

KS. ADAM KUBIS

CHRYSTOLOGIA I EKLEZJOLOGIA W WYKŁADZIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ *

We wstępie pragnę wskazać na zasadniczą przyczynę zajęcia się niniejszą problematyką. Na seminarium naukowym odbytym w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniu 10 IV 1980 r. sekcja profesorów i wykładowców teologii fundamentalnej na uczelniach oraz w seminariach duchownych diecezjalnych i zakonnych Polski podjęła się zadania przestudiowania uprawianej przez siebie dyscypliny w świetle dokumentu Kongregacji nauczania katolickiego, dotyczącego „formacji teologicznej przyszłych kapłanów”¹. Stąd problematyka kilku referatów wspomnianego seminarium nawiązywała właśnie do tego dokumentu.

Jeżeli idzie o zagadnienie chrystologii i eklezjologii, to należy stwierdzić, że dane, jakich dostarcza wspomniany tekst Stolicy Apostolskiej, noszą charakter zasadniczych wytycznych dla tematu i stąd zostaną omówione w pierwszej kolejności. Następnie wystąpimy z propozycją przedstawienia bardziej istotnych problemów związanych z wykładem chrystologii i eklezjologii w ramach teologii fundamentalnej.

I. WYTYCZNE DOKUMENTÓW STOLICY APOSTOLSKIEJ

Najbardziej interesujący nas dokument kwestię chrystologii i eklezjologii w nauczaniu teologii fundamentalnej podejmuje *ex professo* w punkcie omawiającym poszczególne orientacje różnych dyscyplin teologicznych². Czytamy tam m. in., co następuje: „Najważniejsza racja bytu teologii fundamentalnej sprowadza się do refleksji teologa, prowadzonej wraz z Kościołem na gruncie wiary, nad rzeczywistością chrześcijaństwa, będącego objawionym dziełem Boga i obecnym w osobie Chrystusa, oraz nad tymże Kościołem jako Instytucją chcianą przez Chrystusa, celem

* Przeredagowany tekst wykładu wygłoszonego na seminarium naukowym Sekcji Teologii fundamentalnej 10 kwietnia 1980 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

¹ Por. Sacrée Congrégation pour l'éducation catholique. *La formation théologique des futurs prêtres*, Rome 1976.

² Tamże, 44—46.

kontynuowania jego dzieła w świecie”³. W dalszym ciągu tekst stwierdza, że „aby stawić czoła wymaganiom różnych kategorii ludzi, teologia fundamentalna powinna podjąć wysiłek bliższego określenia, jaki sens we współczesnym kontekście mogą mieć Chrystus, jego orędzie i jego Kościół, by pobudzić i uzyskać odpowiedź wiary, pozwalającą na zjednoczenie z Bogiem”⁴. Wreszcie w związku z tym tematem są wskazane zróżnicowane uwarunkowania człowieka w dzisiejszym świecie, które sprawiają, że „misją specyficzną teologii fundamentalnej pozostaje ukazanie z pomocą argumentacji przemawiającej zarówno do wierzących jak i niewierzących, że misterium Chrystusa obecne w Kościele nie tylko wyjaśnia egzystencję ludzką, lecz także ją realizuje i spełnia przez wprowadzenie w kontakt z Bogiem, który ją udoskonala i zbawia”⁵.

Z metodologicznego, jak i merytorycznego punktu widzenia, dotyczącego chrystologii i eklezjologii w obrębie teologii fundamentalnej zarówno w przytoczonych jak i innych tekstach różnych dokumentów rzymskich na szczególną uwagę — naszym zdaniem — zasługują trzy kwestie.

