

MARIAN RUSECKI

STRUKTURA NAUKOWA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Treść: I. Pojęcie teologii fundamentalnej; II. Teologia fundamentalna a apologetyka; III. Cel i zadania; IV. Przedmiot teologii fundamentalnej; V. Metody.

I. POJĘCIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Teologię fundamentalną można określić jako teologiczną naukę, która bada wiarogodność chrześcijaństwa jako religii przez Boga objawionej i buduje metodologiczne podstawy teologii.

W przeszłości na określenie tej dyscypliny używano różnych nazw: wprowadzenie do teologii, propedeutyka teologii, dogmatyka ogólna, teologia filozoficzna, encyklopedia teologiczna, najczęściej jednak — apologetyka.

Nie jest łatwo ustalić, kiedy pojawiła się nazwa *teologia fundamentalna*. Według G. Ebelinga¹ musiała ona być już znana w pierwszej połowie XIX w. ponieważ Johann Nepomuk Ehrlich w wydanej przez siebie *Fundamental-Theologie*² wspomina, że nie jest to nowa nazwa. Prawdopodobnie pierwszy tego określenia użył A. Pelt (1843), według którego omawiana dyscyplina jest częścią wstępną teologii systematycznej i zajmuje się wypracowaniem zasad dowodzenia teologicznego oraz wykazywaniem nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa jako religii objawionej przez Boga. Sama dyscyplina była już znana pod innymi nazwami: *Fundamental-Lehre*, *Theologische Encyklopädie* i wykładana na uniwersytetach niemieckich. Głównym propagatorem nazwy pierwszej

¹ G. Ebeling, *Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*, ZThK 67 (1970) s. 482 nn.

² J. N. Ehrlich, *Fundamental-Theologie. Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als I Theil der Fundamental-Theologie*, Praque 1859; *Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte. II Theil der Fundamental-Theologie*, Praque 1862; Por. J. Myśków, *Ewangelicka teologia fundamentalna*, STV 18 (1930) nr 2, s. 83—101.

był J. F. Kleuker, a nieco wcześniej F. E. D. Schleiermacher. Zdaniem Ebelinga i innych protestanckich autorów w jego filozoficznej teologii można znaleźć ideę teologii fundamentalnej.

Jednak za twórcę teologii fundamentalnej w ścisłym tego słowa znaczeniu należy chyba uważać J. Nepomuka Ehrlicha, który daje zarys teorii teologii fundamentalnej. Według niego teologia fundamentalna należy do teologii dogmatycznej i stanowi jej część wstępną. Obejmuje ona teorię religii i objawienia a celem jej jest dowodzenie boskiej genezy religii chrześcijańskiej i autorytetu Kościoła. Kryteria za pomocą których uzasadnia fakt objawienia, wykładanego po teoretycznych rozważaniach na temat idei objawienia, mają strukturę filozoficznohistoryczną. W odróżnieniu od teologii szczegółowej nazywa ją także dogmatyką ogólną lub apologetyką. Później określenie *teologia fundamentalna* jest coraz częściej przyjmowane (F. Hettinger, J. Ottiger, A. Stummer, T. Specht, A. Michel, A. Tanguerey, R. Garrigou-Lagrange itd.). Najczęściej stosuje się je zamiennie z nazwą apologetyka, która jako dyscyplina naukowa jest prawdopodobnie starsza, a rozumiana jako apologia chrześcijaństwa znana jest od jego początku; zresztą nie tylko nazwy są używane zamiennie, ale i utożsamia się te dyscypliny naukowe.

II. TEOLOGIA FUNDAMENTALNA A APOLOGETYKA

Współcześnie wielu autorów uważa, że są to tylko dwie różne nazwy tej samej dyscypliny, z tym że chętniej posługują się nazwą teologia fundamentalna. Ma ona być lepsza, ponieważ wyraża pozytywny charakter tej dyscypliny a ponadto jest mniej obciążona historycznie³. Jednak — jak się wydaje — nie jest to tylko sprawa terminologii. Nazwa *teologia fundamentalna* może zasadnie przysługiwać tej dyscy-

³ H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej* (tłum. pol.), Conc. 1969 nr 6—10, s. 31—39; E. Gössmann, *Fundamentaltheologie und Apologetik, W: Was ist Theologie*, München 1966 s. 25—52; R. Latourelle, *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej* (tłum. pol.), Conc. 1969 nr 6—10 s. 23—30; S. Nagy, *Apologetyka czy teologia fundamentalna*, RTK 19 (1972) z. 2 s. 111—130; M. Rusecki, *Przyczyny kryzysu apologetyki*, RTK 20 (1973) z. 2 s. 41—63.

⁴ J. Schmitz, *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert*, W: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. 2, Freiburg/Br. 1969 s. 226.

plinie wtedy, gdy jest ona rozumiana jako nauka teologiczna. Zdając sobie z tego sprawę wielu autorów przytacza różne racje przemawiające za teologicznością apologetyki, a tym samym za słusznym przypisywaniem jej nazwy teologia fundamentalna.

Metodologowie teologii klasyfikują ją wśród dyscyplin teologicznych i to na ich czele, gdyż zajmuje się ona podstawowym dogmatem teologicznym leżącym u podstaw wszystkich innych, a mianowicie, faktem objawienia Bożego zrealizowanym w historii (A. Kolping, H. Köster, B. M. Xibbert, W. Granat, E. Kopeć, C. Bartnik i inni). Analogicznie teologiczność tej dyscypliny widzi J. Schmitz, który ponadto uważa, że winna być ona reintegrowana w teologii dogmatycznej⁴. A. Horvath i H. Stirnimann przynależność jej do teologii uzasadniają tym, że wiarogodność, którą się ona zajmuje jest właściwością wiary a ta jest przedmiotem teologii⁵; Y. Congar i M. Nicolau zaś tym, że apologetyka cel swoich badań bierze z teo-
 miarze nadprzyrodzonym i mogą być adekwatnie poznane teologii⁶. U. von Balthasar, R. Latourelle, H. Holstein, H. de Lubac rację za teologicznym charakterem omawianej dyscypliny widzą w fakcie tematycznej zbieżności z dogmatyką⁷.

Większość fundamentalistów teologiczność apologetyki upatruje w fakcie wpływu światła wiary na jej badania. Ich zdaniem teologia fundamentalna musi rozpatrywać fakt objawienia nie tylko w świetle *czystego rozumu*, ale i w świetle rozumowania teologicznego bazującego na samym objawieniu. Jest to o tyle słuszne, że w procesie naukowego postępowania tej dyscypliny występuje pewna ilość pojęć o zasadniczym znaczeniu dla teologii (objawienie, cud, prorocstwo, zmartwychwstanie, Kościół itp.), które są także rzeczywistościami o wyko w świetle wiary. Ujmowanie tych kategorii jedynie w świetle rozumu naturalnego jest nieadekwatne do treściowej ich zawartości⁸.

⁴ A. Horvath, *Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik*, DTh 24 (1946) s. 29—44; H. Stirnimann, *Fragen zur Fundamentaltheologie*, FZPhTh 1 (1954) s. 211—217.

⁵ Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai 1962 s. 182; M. Nicolau, *Sacrae theologiae summa*, t. 1: *Theologia fundamentalis. Introductio in theologiam*, Matriti 1962 s. 45.

⁷ Por. S. Nagy, art. cyt., s. 124.

⁸ J. P. Torrel, *Chronique de théologie fondamentale*, RThom 64 (1964) s. 101 n.; M. Nicolau, dz. cyt., s. 44; M. Rusecki, *Zadania*

Temu stanowisku sprzeciwia się m. in. N. D u n a s, który utrzymuje, że podobnie jak dogmatyczny traktat *De Deo Uno* jest rozpatrywany na płaszczyźnie czystego rozumu bez wydzielania go z teologii, tak też należy traktować i apologetykę, a więc jako naukę teologiczną posługującą się metodą czysto racjonalną⁹. Stanowisko to nie wydaje się być słuszne gdyż: traktat *De Deo Uno* nie jest ujmowany tylko w optyce rozumu; przy pomocy argumentacji czysto racjonalnej nie można dojść do tez teologicznych, a jedną z nich jest przecież fakt objawienia nadprzyrodzonego.

Podobny pogląd co Dunas reprezentują S. N a g y i W. H ł a d o w s k i, którzy utrzymują, że apologetyka — którą wolą nazywać teologią fundamentalną — pewne pojęcia czerpie z teologii i traktuje je jako swoistego rodzaju hipotezy robocze weryfikowane później argumentacją filozoficznohistoryczną¹⁰. Tego typu weryfikacja nie wydaje się osiągalna ze względu na różne płaszczyzny, na których znajdują się hipotezy z jednej strony i dokonywana ich weryfikacja z drugiej strony. Tego typu zabieg argumentacyjny stanowi tzw. uzasadnianie nie wprost (dowód apagogiczny), które bezpośrednio nie dowodzi tezy czy hipotezy.

Wydaje się, że ostateczną podstawą rzeczowego odróżniania apologetyki od teologii fundamentalnej (nie ma potrzeby, ani racji ich utożsamiania, względnie odrzucania jednej z nich) jest sama argumentacja. O ile pierwsza posługuje się metodą wyłącznie racjonalną, o tyle druga w uzasadnianiu swych tez, chociaż w punkcie wyjścia stosuje również argumentację historycznoracjonalną, to jednak w toku dalszego postępowania przechodzi na grunt teologiczny, na którym przyjmuje teologiczne znaczenie tych faktów i działanie łaski umożliwiającej ich uchwycenie, korzysta z pomocy światła wiary. Widoczne to jest przy cudzie, który stanowi główny środek uzasadniania teologicznofundamentalnego; do jego pełnego rozpoznania, czyli uchwycenia jego sensu, potrzebna jest łaska (J. M o u r o u x, R. G u a r d i n i, E. K o p e ć)¹¹. Dopiero w ten spo-

apolo etyki wobec teologii, CT 45 (1975) z. 3 s. 7; S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982 s. 10 n.

⁹ N. Dunas, *Les problèmes et statut de l'apologétique*, RSPT 43 (1959) s. 679.

¹⁰ S. Nagy, art. cyt., s. 124; tenże, dz. cyt., s. 10 n.; W. Hładowski, *Struktura apologetyki*, RTK 11 (1964) z. 2 s. 33—53.

¹¹ J. Mouroux, *Discernement et discernabilité du miracle*, RPA 60 (1935) s. 558 n.; R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Würzburg

sób (teologiczny) rozpoznany może stanowić właściwy argument stosowny do osiągnięcia celu stawianego sobie przez teologię fundamentalną.

Na tej podstawie część autorów rzeczowo odróżnia teologię fundamentalną od apologetyki. Według H. Laisa apologetyka zajmuje się racjonalnym i naukowym uzasadnianiem wiary i skierowana jest do niewierzących. W zakres jej przedmiotu wchodzi zagadnienia, które w ścisłym sensie nie należą do teologii fundamentalnej, jak np. *praeambula fidei*, oryginalność chrześcijaństwa, problemy związane z tzw. *duchem czasu* itp. Teologia fundamentalna jest — jego zdaniem — refleksją człowieka wierzącego nad podstawami swej wiary¹². K. Rahner jest zdania, że apologetyka zajmowałaby się nadal racjonalnym uzasadnianiem podstaw wiary i wyjaśnianiem trudności z nią związanych a teologia fundamentalna byłaby krytyczną refleksją wierzącego nad podstawami wiary oraz ukazaniem zgodności objawienia z apriorycznymi warunkami wiary i naturalnymi dążeniami człowieka¹³.

