijanie, a nie tylko wyrafinowani teologowie¹⁰⁴. Zdaniem niemieckiego uczonego, teologia fundamentalna odnosi się do „odpowiedzialności logosu chrześcijańskiej nadziei w obliczu rozumu”¹⁰⁵. Oznacza to, że punktem wyjścia teologii fundamentalnej jest sam logos chrześcijańskiej nadziei. Dotarcie do ostatecznego fundamentu nadziei stanowi jednocześnie poszerzenie możliwości poznawczych rozumu. Centrum wiary chrześcijańskiej znajduje się w żywej Tradycji Kościoła, której jądrem jest Eucharystia¹⁰⁶. Zadanie teologii fundamentalnej polega na prezentacji tej Tradycji jako uniwersalnego i definitywnego wydarzenia zbawczego. Dyscyplina ta zatem charakter hermeneutyczny (rozumienie Tradycji) i filozoficzny (ukazanie ostatecznego sensu Tradycji)¹⁰⁷.

Realizując swoje zamierzenia, H.J. Verweyen w części pierwszej przedstawia ukierunkowanie człowieka na Boże Objawienie, czyli Tradycję przynoszącą człowiekowi definitywny sens¹⁰⁸. Z kolei część II dotyczy urzeczywistnienia się Objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie. Teolog niemiecki uważa, że charakterystyczny dla wielu uczonych nacisk kładziony na wydarzenia po śmierci Jezusa, oznaczające nową inicjatywę Boga w procesie Objawienia, narusza wyraźnie wiarę we Wcielenie, pomniejszając radykalnie rangę życia i śmierci Jezusa. Ukazywania się Zmartwychwstałego nie mogą

¹⁰³ Por. tamże, s. 24-27.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 37-38.

¹⁰⁵ Tamże, s. 50. Zob. także tenże, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 2008, s. 16.

¹⁰⁶ Por. H.-J. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, s. 51-56.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 61-67.

¹⁰⁸ Por. zwłaszcza tamże, s. 201-206.

być w konsekwencji motywem decydującym dla wiary paschalnej. H. Verweyen rozróżnia zatem pomiędzy „wystarczającą podstawą” dla wiary uczniów (*hinreichende Evidenz*) i „faktyczną genezę” tej wiary (*faktische Entstehung*). Uczniowie w momencie śmierci Jezusa (szczyt Jego proegzystencji) doświadczyli już definitywnego słowa Boga, aczkolwiek faktycznie ich wiara zrodzi się dopiero po spotkaniach ze Zmartwychwstałym¹⁰⁹. Wreszcie w części III, najmniej obszernej, teolog niemiecki zajmuje się Kościołem jako miejscem uobecniania Objawienia Bożego¹¹⁰.

Jeszcze inną strukturę teologii fundamentalnej zaprezentowali Karl Heinz Neufeld (ur. 1939) i Jürgen Werbick (ur. 1946). Ten pierwszy, jezuita, profesor teologii fundamentalnej m.in. na Uniwersytecie w Innsbrucku, w swojej dwutomowej *Fundamentaltheologie*¹¹¹ odnosi się najpierw do chrystologii (t. I: *Jesus – Grund christlichen Glaubens*), a następnie do eklezjologii (t. II: *Der Mensch – Bewusste Nachfolge im Volk Gottes*). Z kolei Jürgen Werbick (ur. 1946, profesor teologii fundamentalnej w Münster) w pracy *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie* (2000)¹¹² dokonał poszerzenia klasycznej struktury apologetyki, dzieląc traktat *demonstratio christiana* na dwa: o Objawieniu Bożym i o soteriologii. Ponadto, zamiast mówić o *demonstratio* stosuje on termin *Streitfall – sprawa sporna*, który przywołuje sytuację procesową, a więc mającą miejsce w sali sądowej¹¹³. Jego dzieło dzieli się zatem na cztery części („sprawy sporne”): I. Religia; II. Objawienie; III. Soteriologia; IV. Kościół.

6. WNIOSKI

Nietrudno na koniec zauważyć, że niemieccy teologowie wypracowali w latach osiemdziesiątych XX wieku własny model teologii

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 338-362.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 363-434.

¹¹¹ K.-H. Neufeld, *Fundamentaltheologie*, t. I-II, Stuttgart 1992-1993.

¹¹² Korzystam z przepracowanego wydania III: J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg – Basel – Wien 2005.

¹¹³ Por. tamże, s. XIV-XV.

fundamentalnej, mianowicie „teologii fundamentów Objawienia”. Model ten różni się choćby od „modelu rzymskiego” („teologia wiarygodności Objawienia”) tym, że obejmuje rozbudowany traktat o religii i traktat o Kościele. Ponadto, niemiecka teologia fundamentalna ugruntowuje bardzo mocno Objawienie Boże w ludzkiej otwartości na Transcendencję (aspekt filozoficzno-spekulatywny), wykazując jego wiarygodność przez odwołanie się także do autentyczności Kościoła jako depozytariusza tego Objawienia (aspekt teologiczno-egzystencjalny). Charakter filozoficzno-teologiczny tej dyscypliny sprawia, że w konsekwencji w mniejszym stopniu stosuje ona metodę historyczno-krytyczną w badaniach biblijnych. Oczywiście, na gruncie języka niemieckiego istnieją także ujęcia wykraczające poza stworzony model, które szukają swego kompromisu z innymi modelami i zmierzają do bardziej przekonującego wyartykułowania tożsamości teologii fundamentalnej.

Summary

The Nature of German Fundamental Theology

The article concerns German Fundamental Theology, which derived from the classical Apologetics. In the 1980s German theologians worked out their own model of Fundamental Theology as a theology of fundamentals of Revelation. The most prominent expression of this model is *Handbuch der Fundamentaltheologie* (editors: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler), which consists of four parts concerning religion, Revelation, the Church and Theology. Apart from this model many other concepts are being developed (by K. Rahner, H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, E. Biser, P. Knauer, J.B. Metz, H. Waldenfels, J. Werbick, H-J. Verweyen). German Fundamental Theology is existential, deeply-theological, speculative and provocative.

Ks. Marek Skierkowski