1. Zagadnienia teologii fundamentalnej stale wzrastają ilościowo. Dostrzega się to choćby przy porównywaniu „materii” tego przedmiotu np. z okresu międzywojennego (1918—1939) z okresem po II Soborze Watykańskim w programach i podręcznikach nauczania na wydziałach teologicznych i różnego rodzaju studiach kościelnych. Charakterystyczne *novum* ostatnich lat stanowi przede wszystkim „inwazja” tzw. problemów z pogranicza (*Grenzprobleme*) do teologii fundamentalnej, którymi niekiedy zajmują się samodzielne dyscypliny naukowe. Znowu jako przykład może nam służyć tutaj cała dziedzina badań religioznawczych.

Otóż w tej sytuacji dokument Kongregacji nauczania katolickiego w sprawie formacji przyszłych kapłanów wyraźnie i jednoznacznie stwierdza, że chrystologia i eklezjologia mają zajmować w wykładzie teologii fundamentalnej pozycję centralną, co należy rozumieć nie tylko w sposób czysto kwantytatywny, tzn. że powinno się im poświęcić najwięcej czasu i miejsca, lecz również od strony koncepcyjnej czyli, że związane z nimi gałęzie wiedzy, przy całym zachowaniu swej autonomii i specyfiki, muszą względem nich mieć charakter służebny, a więc ułatwiać pogłębione zrozumienie, prezentację i przeżycie misterium Chrystusa i jego Kościoła.

2. Z całą pewnością aż do końca II wojny światowej i w mniejszym stopniu w okresie bezpośrednio poprzedzającym Vaticanum II, tzw. „teologia szkolna” w Kościele katolickim pozostawała w ścisłym związku

³ Tamże, 45.

⁴ Tamże, 45.

⁵ Tamże, 45.

z filozofią neoscholastyczną, a więc filozofią bytu, i w konsekwencji troszczyła się głównie o prawdę wziętą samą w sobie, w sensie obiektywnym. Czyniło ją to niewątpliwie bardziej jasną i precyzyjną, ale także niosło niebezpieczeństwo oderwania się od życia i mniejszej komunikatywności. Jednym z zasadniczych osiągnięć orientacji, która wyraziła się w duchu i literze teologii II Soboru Watykańskiego, było zwrócenie baczniejszej uwagi na podmiot, czyli na konkretnego człowieka, zarówno w Kościele jak i w świecie współczesnym. Orientację tę słusznie zatem nazywa się personalistyczną. W tej właśnie orientacji znajduje swe uzasadnienie sformułowanie zadania przez Kongregację nauczania katolickiego, aby teologia ukazywała egzystencjalny sens, implikacje antropologiczne nauczanych prawd, zwłaszcza w chrystologii i eklezjologii. Dyscypliny te mają naukowo nie tylko przedstawić Chrystusa i Kościół jako centralne misteria chrześcijaństwa, lecz także wskazać witalne związki, jakie człowiek z nimi powinien nawiązać, aby osiągnąć wartości wzbogacające jego osobowość i godność. Niesie to oczywiście ze sobą pewne niebezpieczeństwo subiektywizmu, zjawiające się zwłaszcza przy jednostronnym i bezkrytycznym oparciu ich prezentacji o principia filozofii podmiotu.

3. Wykład teologii fundamentalnej ma być czytelny i zrozumiały — jak wynika to dwukrotnie z cytowanych tekstów — zarówno przez ludzi stojących z dala od orędzia chrześcijańskiego, obojętnie jaki by był tego oddalenia rodzaj i stopień, jak i dla samych wiernych akceptujących je wedle własnego rozeznania i dobrej woli. Nie może zatem teologia fundamentalna rezygnować z sobie właściwego charakteru „bycia — jak się wyraża inny dokument Kongregacji nauczania katolickiego, formułujący podstawowe normy formacji przyszłych kapłanów — tj. przygotowania do wiary i dostarczenia jej racjonalnych i życiowych przesłanek przy uwzględnieniu elementów typu socjologicznego, wywierających dzisiaj przemożny wpływ na życie chrześcijan”⁶.