Wymienić tu należy jeszcze stanowisko Warszawskiej Szkoły Apologetycznej, założonej przez W. Kwiatkowskiego. Uprawia ona odrębną, pozateologiczną apologetykę o charakterze religioznawczym. Uznaje ona również istnienie teologii fundamentalnej¹⁴.

Należy więc stwierdzić, że mogą istnieć zarówno apologetyka jak i teologia fundamentalna jako odrębne dyscypliny naukowe stawiające sobie inne cele i zadania oraz posługujące się innymi metodami. Zamienne używanie nazw apologetyka i teologia fundamentalna — co czyni dotąd wielu autorów — z metodologicznego i epistemologicznego punktu widzenia jest niewłaściwe.

III. CEL I ZADANIA

Pod względem semantycznym relacja celu do zadań w odniesieniu do teologii fundamentalnej nie została jeszcze dokładnie opracowana. Można chyba roboczo przyjąć, że cel to

1959 s. 50; E. Kopeć, *Walor motywacyjny cudu*, RTK 19 (1972) z. 2 s. 108 n.; por. M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku*, RTK 27 (1980) z. 2 s. 66.

¹² H. Lais, *Apogetik*, w: LThK, t. 1 s. 724.

¹³ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln 1968 s. 146, 160; tenże, *Dogmatik*, w: LThK, t. 3 s. 448.

¹⁴ J. Myśków, art. cyt., s. 94 nn.; T. Gogolewski, *W obronie apologetyki*, STV 14 (1976) nr 2 s. 10 n.

coś stałego, zawsze związanego z teologią fundamentalną, jak-by jej sens; zadania są natomiast zmienne, bardziej związane z duchem czasu i służą skutecznej realizacji celu.

1. Cel teologii fundamentalnej

Poglądy autorów na temat celu teologii fundamentalnej nie brzmią literalnie tak samo, głównie ze względu na to, że określając go biorą oni pod uwagę bądź rezultat przedmiotowy do jakiego zmierza teologia fundamentalna (uzasadnienie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego — A. Gardeil, N. Dunas, H. Walgrave, J. H. Crehan, T. W. Crafer, A. Locatelli, C. Colombo, E. Kopeć, i inni), bądź to czemu ma ostatecznie służyć uzasadnianie teologicznofundamentalne (budzenie gotowości wiary — A. Lang, A. Liégé, J. Levi lub doprowadzenie człowieka do wiary — C. Cristiani, G. Rabeau). Według R. Latourelle'a jeśli na teologię fundamentalną patrzy się z punktu widzenia objawienia celem jej jest uzasadnienie wiarogodności objawienia Bożego, jeśli zaś z punktu widzenia wiary — wykazanie racjonalnego charakteru wiary¹⁵. Ponieważ ten drugi osiąga się przez zrealizowanie pierwszego, przeto sumarycznie można powiedzieć, że celem teologii fundamentalnej jest badanie wiarogodności objawienia Bożego zrealizowanego w historii w Jezusie Chrystusie, a tym samym badanie, czy religia chrześcijańska posiada boską genezę i podanie w jaki sposób tak sformułowany problem można rozwiązać czyli podanie przy pomocy jakich argumentów można to osiągnąć.

Przy tak sformułowanym celu kluczowym zagadnieniem jest samo pojęcie wiarogodności i sposobu jej poznania względnie uzasadnienia. Te dwa problemy w sposób skrótowy omówi się łącznie.

Pojęcie wiarogodności we współczesnej literaturze przedmiotu nie jest jednoznacznie rozumiane. Ogólnie można powiedzieć, że dziś niemal powszechnie odchodzi się do jej intelektualistycznego rozumienia, według którego była ona racjonalnym przymiotem prawdy pojmowanej bezosobowo na mocy której owa prawda winna być afirmowana we wierze (A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, E. Seiterich)¹⁶.

¹⁵ R. Latourelle, *Apologetique et fondamentale*, W: *Théologie science du salut*, Bruges-Paris 1967 s. 109 n.

Współcześnie wiarogodność ujmuje się na pewno w sposób pełniejszy, a przy tym i różnorodny. Można wyróżnić kilka jej koncepcji: semejotyczną, personalistyczną, transcendentально-antropologiczną, aksjologiczną, hermeneutyczną i historio-zbawczą.

Pierwsza wypracowana przez E. Masure'a łączy skrajne i jednostronne dotychczasowe jej ujęcia: intelektualistyczne i woluntarystyczne. Masure osiąga to poprzez opracowanie podstawowego kryterium wiarogodności objawienia — cudu w kategoriach znaku. Struktura cudu-znaku jest dwupłaszczyznowa, dlatego element widzialny cudu naprowadza na jego element niewidzialny, treściowy stanowiący istotę znaku Bożego. Podmiot odpowiednio dysponowany (otwartość, dobra wola, łaska) dostrzegając element empiryczny cudu-znaku na mocy jego specyficznej struktury może rozpoznać treść, którą stanowi zwykle fakt, że Bóg działa tu i teraz dla zbawienia człowieka. Cud pojęty jako znak nie stanowi niezbitego dowodu objawienia; raczej pewną poszlakę naprowadzającą na nie. W rozpoznanie tego kryterium objawienia zaangażowany jest cały człowiek, a nie tylko jego intelekt. Z rozważań o cudzie-znaku jako kryterium objawienia autor wnosi, że i sama wiarogodność musi scalać w sobie elementy racjonalne i wolitywne, a nawet posiadać charakter osobowy¹⁷.

Personalisci (R. Guardini, J. Mouroux, A. Bruner, C. Cirne-Lima, E. Kopeć i inni) dochodzący do określenia wiarogodności na drodze nowego pojmowania cudu (cud znakiem Boga danym człowiekowi dla jego zbawienia) i wiary, której przedmiotem nie jest zespół teoretycznych prawd o Bogu, ale Bóg osobowy, określają ją jako właściwość świadectwa Bożego i osoby Bożej, dla której to człowiek w akcie wiary zawiera Bogu. Tak pojętą wiarogodność może poznać tylko osoba ludzka, gdyż jedynie ona może wejść z Nim w osobowy kontakt i być uczestnikiem zbawczego dialogu, do którego wzywa Bóg w swoim objawieniu. Walor motywacyjny

¹⁶ A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 1912 s. 133, 212, 217, 225; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Romae 1950; E. Seiterich, *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik*, Heidelberg 1948.

¹⁷ E. Masure, *La grand' route apologétique*, Paris 1939 s. 5 ns, 48 ns, 64—77, 87 n.; tenże, *Le miracle comme signe*, RSPT 43 (1959) s. 273—283; por. S. Grzechowiak, *Semejologiczna koncepcja wiarogodności i apologetyki w ujęciu E. Masure'a*, RTK 18 (1971) z. 2 s. 53—72.

cuđu jako kryterium objawienia polega na tym, że jest on ściśle i wewnętrznie związany z objawieniem, które aktualizuje i zarazem potwierdza¹⁸.

Transcendentalno-antropologiczną koncepcję wiarogodności stworzył właściwie K. Rahner. Do zwolenników tego ujęcia można zaliczyć także E. Schillebeeckxa, H. Verweyena i H. Straubingera. Według Rahnera akt wiary jest wewnętrznie złożony z elementów apriorycznych (formalnych) i treściowych. Sąd wiarogodności nie jest zewnętrzny w stosunku do wiary, ale tkwi w samym akcie wierzenia, przy czym jest on uwarunkowany nie tylko przedmiotowo — treścią w którą się wierzy, lecz i podmiotowo — samą formalną strukturą aktu wierzenia. Zdaniem Rahnera wiara jest najpierw przeżywana a dopiero później przemyślana. Owemu przeżywaniu wiary towarzyszy już wstępnie jakieś przedrozumienie wiary i siebie samego, a właściwa refleksja nad podstawami wiary, czyli motywami wiarogodności, dokonuje się później, choć sama wiarogodność jest ściśle związana z samym aktem wiary. Wiarogodność nie jest zatem przeżyciem odrębnym od aktu wiary, ale ujawnia się, gdy pozytywnie przejdzie on próbę refleksji krytycznej. Wiarogodność w tym ujęciu jest więc właściwością przeżywania wiary, choć w porządku poznania ma ona charakter wtórny¹⁹.

Aksjologiczne pojęcie wiarogodności ma kilka odmian. Do głównych można zaliczyć: ujęcie W. Kwiatkowskiego, według którego jest ona cechą przysługującą przeżyciu religijnemu, w którym człowiek wierzący odkrywa Sanctum jako najwyższą wartość religijną²⁰ oraz koncepcję H. Walgrave'a, J. L. Mariona, J. Mesnarda, J. D. Fabrègue'a, A. Manaranche'a i H. U. von Bal-

¹⁸ J. Mouroux, *Discernement et discernabilité du miracle*, art. cyt. s. 538—562; tenże, *Je crois en Toi*, Paris 1965 s. 8 n., 45 n., 62 n.; A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, München 1951, zwłaszcza rozdz.: „Glaube als Vertretung” s. 50—70; E. Kopeć, *Problematyka cuđu we współczesnej apologetyce*, W: *Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964 s. 267—282, a zwłaszcza s. 272—275; tenże, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla współczesnej apologetyki*, RTK 11 (1964) z. 2 s. 8—14; M. Rusecki, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*, RTK 25 (1978) z. 2 s. 42 n.

¹⁹ K. Rahner, *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute*, W: *Schriften zur Theologie*, dz. cyt., s. 139—168; J. E. Smith, *Experience and God*, Oxford 1968; E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, W: *Théologie d'aujourd'hui et demain*, Paris 1967 s. 121—137.

thasara. Według nich wiarogodność jest specyficzną (najwyższą) wartością objawienia Bózego, dla której to człowiek zawiera Bogu. Najwyższą wartością objawienia jest zbawcza miłość Boga wyrażona najpełniej w Jezusie Chrystusie. Teologia fundamentalna winna ukazywać ową miłość Boga wyrażoną w historii, ponieważ tylko miłość jest godna wiary i przygotowywać człowieka na jej przyjęcie, oddziaływając głównie na wolę²¹.

Wiarogodność pojmowana hermeneutycznie (E. Biser, A. Haider-Grabner), podobnie jak w koncepcji transcendentarno-antropologicznej, jest strukturalnym przymiotem samej wiary. Jej przedmiot staje się godny wiary przez sam akt rozumienia go, jakby intuicyjnego i inteligibilnego ujmowania go oraz przez uchwycenie wartości życiowych wiary i dopełnieniowego znaczenia wiary dla egzystencji ludzkiej²².

Historiozbawcze pojęcie wiarogodności nie zostało jeszcze dokładnie opracowane. Można je scharakteryzować jako historyczną i zbawczą cechę wydarzeń historii świętej, dla których człowiek akceptuje owe wydarzenia. Teologia fundamentalna winna ukazywać wydarzenia owej historii i dawać ich zbawczą interpretację jako rzeczywistości realizującej w pełni byt ludzki i jego przeznaczenie (A. Darlap, C. Bartnik, E. Kopec, Z. Alszeghy, R. Latourelle)²³.

²⁰ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1. Warszawa 1961 s. 25—38, 140; tenże, *Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę (ontyczną i intencjonalną) przeżycia religijnego*, PS 5 (1952) s. 224—237; J. Myśków, *Apologetyka a religioznawstwo. Niektóre punkty styczne w świetle współczesnych poglądów*, SW 3 (1966) s. 185—215.

²¹ H. Walgrave, *Le grand malentendu apologétique*, Com 7 (1978) nr 3 s. 7—16; J. L. Marion, *De connaître à aimer*, Com, tamże, s. 17—28; J. Mesnard, *Dieu par Jésus-Christ*, Com, tamże, s. 29—40; J. D. Fabréque, *La maïeutique de l'absence ou démi-siècle d'apologétique*, Com, tamże, s. 70—78; H. U. v. Balthasar, *L'amour seul est di, ne de foi*, Paris 1966; A. Manaranche, *Les raisons de l'espérance. Théologie fondamentale*, Paris 1979 s. 79—82.

²² A. Grabner-Haider, *Verstehen und Erklären als theologisches Problem*, WWB 25 (1972) s. 296—304; E. Biser, *Das Glaubenslicht*, GuL 52 (1979) s. 31—40.

²³ A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, W: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlichen Dogmatik*, t. 1, Einsiedeln 1965 s. 3—151; M. Flick, Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1973; R. Latourelle, *Nuova immagine della Fondamentale*, W: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980 s. 59—84; tenże, *L'accès à Jésus par les Evangiles*, Paris-Montréal 1978; C. Bartnik (red.), *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979; tenże, *Fakt historyczny w teologii*

Na podstawie wyróżnionych kilku rodzajach wiarygodności można bliżej scharakteryzować cel tej dyscypliny: semejotyczne badanie (poznanie czy uzasadnienie — jak chcą inni) wiarygodności objawienia chrześcijańskiego, personalistyczne, transcendentalno-antropologiczne, aksjologiczne, hermeneutyczne, historyozbawcze. Doprecyzowanie celu teologii fundamentalnej wskazuje od razu o jaki typ teologii fundamentalnej chodzi (istnieje możliwość wielu jej ujęć), oraz jakimi argumentami czy środkami poznawczymi w ramach danego ujęcia zamierza ona zrealizować swój cel.

2. Zadania teologii fundamentalnej

Obok celu kluczowym problemem dla teorii teologii fundamentalnej są zadania, które ma ona pełnić, gdyż wyznaczają one ogólny zakres jej problematyki oraz określają strukturę wewnętrzną. Autorzy wyznaczają teologii fundamentalnej różne zadania. Można je ująć w dwie grupy: jako zadania, które winna ona pełnić wobec teologii i jako zadania pozateologiczne.

A. Zadania wobec teologii

Zadania te można sprowadzić do metodologicznego budowania podstaw w całej teologii i usprawiedliwienia niektórych jej typów.

a. Przedmiotowe budowanie podstaw teologii

Znaczna część autorów widzi w teologii fundamentalnej dyscyplinę zajmującą się uzasadnianiem podstawowych założeń teologii. Teologia jako nauka jest wiedzą niezależną i niewydedukowaną z innych dyscyplin, stąd też jej prawomocność może uzasadnić tylko dyscyplina teologiczna leżąca u jej podstaw, a taką właśnie jest teologia fundamentalna (A. Kolping, G. Söhngen, C. Geffré, E. Kopeć, C. Bartnik, S. Nagy, H. Stirnimann, J. Schmitz, J. P. Torrel)²⁴. Innymi słowy, teologia jako nauka uwa-

chrześcijańskiej, RTK 23 (1976) z. 2 s. 23—35; E. Kopeć, *Historiozbawczy charakter zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, RTK 24 (1977) z. 4 s. 107—118.

²⁴ A. Kolping, *Fundamentaltheologie. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1968 s. 22; J. Schmitz, art. cyt., s. 227; C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972

runkowana jest uprzednim wywodem teologicznofundamentalnym, gdyż analiza treści objawienia przez nią dokonywana logicznie jest możliwa i sensowna, gdy teolog ją przeprowadzający jest przekonany, że przedmiot przezeń badany jest rzeczywistością faktycznie przez Boga objawioną. Bez takiego przeświadczenia bazującego na wynikach badań teologii fundamentalnej teologia zawisłaby niemal w próżni. Uprawomocnia ją właśnie teologia fundamentalna, która bada rzeczywistość pierwszą i podstawową dla chrystianizmu, a mianowicie objawienie Boże jako Słowo Boże skierowane do ludzkości. Słowo Boże jako wezwanie skierowane do człowieka i rozumna nań jego odpowiedź wyrażona we wierze to dwa bieguny teologii fundamentalnej stanowiące zarazem metodologiczno-epistemologiczne podstawy teologii.

Przyjmuje się również, że teologia fundamentalna buduje epistemologiczne podstawy teologii w innym znaczeniu, a mianowicie, przez wypracowanie dla niej podstawowych kategorii lingwistycznych. Zadania lingwistyczne wynikają stąd, że dotychczasowy język teologii był językiem filozoficzno-metafizycznym bazującym na obiektywizmie ludzkiego poznania. Jest on mało zrozumiały dla człowieka wykształconego w innym kontekście kulturowym. Pod wpływem filozofii języka, egzystencjalizmu, fenomenologii i strukturalizmu język ten został zakwestionowany. Stąd postulat budowania nowego języka teologicznego, który — według niektórych autorów — ma zrealizować teologia fundamentalna.

Dotąd głównym rzecznikiem tego zadania na gruncie teologii fundamentalnej był G. S ö h n g e n. Uważał on, że teologia fundamentalna winna opracować podstawowe pojęcia teologiczne, ich strukturę, zakres i znaczenie. Do takich kategorii zalicza on: objawienie, przymierze, cud, prawo, prorocstwo, obietnicę, słowo, tradycję, Kościół, ustrój, dogmat itp. W ten sposób teologia fundamentalna tworzyłaby językowe podstawy teologii i w tym sensie byłaby podstawową dyscypliną teologiczną²⁵.

A. H a i d e r - G r a b n e r uważa również, że dyscyplina ta winna budować i usprawiedliwiać język wiary, ale na nieco

s. 67 nn.; R. Latourelle, *Théologie science du salut*, dz. cyt., s. 39—44; tenże, *Apologétique et fondamentale*, Sal 26 (1965) s. 272 n.; J. P. Torrel, *Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo postconciliare*, W: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 23—40.

²⁵ H. S ö h n g e n, *Fundamentaltheologie*, LThK, t. 4 s. 452—459.

innej drodze. Stoi on na gruncie analityczno-logicznej koncepcji nauki, a więc na innej niż pozytywizm zacieśniający naukę do zbioru sądów sprawozdawczych weryfikowalnych empirycznie i dla którego język religijny był bezsensowny. Łącząc dwa typy nauki; nomotetyczno-scjentystyczny i hermeneutyczny wprowadza do badań nad językiem wiary logiczną analizę języka i ścisłe teorie naukowe, aby w ten sposób nadać teologii fundamentalnej charakter ściśle naukowy oraz by język teologiczny przez nią wypracowany był weryfikowalny jak każdy inny język naukowy. Stąd teologia fundamentalna winna znajdować się na styku nauki i wiary. W jej zakres wchodziłyby zdania z obydwu tych dziedzin. Zresztą one się w pewien sposób warunkują i przenikają, gdyż w strukturze języka religijnego znajdują się terminy empiryczne i metaempiryczne. Stąd ma ona systematyzować zdania wiedzy, które wraz z wiarą zostają założone lub ją implikują, a z drugiej strony zdania wiary implikujące wiedzę lub z nią styczne. Głównymi tematami tak rozumianego zadania teologii fundamentalnej są: wiara religijna i jej wypowiedzi w aspekcie językowym, które należy usprawiedliwić, zwłaszcza w zakresie ich sensowności i prawdziwości oraz naukowe realizowanie się w niej wiedzy, również w płaszczyźnie lingwistycznej²⁶.

Takie samo zadanie wyznacza teologii fundamentalnej także J. L a d r i è r e, chociaż rozumie je nieco inaczej. Stosując do języka teologicznego osiągnięcia na gruncie ontologii mowy i teorii komunikacji lingwistycznej P R i c o e r a, stwierdza, że chociaż język religijny posiada podobną strukturę komunikacyjną jak język naukowy, to jednak jest on bogatszy. Język objawienia nie jest zwykłym językiem asertorycznym dającym informacje o pewnym sektorze rzeczywistości, ale jest językiem autoimplikatywnym. Bóg w akcie mówienia kieruje się w nim do człowieka. Ów akt staje się wydarzeniem słowa. Ono w pewien sposób wyraża Go i angażuje w relację do człowieka. Ponieważ Bóg stwarzając człowieka zawarł w nim pewne pole receptywności, także językowej, w którym może być On przyjęty, dlatego człowiek w akcie odpowiedzi danym we wierze zwraca się do Boga i w nim wyraża się, wypowiada wobec Niego. Zatem język, który wyraża objawienie i wiarę nie jest zwykłym językiem-mową, jak język filozoficzny czy

²⁶ A. Grabner-Haider, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974 s. 159—162; tenże, *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*, Wien 1975; tenże, *Vernunft und Religion*, Graz 1979.

naukowy wyrażający prawdy bezosobowe i abstrakcyjne, ale jest to język wezwania, zaangażowania, sensu, nosiciel przyłgnięcia, język relacji Boga do człowieka i człowieka do Boga, język realizacji bytu ludzkiego i wspólnoty wiary²⁷.

W świetle tych zadań teologia fundamentalna usprawiedliwia podstawy teologii w dwojaki sposób; przez wykazanie zrealizowania się objawienia Bożego w historii oraz przez wypracowanie podstawowych kategorii lingwistycznych. Odnośnie drugiego stanowiska można wysunąć zastrzeżenie, że w zasadzie każda dyscyplina naukowa sama tworzy dla siebie język stosownie do celu i przedmiotu badań. Zatem język konstruowany z zewnątrz jest nieco sztuczny i nie zawsze funkcjonalny. Co prawda ostrość tego zarzutu może być stonowana faktem, że w teologii występuje spora ilość pojęć wspólna dla wszystkich dziedzin teologicznych dotyczących w końcu tego samego przedmiotu. Niemniej — o czym trzeba pamiętać obstawając przy lingwistycznych zadaniach teologii fundamentalnej — ponieważ możliwy jest pluralizm ujęć na terenie teologii, wielość systemów, dlatego też możliwy jest i pluralizm językowy, a nawet wielość języków, zwłaszcza że język teologiczny zapożycza wiele pojęć z różnych systemów filozoficznych. Problemem raczej powinna być troska, by w ramach poszczególnych systemów teologicznych (dotyczy to również teologii fundamentalnej) język był jednorodny, dostatecznie jasno określony, jednoznaczny i koherentny.

b. Wypracowanie podstaw niektórych typów teologii

Niektórzy z autorów uważają, że teologia fundamentalna winna usprawiedliwiać pewne ujęcia teologii. Chodzi tu głównie o opracowanie podstaw transcendentalnego wymiaru teologii (K. Rahner, H. Verweyen, E. Schillebeeckx), wymiaru „politycznego” (J. B. Metz) oraz teologii fundamentalnej jako metateologii (R. Pannikar).