Ale także teologia fundamentalna nie może zapominać o tym, że jest dyscypliną uprawianą na gruncie wiary. W szczególniejszy sposób dotyczy to chrystologii i eklezjologii. Są to bowiem dyscypliny, których najgłębsza prawda należy do porządku nadprzyrodzonego, a nie doczesnego, wyraża się w kategoriach transcendencji, a nie immanencji; jest objawiona, a nie tworem człowieka.

Ta właśnie złożoność dyskursu teologii fundamentalnej: racjonalnego i teologicznego zarazem, wydaje się być zamierzona w sformułowaniu art. 68, par. 1, Konstytucji Apostolskiej Jana Pawła II „*Sapientia chri-*

⁶ S. Congrégation pour l'éducation catholique, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Normes fondamentales en vue de formation des futurs prêtres*, Rome 1970, 63.

stiana”, które stwierdza: „Prawda objawiona winna być rozważana również w powiązaniu z osiągnięciami naukowymi postępującego czasu, by można było jasno poznać, »w jaki sposób wiara i rozum dążą do jednej prawdy«, a także by jej wykład był — bez zmiany prawdy — dostosowany do umysłowości i charakteru każdej kultury, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii i mądrości narodów, przy jednoczesnym unikaniu pozorów wszelkiego synkretyzmu i fałszywego partykularyzmu”⁷. Sprawy te nabierają dzisiaj szczególniejszej aktualności właśnie na gruncie chrystologii i eklezjologii⁸.

II. CHRYSOLOGIA

1. Dzisiaj nie ulega wątpliwości, że nie można sensownie uprawiać chrystologii apologetycznej, określanej tradycyjnie jako *demonstratio christiana* i starającej się pokazać, że Jezus Chrystus jest Posłańcem i Synem Bożym, bez zdania sobie sprawy co się dzieje w tej dziedzinie, zwłaszcza na terenie nauk biblijnych i teologii dogmatycznej. Mimo różnych metod i celów tych dyscyplin, ujęcia ich pozostają w głębokiej współzależności ze względu na identyczność przedmiotu materialnego, co w konsekwencji prowadzi do ich wzajemnego oddziaływania na siebie i komplementarności. Sytuacja panująca w chrystologii dogmatycznej, bazująca w znacznej mierze na osiągnięciach teologii biblijnej, siłą rzeczy ukierunkowuje zatem akcenty wywodu apologetycznego teologii fundamentalnej.

Radykalność niektórych ujęć chrystologii biblijnej i dogmatycznej, i to nie tylko po stronie protestanckiej, ale także i w teologii katolickiej, trafnie charakteryzuje wypowiedź J. Moingta: „Niekwestionowane panowanie tego kanonu skończyło się”⁹. J. Moingtowi chodzi oczywiście o definicję chrystologiczną sformułowaną na Soborze Chalcedońskim (451), która — jego zdaniem — uległa obecnie całkowitej dezaktualizacji. Teologia i przepowiadanie nie powinny zatem spoglądać już więcej na Jezusa Chrystusa jako na tego, który „przed wiekami z Ojca zrodzony jako Bóg, w ostatnich czasach dla nas i dla naszego zbawienia narodził

⁷ AAS, 71 (1979) 492.

⁸ Najnowszą pozycją ukazującą metodologiczną jak i merytoryczną złożoność całości problematyki związanej z teologią fundamentalną jest: H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981. Książka ta nosi także drugi tytuł, który pokazuje szczególniejszy związek teologii fundamentalnej z innymi, pokrewnymi dyscyplinami wiedzy ludzkiej: *Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften*.

⁹ „Le règne incontesté de ce canon a pris fin”. Cytuję za: L. Hödl, *Neuansätze in der dogmatischen Christologie*, w: *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. G. Kaufmann, München 1979, 24, przypis 1.

się jako człowiek z Marii Dziewicy, Bożej Rodzicielki” i twierdzić, że „jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn jednorodzony ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia”; że „nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie, w jednym współistnieniu” i że „nie można go dzielić na dwie osoby, ani ich w Nim rozróżniać, ponieważ jeden i ten sam, Syn jednorodzony, Słowo Boże, Pan Jezus Chrystus, jak przedtem prorocy nauczali o Nim, jak sam Jezus Chrystus o tym nas pouczył i jak przekazał Symbol Ojców” (DS 301)¹⁰.