Stanowisko pierwsze można najogólniej określić jako pewną dążność do uzasadnienia antropologicznego wymiaru teologii przez teologię fundamentalną. Przypisywanie teologii fundamentalnej tego zadania spowodowane jest tym, że dotych-

²⁷ J. Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris 1970; tenże, *La théologie et le langage de l'interprétation*, RThl 1 (1970) s. 241—267; tenże, *La démarche interdisciplinaire et le dialogue Eglise-Monde*, W: *Recherche interdisciplinaire et théologie*, Paris 1970 s. 45—64.

czasowa teologia zaniedbywała podmiot oraz współczesnymi prądami umysłowymi o charakterze antropocentrycznym. Taki też kształt — zdaniem Rahnera — winna przybrać i teologia a opracowanie go winno spocząć na teologii fundamentalnej. Opracować całą teologię jako transcendentálną antropologię znaczy znaleźć dla każdego przedmiotu wiary pewne aprioryczne warunki poznania w podmiocie poznającym. Jeśli dokona się gruntownej analizy podmiotu to okaże się, że rzeczywiście istnieją w nim takie aprioryczne warunki poznania przedmiotu wiary. W tych apriorycznych warunkach tkwiących w podmiocie znajduje się już coś z przedmiotu poznania. Dlatego też objawienie Boże należy przedstawiać w ścisłym powiązaniu z doświadczeniem człowieka, który usiłuje poznać i zrozumieć siebie samego, gdyż inaczej będzie ono rzeczywistością czysto zewnętrzną, niemal mityczną. Teologia fundamentalna winna zatem opracować antropocentryczny zasięg treści wiary, czyli ukazać więź między tym, co jest treścią wiary, a tym co człowiek wie sam o sobie. Główny problem teologii fundamentalnej, która miałaby opracować transcendentálny wymiar całej teologii, polega na pewnym oscylowaniu między ludzką egzystencją a priori transcendentálną a chrześcijaństwem a posteriori historycznym²⁸.

J. B. Metz zarzuca dotychczasowej teologii fundamentalnej, że opierała się na kategoriach zbyt indywidualistycznych i odnosiła się wyłącznie do wiary jako egzystencjalnego spotkania człowieka z Bogiem a pomijała jej wymiar przyszłościowy (eschatyczny) i społeczny (polityczny), dlatego też nie odpowiada ona już mentalności człowieka współczesnego. Jego zdaniem taki właśnie charakter winna posiadać cała teologia. Wynika to z jednej strony z mentalności człowieka współczesnego formowanej przez rozwój nauk przyrodniczo-technicznych stwarzających wizję lepszego przyszłego życia, a z drugiej strony z samego Pisma św., które zawiera słowo zbawczej obietnicy Boga skierowane ku przeszłości i tworzące wspólnotę wiary.

Wypracowanie takiego wymiaru teologii powierza Metz teologii fundamentalnej. Winna ona zająć się nie tylko rozwiązy-

²⁸ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, W: *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln 1968 s. 43—65; tenże, *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute*, art. cyt., s. 139—167; tenże, *Dogmatik*, w: *LThK*, t. 3 s. 448; tenże, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1977 s. 83—88.

waniem relacji między rozumem i wiarą, jak to czyniła dawniej, ale — i to przede wszystkim — rozważaniami nad eschatologicznymi politycznymi implikacjami wiary chrześcijańskiej, by w ten sposób ukazać zasięg przyszłościowy i społeczno-polityczny chrześcijaństwa. Spełniając to zadanie przestanie być dyscypliną o zabarwieniu ideologicznym i teoretycznym tylko, a stanie się dyscypliną konkretną i praktyczną umożliwiającą człowiekowi i społeczności wierzących stawanie się podmiotem wobec Boga. Rys praktyczny i społeczny zarazem teologii fundamentalnej polega na tym, że bada ona społeczne istnienie człowieka w historii i kulturze i przekształca warunki jego egzystencji przesycając je treściami religijnymi oraz na tym, że powinna ona powrócić do argumentacji praktyczno-życiowej, której najlepszym wyrazem jest świadectwo chrześcijańskie. Stąd problem Boga, objawienia i wiary ma być przedmiotem nie tyle teoretycznych rozważań człowieka, ile raczej praktycznego zaangażowania i to zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym.

Z rysem praktyczności teologii fundamentalnej ściśle łączy się jej charakter apologetyczny, a nawet apologijny, przy czym nie może on być drugorzędny czy teoretyczny tylko, ale istotny i pierwszorzędny, bowiem powinien on być cechą podstawową każdej autentycznie chrześcijańskiej teologii. Zdaniem Metz tak pojmował to zadanie św. Justyn, który był równocześnie apologetą i męczennikiem. On jest wzorem nie tylko dla fundamentalistów, ale i dla wszystkich wierzących²⁹.

R. Pannikar wychodzi z założenia, że dotychczasowa teologia została wypracowana na gruncie kultury zachodniej przez co jest niezrozumiała dla ludzi innych kultur. Przedstawiając im rzeczywistość objawienia, faktycznie przedstawiano im system teologiczny zbudowany na bazie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, którą winni akceptować wraz z wiarą. By uniknąć tego proponuje on zbudowanie nowej teologii opierającej się na innych podstawach. Warunkiem wstępnym tego przedsięwzięcia jest zrezygnowanie z jej dotychczasowych filozoficznych podstaw, ponieważ ma być ona teologią *wyjścia*

²⁹ J. B. Metz. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, zwłaszcza s. 3—74, 161—211; tenże, *L'Eglise et le monde*, W: *Théologie d'aujourd'hui et demain*, dz. cyt., 139—154; tenże, *Niewiara jako problem teologiczny* (tłum. pol.), Conc. 1965—66 nr 1—10 s. 429—441; tenże, *Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, W: *Welt-Verständnis im Glauben*, Mainz 1965 s. 45—62.

z kręgu kultury zachodniej. Następnie należy przebadać podstawowe pojęcia różnych kultur, religii i teologii i w efekcie stworzyć syntezę składającą się z nich. Taka synteza *przekracza*łyby kultury, religie i teologie i stałaby się metateologią, teologią diakrytyczną, fundamentalną³⁰.

Krytycznie należy ocenić chyba zadanie teologii fundamentalnej wyznaczone przez Rahnera, Metzsa i Pannikara. Jest ono bowiem niezbyt określone. Przyjmując jako fakt wielość ujęć teologii należy zapytać, czy teologia fundamentalna winna budować podstawy wszystkich systemów teologicznych, czy tylko niektórych, a jeśli tak, to których? Czy tylko tych, już istniejących, czy aktualnie powstających, czy wreszcie tych, które powstaną w przyszłości? W ten sposób teologia fundamentalna decydowałaby o powstawaniu nowych koncepcji teologii, wyznaczała ich kierunek rozwoju, a na to chyba nikt nie może się zgodzić, tym bardziej, że teologia korzysta z innych źródeł i rozwija się w kontekście o wiele szerszym niż teologia fundamentalna. Ta nie jest i nie może być jedynym wyznacznikiem teologii.

B. Pozateologiczne zadania teologii fundamentalnej

W literaturze przedmiotu wymienia się ich wiele. Tu zasygnalizuje się trzy, które wydają się najważniejsze: ekumeniczne, dialogiczne i obronne.

W dobie rozwijającego się ekumenizmu wyznacza się teologii fundamentalnej zadania także ekumeniczne mające prowadzić, jeśli nie wprost do zjednoczenia chrześcijan, to przynajmniej do zbliżenia Kościołów rozdzielonych. Kiedyś to zadanie rozumiano jako konwertyzm innych wspólnot chrześcijańskich. Dziś usiłuje się wspólnie poszukiwać prawdy objawionej i sposobów jej istnienia w historii.

Sposób realizacji tego zadania przez teologię fundamentalną jest różnie rozumiany przez autorów; najczęściej, by ekumenizm był jej wymiarem (H. Bouillard, G. Thils, R. Latourelle, E. Kopiec, S. Nagy, T. Gogolewski, W. Hładowski). H. Fries proponuje, aby w dialogu ekumenicznym prowadzonym przez teologię fundamentalną zwracać uwagę nie tyle na to co łączy i dzieli wyznania chrześcijańskie, ile na zagadnienia centralne chrystia-

³⁰ R. Pannikar, *Métathéologie ou théologie diacritique comme théologie fondamentale*, Conc. 1969 nr 46 s. 39—51.

nizmu, takie jak: słowo Boże, Chrystus, Kościół, zbawienie³¹ itp. H. Stirnimann ustala sześć grup wspólnych tematów możliwych do przyjęcia przez wszystkie strony; pomija jednak rozważania o ustroju Kościoła³². C. Bartnik proponuje, by zbudować ekumeniczną apologetykę opartą na idei historii zbawienia uznawanej przez wszystkie wspólnoty chrześcijańskie. Apologetyka tak pojęta weryfikowałaby cały fenomen chrześcijaństwa³³. Według J. Myśkówa ekumeniczna apologetyka koncentrowałaby się na potrójnej konfrontacji (kato-lickiej, prawosławnej i protestanckiej) apologii wtórnych z apolo-gią Jezusa z Nazaretu i ustalaniu między nimi elementów wspólnych³⁴.

Z tej racji, że teologia fundamentalna — zdaniem niektó-rych autorów — argumentuje *ex ratione*, może ona prowadzić dialog z niewierzącymi. Dawniej zadanie to rozumiano jako doprowadzenie ich do wiary. Dziś widzi się je raczej w pro-wadzeniu dialogu z nimi. J. Segundo uważa, że teologia fundamentalna winna wyzbyć się negatywnej postawy wobec niewierzących czy inaczej myślących i włączyć się wraz z ni-mi w szeroko pojętą współpracę w przetwarzaniu świata i roz-wiązywaniu problemów ludzkiej egzystencji³⁵. H. Bouil-lard twierdzi, że teologia fundamentalna winna usensow-niać podstawowe pojęcia religijne, takie jak: Bóg, nadprzyro-dzoność, grzech, łaska, wiara, zbawienie itp., które straciły sens w oczach niewierzącego. W związku z tym winny one być ukazywane koekstensywnie z wielorakim ludzkim do-świadczeniem w świecie, by w ten sposób objawienie Boże ja-wiło się jako sens egzystencji ludzkiej³⁶.

³¹ H. Fries, *Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie*, TThZ 84 (1975) s. 262 n.

³² H. Stirnimann, *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*, FZPhTh 24 (1977) s. 361 n.

³³ C. Bartnik, *Apologetyka ekumeniczna?* RTK 20 (1973) z. 2 s. 31—40.

³⁴ J. Myśków, *Apologetyka a ekumenizm*, CT 46 (1976) z. 2 s. 53—69.

³⁵ J. Segundo, *Dialogue et théologie fondamentale*, Conc. 1969 nr 46 s. 63—71.

³⁶ H. Bouillard, *Le sens de l'apologétique*, BCE 35 (1961) s. 311—326; tenże, *Ludzkie doświadczenie jako punkt wyjścia teologii fundamentalnej* (tłum. pol.), Conc. 1965—66 nr 1—10 s. 441—448; tenże, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, *Le point théologique* 2 (1972) 28 nn.: por. A. Zuberbier, *Kierunki rozwoju współczesnej teologii*, W: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978 s.