Dzisiaj, zdaniem wielu, zainteresowanie chrześcijan powinno się skierowywać na różnego rodzaju biblijne obrazy Chrystusa takie jak np. Prorok, Rabbi, Mędrzec, Syn Człowieczy, Sługa Boży, Prawodawca, czy „Kontestator” religijno-społeczny, który został ukrzyżowany i wywyższony. Biblijna teologia przetrząsa z niezmordowaną gorliwością całą tradycję apostołską w tym względzie, aby tych obrazów jak najwięcej odnaleźć i odtworzyć. W tej chwili, żeby posłużyć się przenośnią, nie stoi my już chyba, przynajmniej jeżeli idzie o radykalne jej ujęcia, przed jakimś jednym, wspaniałym obrazem Chrystusa Syna Bożego, Odkupiciela i Zbawcy, jaki wyłaniał się jeszcze niedawno z uniwersyteckich podręczników teologii dogmatycznej, ale raczej znajdujemy się pośrodku jakiejś galerii obrazów Jezusa. Teologia historyzująca zajmuje się nieradko obok rekonstrukcji i burzeniem tzw. „przejsć” w chrystologii. To ostatnie oznacza, że obraz Chrystusa jest tym bardziej udany i ma większą rangę naukową, jeżeli nie tylko uda się go odtworzyć we własnej specyfice, lecz także wykazać, że ma niewiele lub nic do czynienia z obrazem historycznym Jezusa. Po prostu jest dobrze, jeżeli tylko powiększa galerię obrazów i nie krępuje odpowiedzi człowieka w spotkaniu z Chrystusem wiary¹¹.

Metoda ta prowadzi, rzecz zrozumiała, w swoich ostatecznych konsekwencjach do więcej lub mniej jawnego neoarianizmu w świadomości religijnej współczesnych chrześcijan, czy nawet wręcz go wyznaje.

2. W tym stanie rzeczy przed chrystologią uprawianą w ramach teologii fundamentalnej — jako główne zadanie — wyłania się potrzeba zin-

¹⁰ Tłumaczenie polskie kan. 301 Soboru Chalcedońskiego za: *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. J. M. Szymusiak — S. Głowa, Poznań—Warszawa—Lublin 1964, 280.

¹¹ Por. Hödl, *Neuansätze in der dogmatischen Christologie*, 24. — Całościową orientację, panującą we współczesnej chrystologii, daje ostatnio m. in. artykuł L. Renwarta: „Un signe en butte à la contradiction” (*Lc 2, 34*). *La christologie dans quelques ouvrages récents*, „Nouvelle revue théologique”, 5 (1980) 716—755. — Z polskich opracowań tematu na szczególną uwagę zasługują m. in. opracowania H. Langkammera: *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976 oraz *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976.

tegowania ze sobą dwóch podstawowych wymagań studium nad Ewangelią: z jednej strony faktu stwierdzonego przez nowoczesną krytykę biblijną, że istnieje postęp Tradycji pomiędzy wydarzeniami historycznymi i tekstem ewangelicznym, który je opisuje, czyli że w Ewangeliach historia jest podana w formie katechezy; z drugiej zaś strony należy wykazać, że „cztery Ewangelie, których historyczność (Święta Matka Kościół) bez wahania stwierdza, podają wiernie to, co Jezus Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście uczynił i czego uczył aż do dnia, w którym został wzięty do nieba (por. Dz 1, 1—2)” (KO 19). Inaczej mówiąc należy dowieść naukowo, że w rozwoju Tradycji, ma miejsce istotna tożsamość pomiędzy Jezusem historycznym i Chrystusem wiary. Jest to w zasadzie uporanie się z podstawową tezą teologii kerygmatycznej R. Bultmanna, uważającą Ewangelię za katechezę religijną, nie mającą prawie nic wspólnego z historią¹².