Defensywne zadanie teologii fundamentalnej, przypisywane jej niemal powszechnie, polega na wyjaśnianiu i odrzucaniu aktualnych trudności i zarzutów kierowanych pod adresem chrześcijaństwa. Ma ono ułatwić drogę człowiekowi do wiary, a z drugiej strony zapewnić teologii fundamentalnej aktualność (H. Lais)³⁷. W odróżnieniu od apologetyki polemicznej teologia fundamentalna swe argumenty winna formułować w duchu poszanowania, a nawet miłości wobec przeciwników czy ludzi inaczej myślących. Sposób realizacji tego zadania jest różnie widziany. H. Walgrave funkcję obronną teologii fundamentalnej wiąże z uzasadnianiem wiary, gdyż zarzuty formułowane pod adresem wiary nie pozostają bez wpływu na postawę wierzących lub będących w drodze do wiary. Oczyszczenie chrześcijaństwa z zarzutów ułatwia — jego zdaniem — przyjęcie orędzia Chrystusowego³⁸. H. Fries utrzymuje natomiast, że właściwe udzielenie odpowiedzi jest możliwe dopiero po pozytywnym i pogłębionym wyłożeniu prawd wiary³⁹. H. Stirnimann, K. Rahnner, H. Lais uważają, że zadanie to winna spełniać apologetyka odrębna od teologii fundamentalnej. Inni znów pomijają to zadanie utrzymując, że prawda najlepiej broni się sama; zatem należy skoncentrować się na wykładzie pozytywnym⁴⁰.

Zadania jakie ma pełnić teologia fundamentalna winny być oceniane w świetle celu i widziane w perspektywie jego skutecznej realizacji. Biorąc pod uwagę tę zasadę można uznać, że pozateologiczne zadania może także spełniać i teologia fundamentalna pod warunkiem jednak, że nie będą one traktowane pierwszorzędnie, gdyż wtedy wpływałyby na zmianę jej struktury. Mówiąc szczegółowiej: teologia fundamentalna może pełnić zadania ekumeniczne również, ale ekumenizm winien być jej wymiarem i stylem jej uprawiania — zresztą w dobie dzisiejszej inaczej być nie może — ale nie może stać się celem

44—56; J. Audinet, H. Bouillard, L. Derousseaux, C. Geffré, I. de la Potterie, *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972.

³⁷ H. Lais, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Wien 1956 s. 14; por. J. Schmitz, art. cyt., 225.

³⁸ H. Walgrave, *Ku teologii fundamentalnej naszych czasów* (tłum. pol.) Conc. 1969 nr 6—10 s. 40.

³⁹ H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*, art. cyt., s. 32; tenże, *Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie*, art. cyt., s. 354 nn.

⁴⁰ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, dz. cyt., s. 39; M. Rusecki, *Pozateologiczne zadania apologetyki*, CT 45 (1975) z. 4 s. 61 nn.

jej uprawiania, gdyż wtedy teologia fundamentalna przekształciłaby się w teologię porównawczą i zapoznawałaby swój cel. Teologia fundamentalna może również spełniać i zadania dialogiczne: prowadzić dialog z niewierzącymi w odniesieniu do podstaw chrześcijaństwa i możliwości wiary. Jednak i to zadanie nie może stać się pierwszorzędne, gdyż wtedy musiałaby ona przebudować swój przedmiot i poszerzyć go o zagadnienia związane z ateizmem, o psychologiczne racje niewiary itp. W swych zainteresowaniach pozostawałaby ciągle na dalekim przedpolu chrześcijaństwa jako religii objawionej zajmując się głównie współpracą w zakresie tworzenia dóbr kulturowych. Ponadto teologia fundamentalna winna być adresowana nie tyle do niewierzących, ile do wierzących, podawać racje wierzenia, rozwiązywać trudności i wątpliwości związane z wiarą i podstawami chrześcijaństwa. Również zadania obronne nie mogą stać się pierwszorzędnymi, gdyż wtedy teologia fundamentalna stałaby się apologetyką w negatywnym jej znaczeniu. Niewątpliwie najlepiej to zadanie spełnia przez pozytywny wykład racji wierzenia. Niemniej trudności związane z wiarą i aktualne zarzuty wysuwane przeciwko niej tworzą jakby kontekst jej wykładu, który należy uwzględnić, a więc ubocznie także rozwiązywać. Zresztą, o czym należy pamiętać, czyni to każda dyscyplina naukowa we własnym zakresie.

IV. PRZEDMIOT TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Podobnie jak w każdej dyscyplinie naukowej, tak i w teologii fundamentalnej, przedmiot jest wyznaczany przez cel i zadania tej nauki. Spotyka się także inne kryteria wyznaczające zakres problematyki badawczej tej dyscypliny: że zakres przedmiotu teologii fundamentalnej obejmuje łączność człowieka z Bogiem — A. Kolping⁴¹; fakt objawienia i wszystko co jest z nim związane — P. Parente⁴²; że wyznacza go natura tej dyscypliny — C. Cristiani⁴³; że obejmuje on problemy z pogranicza filozofii i teologii — redaktorzy *Concilium*⁴⁴; że kształtuje się on, przynajmniej częściowo, pod

⁴¹ A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, dz. cyt., s. 24.

⁴² P. Parente, *Theologia fundamentalis. Apologetica, de Ecclesia, de fontibus revelationis*, Romae 1946 s. 5..

⁴³ C. Cristiani, *Nos raisons de croire, Sens et vertu de l'apologétique*, Paris 1957 s. 13.

⁴⁴ W ten sposób określa zakres problematyki teologii fundamentalnej poruszanej na łamach *Concilium* w słowie wstępnym *Od Redakcji* J. B. Metz, *Conc.* 1965—66 nr 1—10 s. 405.

wplywem poglądów kontestujących tezy tej dyscypliny⁴⁵; jednakże są one mało ostre.

W świetle celu niekwestionowanym przedmiotem teologii fundamentalnej jest zrealizowanie się objawienia Bożego w historii i jego trwanie w czasie (*demonstratio christiana et catholica*); zaś w świetle zadań przedmiot ten — przy zachowaniu zasadniczego zrębu — winien być uzupełniony i poszerzony o problemy wynikające z odpowiednich zadań, które stawia się przed teologią fundamentalną, tak przynajmniej postulują autorzy. Ponieważ teologii fundamentalnej wyznacza się znacznie więcej zadań niż to sygnalizowano wyżej, dlatego też uwzględnienie odnośnych problemów w ramach przedmiotu rozbijałoby jego jedność i spójność. Stąd chyba słuszne byłoby nie tyle poszerzanie przedmiotu, ile wyakcentowanie odpowiednich problemów w ramach problematyki zasadniczej. W ten sposób jedność i zwartość przedmiotu stanowiłaby dodatkowe kryterium oceny czy dane zadania winna pełnić teologia fundamentalna czy też nie.

Warto w charakterze choćby krótkiej uwagi wspomnieć, że współcześnie dyskutuje się czy do przedmiotu omawianej dyscypliny winny należeć takie problemy, jak: istnienie Boga, *demonstratio religiosa*, teologiczna nauka o poznaniu, antropologia, wiara, język. W zasadzie zagadnienia związane z antropologią i wiarą są już, przynajmniej w części, uwzględniane w teologii fundamentalnej, gdyż zajmuje się ona słowem Bożym skierowanym do człowieka, który przyjmuje je we wierze, a ponadto nie rozbijają one jedności i zwartości przedmiotowej, co czynią inne⁴⁶.

Warto jeszcze zauważyć, że dziś w rozważaniach o objawieniu i jego uzasadnianiu jako przedmiocie teologii fundamentalnej pomija się niemal całkowicie teoretyczny traktat *de revelatione in genere*, w którym omawiano takie zagadnienia,

⁴⁵ S. Nagy, *Główne kierunki badań we współczesnej apologetyce katolickiej*, RTK 7 (1960) z. 4 s. 119—139; J. Myśków, *Przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań R. Bultmanna i jego szkoły*, SW 4 (1967) s. 161—285.

⁴⁶ M. Rusecki, *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*, STV 13 (1975) nr 2 s. 35—45; H. Fries, *Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie*, art. cyt., s. 351 n.; T. Citrini, *Il principio „cristocentrismo” e la sua operatività nella teologia fondamentale*, W: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 213—234; G. Martelet, *Cristologia e antropologia. Per una genealogia cristiana dell'umana*, tamże, s. 193—212; A. Beni, *Teologia fondamentale*, Firenze 1980 s. 27—74.

jak: pojęcie, możliwość i konieczność objawienia, jako zbyt przestarzały, a którego powstanie było uwarunkowane XVIII i XIX-wiecznym racjonalizmem i deizmem kwestionującymi samą możliwość objawienia. Obecnie uwagę koncentruje się bardziej na samym fakcie objawienia (poznawanym także w świetle treści objawienia) i implikowanym w nim fakcie Kościoła. Często jako zagadnienia wstępne omawia się pojęcie objawienia Bożego i Kościoła.

1. Pojęcie objawienia Bożego i Kościoła

A. Pojęcie objawienia Bożego

Cechą charakterystyczną współczesnych ujęć objawienia jest odchodzenie od jego intelektualistycznego rozumienia podkreślającego stronę noetyczną jako nieadekwatnego do tego, jakie występuje w źródłach biblijnych. Obecnie ujmuje się je wieloaspektowo. Na tej podstawie można wyróżnić kilka koncepcji objawienia: personalistyczną, semejologiczną, historiozbawczą i antropologiczną.

Na podstawie tekstów biblijnych stwierdza się, że objawienie Boże zarówno od strony podmiotu jak i przedmiotu posiada charakter osobowy, a nie rzeczowy. Autorem objawienia jest Bóg osobowy; od niego pochodzi inicjatywa objawienia i jest ono aktem Jego wolnego wyboru. Także przedmiot objawienia posiada charakter w pełni osobowy, bowiem jego treścią jest osobowy Bóg ukazujący się w Jezusie Chrystusie. Elementy osobowe dostrzega się także w ukierunkowaniu objawienia na człowieka w celu nawiązania z nim przyjaznego, zbawczego dialogu oraz w formach jego realizacji w historii zbawienia.⁴⁷

Ponieważ objawienie Boże zrealizowało się w historii poprzez znaki Bożego działania, dlatego też można w pewnym sensie mówić o jego znakowym charakterze. Znak jako rzeczywistość dwupłaszczyznowa złożona z elementu faktograficznego i jego interpretacji wyraża dobrze objawienie Boże zrealizowane w czasie. Bóg objawiając się w historii poprzez znaki językowe lub działaniowe nadawał im odpowiedni sens. Dzięki nim człowiek mógł poznać i odczytać interwencję Bożą w świecie i zrozumieć jej sens. Punktem kulminacyjnym

⁴⁷ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976 s. 48—63; H. Fries, *Offenbarung*, W: *Mysterium Salutis*, t. 1, dz. cyt., s. 159—238; R. Latourelle, *La révélation comme parole, témoignage et rencontre*, Gr 43 (1962) s. 39—54.

objawienia jest *znak* Chrystusa, który jako wcielony Syn Boży ukazuje w sposób najdoskonalszy Boga⁴⁸.

Dziś coraz powszechniej objawienie Boże interpretuje się w kategoriach historiozbowczych. Objawienie tworzy bowiem specyficzną historię zbawienia rozpoczynającą się od stworzenia człowieka, osiągnącą swój punkt kulminacyjny w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. To zbawcze wydarzenie Chrystusa trwać będzie w Kościele do przyszłego Jego przyjścia. Dlatego objawienie Boże nie jest jedynie rzeczywistością przeszłą, ale ciągle żywą, aktualną i zbawczą. W ujęciu tym eksponuje się dwie cechy objawienia: historyczność i zbawczość. Pierwsza uwypukla jego empiryczność, związaną z czasem, dziejami ludzkimi, a nawet z historią świecką, której wydarzenia stają się kanwą objawiania się Boga; druga zaś cel i sens objawienia, którym jest zbawienie człowieka polegające ostatecznie na uczestnictwie człowieka w Bożej naturze. Dlatego nie może być ono tylko doktryną, informacją o niedostępnym dla nas świecie nadprzyrodzonym, ale jest zawsze konkretnym czynem i słowem Boga zbawiającego. Trwa ono w historii we wspólnotowej wierze Kościoła, a jego historia jest terenem permanentnego dialogu Boga z ludźmi. Dialog ten urealnia i usensownia historię, świat, człowieka i staje się dla nich egzystencjalnym horyzontem.⁴⁹

Podjęmuje się również próby ujmowania objawienia Bożego w kategoriach antropologicznych, a nawet antropocentrycznych. Punktem wyjścia tak ujmowanego objawienia jest człowiek, bowiem dokonało się ono ze względu na człowieka i dla człowieka, a nawet otrzymało swoje ludzkie zabarwienie, ludzki wymiar. Dzieje objawienia według K. Rahnera — to dzieje tego wszystkiego, co Bóg zrobił dla zbawienia człowieka, a dzieje człowieka to w pewnym sensie dzieje objawienia.⁵⁰

⁴⁸ R. Latourelle, *Le Christ et l'Eglise signes du salut*, Tournai-Montréal, 1971; tenże, *Le Christ Signe de la Révélation selon la constitution „Dei Verbum”*, Gr 47 (1966) s. 685—709; tenże, *Vatican II et les signes de la Révélation*, Gr 49 (1968) s. 225—252; A. Locatelli, *Analisi critica dei motivi di credibilità*, Sal 95 (1967) s. 303—325.

⁴⁹ A. Beni, *Teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 27—51; L. Malevez, *Histoire du salut et philosophie*, Paris 1971, zwłaszcza rozdz. VI (Les dimensions de l'histoire du salut, s. 161—182) i VII (Le message de Jésus et l'histoire du salut, s. 183—209); C. Geffré, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej* (tłum. pol.), Conc. 1969 nr 6—10 s. 15 n.; A. Darlap, art. cyt., s. 3—151.

⁵⁰ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, art. cyt., s. 61 n.; H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum*

B. Pojęcie Kościoła

Trzeba od razu zaznaczyć, że w refleksji teologiczno-fundamentalnej zbyt mało uwagi poświęca się problemowi Kościoła jako przedmiotu teologii fundamentalnej. Jednakże sama literatura eklezjologiczna jest bardzo bogata i poświęca się w niej wiele miejsca pojęciu Kościoła. Cechą charakterystyczną jest niemal powszechne odchodzenie od instytucjonalnej koncepcji Kościoła oraz próba wszechstronnego opisu *mysterium Ecclesiae*.

We współczesnych przedstawieniach faktu Kościoła jako przedmiotu teologii fundamentalnej na czoło wysuwa się jego historiozbawcza interpretacja. O ile dawniej określano Kościół jako instytucję, co było stosowne do myślenia abstrakcyjnofilozoficznego i polemiki poreformacyjnej, o tyle dziś zwraca się uwagę na jego religijny i wspólnotowy charakter. Sięgając do Biblii określa się Kościół jako Lud Boży. Pojęcie to usankcjonował Sobór Watykański II. Oddaje ono dobrze dwuwymiarową strukturę Kościoła oraz implikuje w sobie ideę historii zbawienia. Już w Starym Testamencie Jahwe wybrał sobie lud dla realizacji swoich zbawczych planów. Jezus Chrystus krwią swoją odkupił go i stał się on przez to świętym ludem dla kontynuacji zbawczego dzieła Chrystusa w historii. Idea Ludu Bożego uwypukla więc wymiar historyczny i widzialny Kościoła oraz jego wymiar niewidzialny, zbawczy.

Rzeczywistość Kościoła interpretuje się także w kategoriach znaku czy sakramentu. Sakrament-znak w zastosowaniu do Kościoła również dobrze wyraża jego dwuwymiarową strukturę. Taką właśnie strukturę posiada Lud Boży Nowego Testamentu dzięki temu, że Chrystus dokonał weń po swoim zmartwychwstaniu nowego wcielenia. Nie jest to wcielenie w fizyczną jednostkową naturę ludzką, jak to miało miejsce przy wcieleniu Syna Bożego, ale wcielenie uwielbionego Chrystusa w ludzką naturę społeczną, co też wskazuje na eschatyczne ukierunkowanie Kościoła. Ta wspólnota Ludu Bożego staje się znakiem obecności Boga w świecie, znakiem Chrystusa nadal działającego i zbawiającego w swoim Kościele.⁵¹

Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie, Düsseldorf s. 227 nn.; L. Bakker, *Rola człowieka w objawieniu* (tłum. pol.), Conc. 1966—67 nr 1—10 s. 9—19.

⁵¹ O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. 1953; tenże, *Die Kirche als Sacramentum des Heils*, W: *Mysterium*

Sakramentalne spojrzenie na Kościół uważające go za *incarnatio continua* uwzględnia aspekt personalnego działania w nim Chrystusa, co staje się podstawą do personalistycznego spojrzenia na Kościół. W tym ujęciu Kościół to jakby historyczne przedłużenie osoby Jezusa Chrystusa. On bowiem nadal żyje, działa i zbawia w swoim Kościele. On jest sprawcą życia nadprzyrodzonego w Kościele, a znakiem tego są sakramenty św. i słowo Boże pojmowane także w kategoriach personalistycznych. Przez nie Chrystus jest zawsze zaangażowany w Kościół, który w swej strukturze widzialnej jest znakiem Jego osoby i Jego osobowego działania. Na takie pojmowanie Kościoła wskazuje też wspólnota Ludu Bożego, jak i osobowa forma pośrednictwa wykonywanego w Kościele.⁵²

Systematyzacji przedmiotu teologii fundamentalnej czy apologetyki dokonywano zwykle na zasadzie związku przyczynowego; Chrystus założył swój Kościół. Na tej zasadzie opierano również związek tezy chrystologicznej z eklezjologiczną. W. K w i a t k o w s k i łączność tych dwóch faktów teologiczno-fundamentalnych upatruje w tzw. zasadzie implikacji wewnętrznej, na mocy której już w życiu Chrystusa zawiera się Kościół, a w życiu Kościoła Chrystus. Jest to niewątpliwie najlepsze rozwiązanie problemu systematyzacji przedmiotu omawianej dyscypliny. Wydaje się, że ujmowanie podstawowych dwóch tez teologii fundamentalnej w jednakowych kategoriach, a więc: personalistycznych, historiozbawczych, znakowych, a nawet transcendentarno-antropologicznych, daje rów-

Salutis, dz. cyt., t. 4, 1 s. 309—356; M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts*, MThZ 20 (1969) s. 29—54; H. Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*, W: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, Kraków 1970 s. 56—80; tenże, *Sakrament zbawienia*, W: *Kościół w świetle Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1968 s. 67—84; Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia* (tłum. pol.), Warszawa 1980.

⁵² J. Mouroux, *Sens chrétienne de l'homme*, Paris 1953 s. 78 nn.; tenże, *L'expérience chrétienne*, Paris 1954 s. 193 nn.; T. Gogolewski, *Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa*, CT 37 (1966) s. 93—109; R. Łukaszyk, *Pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego w eklezjologii Vaticanum II*, RTK 16 (1969) z. 2 s. 41—62; A. Zuberbier, *Czym jest Kościół*, W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, Warszawa 1967 s. 195—207; S. Moysa, *Rola Kościoła w przekazywaniu objawienia*, W: *Kościół w świetle Soboru*, dz. cyt., s. 13—58; A. Dulles, *La Chiesa: sacramento e fondamento della fede*, W: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 319—337; A. Beni, *La nostra Chiesa*, Firenze 1977.

niez metodyczną podstawę do takiego interpretowania przedmiotu a także całej dyscypliny. Warto jeszcze wspomnieć, że przy innym określeniu celu teologii fundamentalnej nieco inaczej może być ujmowany i interpretowany przedmiot, np. przy lingwistyczno-hermeneutycznych typach tej dyscypliny główny akcent rozważań o przedmiocie będzie spoczywał na języku objawienia i sposobach jego rozumienia.

2. Fakt objawienia zrealizowany w Jezusie Chrystusie i jego trwanie w Kościele

Ponieważ punktem kulminacyjnym objawienia się Boga było wkroczenie do historii Syna Bożego, dlatego też teologia fundamentalna badająca czy chrześcijaństwo przez Niego założone jest religią objawioną, w zasadzie ogranicza się do wykazania, że Jezus Chrystus jest Bożym Legatem (A. Lang, M. Heinrichs, Iragui-Abarzuza, E. Kopeć i inni); niektórzy autorzy — zwłaszcza starsi — żądali, by uzasadniała ona bóstwo Chrystusa (T. W. Crafer, J. H. Cavanaugh, C. Cristiani i inni). J. M. Hervé domaga się, aby teologia fundamentalna wykazywała istniejącą i przewidzianą przez Boga ciągłość trzech następujących po sobie etapów religii: pierwotnej, judaistycznej i chrześcijańskiej.⁵³ E. Dhanis proponuje, by w ramach przedmiotu teologii fundamentalnej zająć się analizą wielkich religii niechrześcijańskich wykazując ich niepełność i niedoskonałość w stosunku do chrześcijaństwa.⁵⁴ Wydaje się, że najbardziej reprezentatywne jest stanowisko pierwsze.

A. Jezus Chrystus objawicielem Boga

W procesie uzasadniania boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu podaje się kilka grup argumentów, które wchodzi w zakres faktu chrystologicznego. Zwykle te rozważania porządane są omówieniem wiarygodności źródeł chrześcijańskich, z których czerpane są argumenty teologicznofundamentalne oraz zagadnienia historycznego istnienia Jezusa z Nazaretu. Niektórzy pomijają te wstępne rozważania w całości lub jed-

⁵³ J. M. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. 1, *De revelatione christiana, de Ecclesia Christi, de fontibus revelationis*, Parisiis 1949 s. 131 n.

⁵⁴ Por. A. M. Javierre, *El segundo „symposium” de la teologia fundamental*, Sal 27 (1965) s. III.

no z nich (L. Lercher, P. Parente, J. M. Hervé i inni). Punktem wyjścia rozważań właściwych jest świadomość deklaracyjna Jezusa, która wyrażała się w całokształcie Jego postawy, a także w tytułach mesjańskich używanych już to przez samego Jezusa, już to przez wspólnotę uczniów i wiernych. Następny etap to uzasadnienie mesjańskich roszczeń Jezusa.

Najpierw przytacza się argument biblijnych ze spełnienia się na Nim proroctw mesjańskich. Te zaś rozumie się dziś nie w sposób racjonalistyczny i historycystyczny — jak to było w apologetyce dawniejszej — ale religijny i teologiczny. Dotyczą one bowiem zbawczych obietnic Bożych realizujących się w totalnej tajemnicy Chrystusa. Proroctwa pełnią nie tylko funkcję motywacyjną, ale i objawieniową, ponieważ przez proroków Bóg objawiał także swoją zbawczą wolę.⁵⁵

Drugą grupę argumentów stanowią cuda biblijne, które interpretuje się dziś w kategoriach znaków osobowych. Cud jest znakiem *Kogoś dla kogoś*, zdziałanym przez Boga dla nawiązania zbawczego kontaktu z człowiekiem, zaproszeniem do wiary, manifestacją w świecie miłości, dobroci i miłosierdzia Bożego. Cuda dokonane przez Jezusa uwiarogodniają także misję Jego jako posłanego przez Boga, a nawet jako równego Ojcu.⁵⁶

Koronnym argumentem na uzasadnienie boskiego posłannictwa Jezusa podawanym przez teologię fundamentalną jest Zmartwychwstanie. Oczywiście nie zawęza się dziś tej bogatej rzeczywistości wydarzenia zbawczego do funkcji uzasadniającej; jest ono przede wszystkim faktem zbawczym, pełni objawienia. Niemniej pełni ono i funkcję motywacyjną — i to w stopniu najwyższym — gdyż stało się ono najpełniejszą i najgłębszą podstawą wiary i misji chrześcijańskiej.⁵⁷

⁵⁵ P. Grelot, *L'accomplissement des Ecritures en Jésus-Christ*, BCE 5 (1961) s. 365—386; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 138—143; P. Despaigne, *La prophétie miracle étonnant*, Paris, brw.