Ponieważ jest to sprawa o zasadniczym znaczeniu dla wiarygodności chrześcijaństwa w ogóle, wskażę jeszcze tutaj na metodę, którą teologia fundamentalna powinna się posługiwać, celem zasypania przepaści pomiędzy Jezusem historycznym i Chrystusem wiary, po raz pierwszy dostrzeżonej pod koniec XIX w. przez M. Kählera¹³, a w ostatnich dziesiętnościach lat zradykalizowanej do ostatecznych granic — jak to już zauważyliśmy — głównie przez Bultmanna i jego zwolenników. Metoda ta podejmuje analizę tekstów ewangelicznych w pierwszym rzędzie na drodze zstępującej, tzn. od Chrystusa Ewangelii do Jezusa historycznego, by następnie prowadzić ich interpretację w odwrotnym kierunku, tzn. od Jezusa historycznego do Chrystusa Ewangelii¹⁴.

a) Celem analizy materiału ewangelicznego w kwestiach interesujących teologię fundamentalną — np. odnośnie do świadomości mesjańskiej i boskiej, czy zmartwychwstania Jezusa Chrystusa — jest odtworzenie w granicach istniejących możliwości badawczych „historii Tradycji” dla odnalezienia jej najstarszych warstw, elementów najbardziej pierwot-

¹² Według R. Bultmanna, historycznie rzecz biorąc, nie można wątpić tylko o fakcie egzystencji Jezusa. Por. autorską *Introduction*, w: R. Bultmann, *Jésus, Mythologie et démythologisation*, traduit par F. Freyss, S. Durand-Gasselin et Ch. Payot, Paris 1958, 31—40. Na s. 38 czytamy: „En tout cas, le fait de douter que Jésus ait vraiment existé n'a aucun fondement et ne mérite même pas d'être réfuté”. Pierwsze oryginalne wydanie w języku niemieckim tego dzieła miało miejsce w r. 1926. Te same poglądy reprezentuje R. Bultmann w: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965. — Z opracowań por. przykładowo R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, (Théologie, 33), Aubier 1966.

¹³ *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1892. Są także i współczesne wydania tego dzieła, np. München 1956, 1961. — Warto tutaj jeszcze zauważyć i odnotować podobieństwo tytułu dzieła M. Kählera z pracą zbiorową, podejmującą ten sam temat, wydaną przez H. Ristow und R. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1962.

¹⁴ Oprzemy się w tej kwestii na wywodach I. De La Potterie, sformułowanych w artykule: *Come impostare oggi il problema del Gesu storico* „La civiltà cattolica”, 2 (1969) 447—463.

nych, ponieważ z punktu widzenia nauki właśnie one są w stanie najpewniej zagwarantować prawdziwość relacjonowanych wydarzeń. Zakłada się więc, że od Jezusa historycznego do pisanych Ewangelii miało miejsce nie tylko mechaniczne przekazywanie jego słów i czynów, lecz istniała Tradycja żywa, która się rozwijała poprzez różne aplikacje i aktualizację w coraz to nowych sytuacjach Kościoła apostołskiego. Inaczej mówiąc, zakłada się i dopuszcza podstawowe twierdzenie historii form przekazu (*Formgeschichte*), która mówi, że Ewangelie wyrażają także wiarę pierwotnego Kościoła. Nadto przyjmuje się za historię redakcji tekstu (*Redaktionsgeschichte*), że po okresie przekazywania ustnego, Ewangelisci podjęli się pracy redakcyjnej i to zarówno pod względem literackim, jak i co do idei teologicznych. Po przyjęciu tych dwóch zasadniczych osiągnięć badań nad Ewangeliami, trzeba się zgodzić, że do Jezusa historycznego prowadzi droga odwrotna do tej, którą przebiegał rozwój Tradycji, albo jak się to mówi często dzisiaj, należy rozgraniczyć w materiale ewangelicznym to, co pochodzi z pracy redakcyjnej Ewangelistów, od tego, co zawdzięcza swe istnienie Tradycji wcześniejszej w jej różnych warstwach.

Należy dodać, że metoda analizy jest dzisiaj oficjalnie uznana przez Kościół, ponieważ Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej w kwestii prawdziwości historycznej Ewangelii z r. 1964 wyraźnie o niej wzmiankuje, stwierdzając, że „trzeba zwracać uwagę na trzy etapy oddzielające nauczanie i życie Jezusa od nas”¹⁵.

Po powyższych ustaleniach należy przejść do kryteriów historyczności, w oparciu o które można powiedzieć, czy określone dane katechezы pierwotnej (kerygmy) są zgodne z tym lub innym powiedzeniem albo czynem Jezusa historycznego. Po wykryciu różnych Tradycji, trzeba bowiem jeszcze rozstrzygnąć, które z nich mają pokrycie w faktycznych wydarzeniach historycznych, a nie są tworem fantazji ludzi wierzących, utrwalających swą wiarę w przepowiadaniu ustnym lub na piśmie.

Rzecz zrozumiała, że wśród egzegetów nie ma jednolitych poglądów zarówno co do ilości, jak i wartości metodologicznej tych kryteriów. Niemniej istnieją pewne kryteria, które ogólnie są przyjmowane w świecie nauki i wydają się być pewne. I. De La Potterie za takie uznaje: kryterium kilkakrotnego powtórzenia; kryterium niepodobieństwa i nieciągłości; kryterium zgodności i kontynuacji; kryterium cech ogólnych charakterystycznych dla słów i czynów Jezusa¹⁶. Te, jak i inne kryteria pozwalają właśnie na ustalenie autentyczności historycznej najbardziej

¹⁵ „Interpres ut de firmitate eorum quae in Evangeliiis traduntur, recte statuat, sollerter ad tria tempora traditionis attendat quibus doctrina et vita Jesu ad nos pervenerunt”. DS 3999b.

¹⁶ *Come impostare oggi il probleme del Gesù storico*, 453—461. Autor podaje tamże najważniejszą literaturę dotyczącą tematu kryteriów.

pierwotnego materiału w Ewangeliach, co stwarza solidną podstawę dla zbudowania pomostu pomiędzy katechezą popaschalną i życiem Jezusa historycznego,

b) Niestety wielu autorów, zwłaszcza wśród egzegetów, ogranicza się tylko do analizy, czyli do przejścia drogi zstępującej. Tymczasem konieczne jest także przeprowadzenie interpretacji racjonalno-teologicznej we właściwym znaczeniu tego słowa ustalonych tekstów. Postulowana interpretacja, jak to już zauważyliśmy, przebiega także etapami, ale w kierunku odwrotnym, tzn. od Jezusa historycznego do Chrystusa Ewangelii.

Tak więc należy w pierwszym rzędzie zinterpretować materiał ewangeliczny na poziomie historycznej działalności Jezusa. Tutaj powinno się zgrupować i określić podstawowe, wspólne rysy jego mesjańsko-boskiej świadomości oraz znaki, zwłaszcza cud zmartwychwstania, które je potwierdzają. W interpretacji tej chodzi nie tylko o ustalenie czystych faktów historycznych (*nuda facta*), co w przeszłości czyniło wiele życiorysów Jezusa inspirowanych metodą teologii liberalnej (*Leben — Jesu — Forschung*), lecz także o sięgnięcie po ich sens, czyli „prawdę zbawczą” (por. KO 2, 7, 11). Oczywiście nie wolno przy tym popaść w ekstremizm typu egzystencjalnego, tzn. szukać wyłącznie samej myśli religijnej, wyrażonej w słowach i czynach Jezusa, nie przywiązując żadnej wagi do ich historycznego charakteru. Cel, do którego zmierza na tym etapie dobrze pojęta interpretacja, polega na ukazaniu znaczenia teologicznego wydarzeń historycznych w życiu Jezusa, a więc wszystkich implikacji religijnych tego, co Jezus mówił i czynił za ziemskiego życia, sensu całego jego posłannictwa religijnego, które choć dokonało się w ściśle określonym czasie i przestrzeni, wykracza swoją rzeczywistością daleko poza nie, ponieważ sięga najgłębszych warstw egzystencji ludzkiej, otwierając ją na Transcendencję Boga.