⁵⁶ M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku*, art. cyt., s. 52—70; tenże, *Cud jako znak i symbol*, RTK 28 (1981) z. 2 s. 79—95; A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, dz. cyt.; T. Hergesel, *Orędzie Janowych opowiadań o cudach Jezusa*, CS 10 (1978) s. 163—180.

⁵⁷ X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1972; E. Kopeć, *Nowe próby interpretacji orędzia paschalnego*, AK 64 (1972) nr 381—82 s. 101—111; tenże, *Historiozbawczy charakter zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, art. cyt., s. 107—118; K. Ska-

Często, obok wyżej wymienionych, jako argumenty konfirmatywne boskiego posłannictwa Chrystusa przytacza się następujące: niezwykle kwalifikacje intelektualne Jezusa (ponadludzka mądrość), etyczne (świętość Jezusa), proroctwa i wniosłość Jego nauki.

W zasadzie te argumenty — zdaniem większości autorów — powinny uzasadnić wiarygodność mesjańskich roszczeń Jezusa, a więc, że jest On prawdziwym wysłannikiem Boga, a tym samym, że objawienie w Nim dokonane ma charakter nadprzyrodzony. Słuszność tego wniosku ma dodatkowo potwierdzać fakt cudownego rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa, jego trwałość mimo niesprzyjających okoliczności, liczne świadectwa męczenników (M. Heinrichs, J. M. Hervé, Iragui-Abarzuza, L. Lercher) oraz konwersje (M. Nicolaou).

B. Kościół przekazicielem objawienia

Teologia fundamentalna interesuje się faktem eklezjologicznym przede wszystkim w aspekcie przekazywania i aktualizowania w historii objawienia Bożego. W oparciu o teksty biblijne uzasadnia się, że Jezus Chrystus założył Kościół, który z Jego woli kontynuuje zbawczą misję. O ile dawniej przy omawianiu tego zagadnienia akcentowano te czynności eklezjotwórcze Chrystusa, które zmierzały do ustanowienia Kościoła-instytucji (prymat, apostołat), o tyle dziś — obok tych — podkreśla się także doniosłość zbawczych wydarzeń Chrystusa dla powstania Kościoła: Ostatnia Wieczerza, Męka, Śmierć, Zmartwychwstanie, Zesłanie Ducha Świętego. Właściwie cała działalność Chrystusa była zorientowana kościołotwórczo, ponieważ Kościół miał być kontynuatorem Jego zbawczej misji. Sam Kościół jest pojmowany w perspektywie zbawczego planu Boga. Jest on nowym ludem Bożym, który tworzą wszyscy wierzący (hierarchia z wiernymi) powiązani więzami wiary z Chrystusem i ze sobą nawzajem. Ten właśnie Lud Boży jest depozytariuszem objawienia Bożego.

Następnie wykazuje się trwanie tego Ludu Bożego w historii. Jest on z woli i ustanowienia Chrystusa hierarchicz-

wiński, „Zmartwychwstał trzeciego dnia”, AK 74 (1982) nr 439 s. 179—192; A. Beni, *Teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 251—286; G. Ghiberti, *La Risurrezione di Gesù nella problematica attuale*, W: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 279—316; M. Rusecki, *Demonstratio christiana jako przedmiot współczesnej apologetyki*, *Studia Teologiczne* 2 (1979) s. 59—75.

nie i kolegialnie zorganizowany. Widzialną jego głową jest papież jako następca św. Piotra; kolegium biskupów jest natomiast następcą kolegium Apostołów. Obecnie sukcesję w Kościele rozumie się nie tyle jako ciągłość instytucji czy osób — aczkolwiek ten moment zawiera się w niej również — ale raczej jako ciągłość nauki apostołowskiej, a nawet jako wierne kontynuowanie całego dzieła zbawczego Chrystusa. Sukcesja w Kościele wynika z woli Chrystusa wyrażonej w obietnicy prymatu i ustanowieniu apostołatu. Szczegółowe zasady sukcesji czerpie się z pragmatyki pierwotnego Kościoła, który z pewnością zachował w pamięci wolę Chrystusa w tym względzie, choć nie została ona spisana. Urzędy ustanowione przez Chrystusa pojmują się jako posługi święte i służbę dla Chrystusa i Ludu Bożego. Podmiotem przekazu objawienia w historii i to w sposób nieomylny jest cały Kościół prowadzony przez Ducha Świętego, jednakże w sposób szczególny Magisterium Kościoła.⁵⁸

Wreszcie omawia się zagadnienie Kościoła (jedność, świętość, powszechność, apostołskość) jako znaków ustanowionych przez Chrystusa umożliwiających rozpoznanie prawdziwego Kościoła Chrystusowego (nie jest to jedyna droga identyfikacji Kościoła). Rozważa się przy tym i kwestie ekumeniczne (zresztą przy wszystkich zagadnieniach spornych, zwłaszcza przy ustanowieniu Kościoła, prymacie, sukcesji, kapłaństwie), gdyż Kościół Chrystusowy realizuje się również — choć w niepełnych wymiarach strukturalnych — i w innych wspólnotach chrześcijańskich.

V. METODY TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Metoda jako dający się systematycznie stosować myślowy dobór i układ elementarnych czynności zmierzających do najbardziej ekonomicznego osiągnięcia określonego celu stanowi — podobnie jak w każdej dyscyplinie naukowej — istotny faktor teoriiotwórczy i sprawdzian naukowości teologii fundamentalnej.⁵⁹ Metody stosowane na gruncie teologii fundamentalnej w zasadzie są zapożyczone z innych dyscyplin i adaptowane

⁵⁸ S. Moysa, *Rola Kościoła w przekazywaniu objawienia*, W: *Kościół w świetle Soboru*, dz. cyt., s. 13—58; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, dz. cyt., s. 9 nn.; A. Beni, *La nostra Chiesa*, dz. cyt., s. 47—93, 95—111, 241—312, 409—427.

⁵⁹ S. Kamiński, *Metoda w teologii*, W: *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny, Lublin 1965 s. 147.

wane do jej celów. Jest ich wiele. Można je podzielić na metody typu podmiotowego i przedmiotowego.

1. Metody typu podmiotowego

Zwolennicy tego typu metod uważają, że metody o charakterze przedmiotowym nie uwzględniają w dostatecznym stopniu uwarunkowań i potrzeb podmiotu przez co nie mogą uzasadnić wiary konkretnego człowieka jako decyzji osobowej. Dlatego konstruowanie rozpoczynają bądź od analizy człowieka i jego potrzeb (metoda psychologiczno-egzystencjalna), bądź od szukania w człowieku apriorycznych warunków poznania (metoda transcendentualno-antropologiczna), bądź od doświadczenia osoby ludzkiej i jej wiary (metoda fenomenologiczna).

Metoda psychologiczno-egzystencjalna (H. Bouillard, A. Gaboardi, A. Szenney, J. Cahill) wychodzi od opisu sytuacji egzystencjalnej człowieka w świecie w jej wielorakich kulturowo-cywilizacyjnych uwarunkowaniach zwracając szczególną uwagę na analizę ontycznych i życiowych za potrzebowań człowieka. Następnie wykazuje, że nie może on w pełni zrealizować siebie samego i zaspokoić wszystkich swoich najgłębszych pragnień w naturalnym otaczającym go świecie. W ten sposób ukazuje otwartość bytu ludzkiego na rzeczywistość transcendentną, na objawienie Bóże, które jedynie przynosi rozwiązanie problemów egzystencji ludzkiej. Właśnie zadaniem tej metody jest ukazywanie człowiekowi możliwości zrealizowania siebie samego i rozwiązania wszystkich jego problemów egzystencjalnych w objawieniu Jezusa Chrystusa, który jest jego pełnią i dawcą zbawienia.⁶⁰

W metodzie drugiej (K. Rahner, W. Brugger, H. Verweyen) moment transcendentualności tkwi w uchwyceniu w jaki sposób podmiot poznający przekracza siebie i odnosi się do poznawanego przedmiotu, przy czym szczególnie akcent kładzie się na analizę i wykrycie apriorycznych i subiektywnych warunków poznania, bowiem one już częściowo orzekają o przedmiocie wiary⁶¹.

⁶⁰ H. Bouillard, *Le sens de l'apologétique*, art. cyt., s. 318 nn.; tenże, *Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, art. cyt., s. 441—448; B. Welte, *Zur Lage der Fundamentaltheologie heute*, W: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg/Br. 1965 s. 297—314; A. Szenney, *Fundamentaltheologie vom fragenden Menschen*, Seel 38 (1968) s. 372—405.

⁶¹ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, art. cyt., s. 43—65; H. Verweyen, dz. cyt., s. 9 n., 29 nn., 52.

W metodzie fenomenologicznej (A. Brunner, R. Guardini, J. Mouroux, W. Hładowski) wychodzi się od charakterystyki poznania międzyosobowego jako spotkania się dwóch osób. W fazie początkowej osoba poznawana objawia się w różnego rodzaju znakach i gestach. Jednakże właściwe jej poznanie dokonuje się w duchowym spotkaniu się osób, w intuicyjnym oglądzie, jakiejś intelekcyjnej, doświadczeniu. Stąd jest ono konkretne, opisowe, syntetyzujące. Te dane poznania międzyosobowego stosuje się następnie do poznania religijnego, co jest możliwe dzięki personalistycznemu ujmowaniu podmiotu i przedmiotu wiary. Ponieważ doświadczenie przedmiotu wiary ma charakter indywidualny, dlatego pewność i kontrolowalność wyników doświadczenia wiary ma zapewnić zbieżność doświadczeń wielu ludzi.⁶²

2. Metody typu przedmiotowego

W metodach tego typu za punkt wyjścia bierze się rzeczywistość pozapodmiotową, co zdaniem ich zwolenników ma im zapewnić większą skuteczność i obiektywizm.

Metoda historyczno-syntetyczna, zwana też historyczno-weryfikacyjną, -krytyczną, -biblijną, metodą zstępującą, ciągłości itp., jest najczęściej stosowana w teologii fundamentalnej. Wykazuje ona na podstawie świadectw chrześcijańskich, że Jezus Chrystus — założyciel chrześcijaństwa — posiadał transcendentną świadomość swojej misji, którą uzasadniał swoją postawą, czynami, autorytatywnym słowem, a zwłaszcza Zmartwychwstaniem oraz że założył Kościół przekazujący Jego objawienie w czasie aż do Paruzji.

Dawniej na świadectwa biblijne jako źródła poznania teologii fundamentalnej patrzono jak na dokumenty ściśle historyczne, na podstawie których ustalano fakty z życia Jezusa i interpretowano je w świetle danych biblijnych. Współcześnie nauki biblijne wykazały, że Ewangelie nie są księgami historycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz świadectwami wiary spisаныmi po doświadczeniach wielkanocnych.

⁶² W. Hładowski, *Metoda oglądowa w apologetyce*, CT 25 (1959) s. 20—40; M. Rusecki, *Metody typu podmiotowego w apologetyce współczesnej*, RTK 22 (1975) z. 2 s. 19—36; R. Guardini, *Weit und Person*, Würzburg 1940; A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, München 1951; R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, Mainz 1974; O. A. Rabut, *La vérification religieuse*, Paris 1964; K. Hémerle, *Die Wahrheit Jesu*, W: *Jesus Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg/Br. 1977 s. 95—115.

Dlatego nie zawierają one nagich faktów historycznych z życia Jezusa, ale fakty zinterpretowane w świetle wiary paschalnej. Historia w nich zawarta to historia święta, skerygmatyzowana. Dlatego badacz winien niejako przedrzeć się przez ich sferę wierzeniową, do nich dotrzeć; musi uwzględnić etapy formowania się tradycji ewangelicznej i sposoby przekazywania w niej prawdy o Jezusie, gatunki literackie, pracę redakcyjną autorów, ich teologiczne cele i zamiary oraz okoliczności w jakich powstały. Uwzględniwszy te wszystkie faktory należy dotrzeć do historii Jezusa, Jego słów i czynów, co jest możliwe, gdyż prawda o Jezusie, mimo że przechodziła pewne interpretacje, została w nich zachowana. Użyte w ten sposób dane stają się podstawą do weryfikacji wiarogodności roszczeń Jezusa i Jego mesjańskiego posłannictwa.⁶³

Metoda eklezjologiczna (empiryczna, występująca) przez analizę współczesnej rzeczywistości Kościoła (cudowne rozszerzanie się, przedziwna jedność, niewzruszona trwałość, świętość i heroizm życia członków Kościoła, błogosławiony wpływ na kulturę itp.) usiłuje wykryć w nim elementy życia nadprzyrodzonego. Jeśli rzeczywiście stwierdzi się transcendentny charakter Kościoła (bez niego niemożliwe jest zrozumienie istnienia Kościoła), to implicite uzasadnia się, że chrześcijaństwo jest religią objawioną. Następnie trzeba dotrzeć do założyciela Kościoła. Dokonuje się to przez analizę źródeł biblijnych, w których opisane zostały narodziny Kościoła pochodzącego od Chrystusa, boskiego Legata. Wreszcie należy wykazać kim był Jezus Chrystus.⁶⁴

⁶³ C. Bartnik, *Personalistyczna koncepcja historii*, Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej, 3 (1973) s. 137 nn.; J. B. Cobb, *Kryzys historyzmu i pozytywizmu* (tłum. pol.), Conc. 1970 nr 6—10 s. 69—75; A. Weiler, *Historia Kościoła a nowa orientacja nauk historycznych* (tłum. pol.), Conc. 1970 nr 6—10 s. 56—69; K. O. Erdmann, *Die Zukunft als Kategorie der Geschichte*, HZ 198 (1964) s. 44—90; J. Kudasiewicz, *Powstanie i historyczność Ewangelii*, W: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968 s. 129 nn.; C. Geffré, *La révélation hier et aujourd'hui*, W: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, dz. cyt., s. 95—121; I. de la Potterie, *Storia e Verità*, w: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 115—139; M. Rusecki, *Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce*, RTK 23 (1976) z. 2 s. 37—58; F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg/Br. 1974 s. 43—79; W. Hładowski, *Wiara i historyczne poznanie*, STV 18 (1980) nr 2 s. 103—112.

⁶⁴ Metody eklezjologiczne w skrócie omawia S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, dz. cyt., s. 9—16.

W związku z coraz powszechniejszym ujmowaniem przedmiotu teologii fundamentalnej w kategoriach historiozbawczych coraz częściej mówi się o metodzie tego typu (C. Bartnik, A. Darlap). Obejmuje ona trzy etapy: historyczno-empiryczny, w którym w ramach poznania historycznego ustala się główne fakty historii zbawienia; historyczno-krytyczny obejmujący interpretację stwierdzonych faktów jako wydarzeń zbawczych; historyczno-teologiczny dotyczący całkowitych i eschatologicznych wymiarów zbawczych zdarzeń w historii zbawienia.⁶⁵

Ponieważ metoda jest funkcją celu i przedmiotu, dlatego rodzaj i typ stosowanych metod jest uwarunkowany determinacją tych dwóch elementów teoriiwórczych. Co prawda z metodologicznego punktu widzenia dopuszczalne jest stosowanie kilku metod badawczych, to dzięki aspektowemu ujmowaniu zarówno celu, jak i przedmiotu teologii fundamentalnej istnieje możliwość stosowania metod jednolitych.

Z powyższych rozważań można wysnuć przynajmniej dwa niekwestionowane wnioski. Pierwszy, że teologia fundamentalna posiada względnie jasno zarysowaną i zwartą strukturę, gdyż podstawowe elementy jej budowy wewnętrznej, a więc cel (badanie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego), zadania (przedmiotowe badanie podstawy teologii, ekumeniczne, dialogiczne, obronne), przedmiot (fakt objawienia Bożego zrealizowanego w historii i jego trwanie w Kościele) i metody są względnie precyzyjnie określone. Drugi, że zarysowują się dość wyraźnie tendencje wielorakich koncepcji teologii fundamentalnej, a to ze względu na aspekty ujmowanie celu (semjotyczne, personalistyczne, hermeneutyczne, transcendentarno-antropologiczne, historiozbawcze badanie wiarogodności objawienia) i przedmiotu oraz stosowanych wobec nich metod. Ponieważ nie wszystkie determinanty teoriiwórcze teologii fundamentalnej są konsekwen-

⁶⁵ C. Bartnik, *U podstaw teologii historii*, Więź 1 (1958) nr 7 s. 21—33; tenże, *Poznanie historyczne w teologii*, art. cyt., s. 145—158; tenże, *Myślenie historyczne w teologii*, ZNKUL 19 (1976) nr 2 s. 81—93; tenże, *Historyzm i strukturalizm w teologii fundamentalnej*, RTK 22 (1975) z. 2 s. 5—17; tenże, *The realness of a personal meaning of history*, *Dialectics and Humanism* 2 (1981) s. 125—135; Darlap, art. cyt., s. 3—151; H. Fries, *Chiesa e Chiese*, W: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, dz. cyt., s. 379—396; M. Rusecki, *Współczesne teorie apologetyczne*, CT 51 (1981) z. 4 s. 31—35.

tnie opracowywane w danych aspektach czy kategoriach, dlatego należy pod adresem teoretyków tej dyscypliny wysunąć postulat, by w ramach ujęć poszczególnych teorii — niekiedy tylko zarysowanych — wszystkie elementy strukturalne dopracować w odnośnych kategoriach.

La structure scientifique de la théologie fondamentale

Résumé

L'auteur définit la théologie fondamentale comme la science qui étudie la crédibilité du christianisme comme la religion relevée par Dieu et construit la base méthodologique de théologie. On accepte d'après G. Ebeling qu'il faut chercher l'origine de discipline chez J. N. Ehrlich quoique son idée soit déjà connue plus tôt. Bien que la plupart de théoriciens l'identifie avec l'apologétique en croyant que ce nom soit meilleur car elle montre le caractère positif et en plus n'est pas chargée historiquement cependant l'auteur prend l'attitude que ce sont les disciplines différentes au moins en partie parce que, d'après son avis, l'apologétique argumente d'une manière purement rationnelle mais la théologie fondamentale dans le point de départ se sert de l'argumentation historico-philosophique, puis sur le plan théologique en acceptant l'importance des données révélées et l'action de la grâce.

Du point de vue méthodologique la théologie fondamentale doit posséder, comme chaque discipline scientifique, un but défini, des tâches, un objet et des méthodes. Le but est quelque chose toujours lié avec la théologie fondamentale, son sens, les tâches au contraire sont variables et servent plus efficacement à la réalisation du but. Dans la lumière d'une riche littérature l'auteur établit que le but de théologie fondamentale est l'étude de la crédibilité de la révélation réalisé dans l'histoire, surtout dans l'entrée en elle Jésus-Christ et la durée de cette salutaire réalité dans l'Eglise. S'en allant de l'intellectuelle et volontaristique compréhension de la crédibilité l'auteur constate qu'aujourd' hui existe quelques conceptions: sémaitique, personalistique, transcendental-anthropologique, axiologique, hermeneutique et historio-salutaire. L'auteur en conclut qu'existe la possibilité de construction de plusieurs conceptions des théologies fondamentales appuyées sur la différente compréhension de la crédibilité c'est-à-dire de son but.

Les tâches qui sont remplies par la théologie fondamentale l'auteur amène à 2 groupes: tâches envers la théologie et hors théologiques. Les premières sont vues comme élaboration des bases objectives pour la théologie, élaboration de la langue pour elle et la justification de certains types de la théologie. À propos des tâches linguistiques l'auteur tient l'attitude critique — théologie fondamentale peut les remplir seulement quand elle sera considérée dans les catégories hermeneutico-linguistiques; élaboration des bases pour certains types de la théologie (transcendental-anthropologique, politique et méta-théologie) est la tâche peu définie. Parmi les tâches hors-théologiques l'auteur décrit oecuméniques, dialogiques et défensives. Il y remarque que celles-ci, comme les autres mentionnées par plusieurs auteurs, doivent liées avec leur but et leur objet, c'est-à-dire avec l'ensemble du cours de la théologie fondamentale; elles ne peuvent pas être un attachement volonté à son objet, dans ce cas peuvent déformer le but.

En principe l'objet est déterminé par le but, quoique nombreux auteurs présentent d'autres critères de sa détermination. Dans la lumière du but l'objet non-questionné de la théologie fondamentale est le fait christologique et ecclésiologique. Puisque les tâches influent aussi sur la sphère de la problématique de théologie fondamentale c'est pourquoi il faut faire attention qu'elles ne détruisent son unité et son contenu. Il faut non pas tant élargir l'objet de cette discipline, mais accentuer tels problèmes dans l'objet essentiel; cela concerne tels problèmes comme: existence de Dieu, démonstration religieuse, quelles de la connaissance théologique, anthropologie, foi et langue théologique qui d'après l'avis de certains doivent entrer dans l'objet de la théologie fondamentale.

L' auteur a remarqué qu'actuellement l'objet de la théologie fondamentale se tient dans les catégories personalistiques, semeiotiques, historio-salutaires, transcendental-anthropologiques, ce qui donne une base supplémentaire pour élaborer et pratiquer les différentes conceptions de la théologie fondamentale.

Parmi les méthodes appliquées dans le domaine de la théologie fondamentale l'auteur a distingué 2 types: méthodes du caractère subjectif (psychologico-existential, transcendental-anthropologique, phénoménologique) et objectif (historico-biblique, empirique, historio-salutaire). Puisque la méthode est la fonction du but et de l'objet, c'est pourquoi le genre des méthodes appliquées dépend de la manière de la compréhension de tous les deux de ces éléments.

En conclusion l'auteur constate que la théologie fondamentale possède la structure relativement définie et clairement dessinée car les

éléments de sa construction intérieure sont définis et qu'existent les tendances à la élaboration de plusieurs types théologie fondamentale. La pluralité de ces types est alors possible sous condition que tous les déterminants théoriocreateurs de cette discipline seront élaborés avec conséquence dans les catégories données, ce que jusqu'ici pas toujours, hélas, a lieu.

M. Rusecki