Ta podstawowa interpretacja materiału ewangelicznego na poziomie historycznej działalności Jezusa, a więc pierwszego stadium Tradycji, zawiera — choć nie zawsze w sposób wyraźny — całą dzisiejszą chrystologię chrześcijan. Tradycja późniejsza, zarówno w nauczaniu ustnym (kerygma), jak i w swym wyrazie literackim (Ewangelie), tylko wyjaśniała to, co już było zawarte i obecne w orędziu i czynach Jezusa historycznego. Co więcej, okazuje się, że niekiedy sens pierwotny jest znacznie bogatszy i głębszy od wyjaśnień i aplikacji późniejszych. I to w szczególności uzasadnia trud poszukiwań za sensem pierwotnym nauczania Jezusa.

Po tej pierwszej interpretacji powinno się następnie przejść do dalszych etapów Tradycji, czyli katechezy gminy paschalnej i poszczególnych redakcji ewangelicznych. W każdym z tych etapów materiał pierwotny jest przedstawiony wedle potrzeb religijnych pierwotnego Kościo-

ła. Katecheza pierwotna i Ewangelści nie ograniczali się bowiem do zwykłego zreferowania słów Jezusa, czy faktów z jego życia, lecz przekazując je, ukazywali także ich znaczenie dla życia chrześcijańskiego¹⁷.

Zadanie teologii fundamentalnej w dziedzinie chrystologii, zwane tradycyjnie *demonstratio christiana* jest więc dzisiaj bardziej skomplikowane, niż dawniej. Ma ona przede wszystkim ukazać, że nie ma rozbratu pomiędzy historią i wiarą, pomiędzy Jezusem historycznym i Chrystusem wiary, ale prawdziwa i organiczna kontynuacja, i że ta jedność pomiędzy historią ewangeliczną i jej pierwszą interpretacją chrześcijańską, utrwaloną w Ewangeliach, stanowi podstawę wiary. Objawienie chrześcijańskie obecnie nie zawiera się zatem wyłącznie ani w orędziu historycznym Jezusa głoszonym w latach 30 n.e., czy też tylko w katechezie pierwotnej gminy, lecz w słowach i czynach Jezusa Chrystusa, przedstawionych i zinterpretowanych przez Kościół apostołski oraz Ewangelistów pod wpływem Ducha prawdy (por. KO 11—13)¹⁸.

III. EKLEZJOLOGIA

Jeżeli idzie o eklezjologię, to teologia fundamentalna, czy apologetyka — jak się dawniej mówiło — główne swoje zadanie widziała w *demonstratio catholica*, tzn. w pokazywaniu i udowodnieniu światu, że Chrystus Pan założył „sвій Kościół” (Mt 16, 18), i że tym właśnie Kościołem jest Kościół rzymsko-katolicki. Tego rodzaju postawienie problemu powodowało nierzadko zawężanie problematyki eklezjologicznej przede wszystkim do elementów kontrowersyjnych wśród chrześcijan i sprawiało, że nie zawsze podejmowano je w całej rozciągłości pozytywnie, jak to należało czynić. Oczywiście są to sprawy bardzo ważne, ale dzisiaj — jak się wydaje — eklezjologia apologetyczna posiada jeszcze inne, bardziej podstawowe znaczenie, ponieważ Kościół sam jako taki stał się dla wielu ludzi poważnym problemem.

Stąd pierwszym i zasadniczym pytaniem, do którego eklezjologia wykładana w teologii fundamentalnej powinna się obecnie ustosunkować, brzmi: jaka jest geneza tego stanu rzeczy? jakie założenia ideowe określają to zjawisko? co w tej sytuacji należy czynić? W tym stanie rzeczy różnice, które dzielą chrześcijan w kwestii Kościoła, nie przestając być dalej aktualne, schodzą jednak na dalszy plan.

1. Nie ulega wątpliwości, że problem „legitymacji” Kościoła w świecie współczesnym został postawiony w związku z odkryciem kategorii

¹⁷ Tamże, 461—463.

¹⁸ Zob. I. A. Fitzmyer, *Nouveau Testament et christologie. Questions actuelles*, „Nouvelle Revue Théologique”, 1 (1981) 18—47; 2 (1981) 187—208.

historycznego myślenia i zastosowaniem ich do religii w ogóle i chrześcijaństwa w szczególności. Ujęcie takie wszystko czyni historycznym i względnym. Odnosi się to także do wydarzeń opisanych w Biblii. Oddzielanie i różnicowanie historii zbawienia od historii świeckiej nie ma najmniejszego sensu. W konsekwencji jest także nie do utrzymania twierdzenie, że „wiara chrześcijańska trwa w historii, wywodzi się jednakże z poza historii”¹⁹. Oznacza to zakwestionowanie chrześcijaństwa w jego najgłębszej istocie, bo w tym, że jest ono bezpośrednią ingerencją Boga w historię ludzką, czyli jego absolutnego i eschatologicznego charakteru.

Rzecz zatem idzie tutaj nie o ten, czy inny dogmat wiary, jak to ma miejsce w istniejących sporach konfesyjnych pomiędzy chrześcijanami. W tych bowiem, mimo różnic, wszyscy zgadzają się co do wiary we fakt objawienia się transcendentnego Boga w Jezusie Chrystusie. Dobrze widział całą sprawę. M. Hagel już w pierwszej połowie XIX w. twierdząc, że przy tego rodzaju ustawieniu sprawy, stawką nie jest np. czy papież na ziemi jest przedstawicielem Chrystusa i jako taki pozostaje nieomylny, lub spór o to, czy wiara bez uczynków może usprawiedliwić człowieka. Zdaniem Hagela chrześcijanie znajdują się w tym przypadku wobec ludzi religijnie zubożonych, wobec naturalistów i materialistów, wobec niechrześcijan. Inaczej mówiąc, stawką jest całkowite zlikwidowanie chrześcijaństwa i zastąpienie go racjonalistycznym światopoglądem równającym się zupełnej niewierze²⁰. Stąd właśnie powaga i ostrość zakwestionowań ze strony historycznego myślenia uczyniła Kościół wzięty sam w sobie wielkim problemem. Właśnie ta sytuacja nakazuje obecnie w szczególniejszy sposób stawiać pytanie o istotę, sens i misję Kościoła w centrum chrześcijańskiej i katolickiej uwagi. To też czyni toczącą się dyskusję nad naturą i misją Kościoła tak ważną we współczesnej myśli teologicznej.

2. Postawione na II Soborze Watykańskim pytanie: „Kościśle, co powiadasz o samym sobie”, rodziło się zatem już od dawna²¹. Określenie Kościoła na Vaticanum II bez uwzględnienia tej nowej sytuacji byłoby zatem niewystarczające. Sobór stanął w tym względzie przed podwójnym zadaniem: z jednej strony należało Kościół przedstawić zgodnie z intencjami i wolą Jezusa Chrystusa zawartą w Objawieniu, tzn. w Piś-

¹⁹ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1929, 4: „Der christliche Glaube stehe in der Geschichte, stamme aber nicht aus der Geschichte”.

²⁰ M. Hagel, *Über den gegenwärtigen Stand der Theologie. Eine Vorlesung am Anfang des Studienjahres 1826—1827*, „Katholik”, 24 (1827) 243.

²¹ Pytanie: „Ecclesia: Quid dicis de te ipsa?” po raz pierwszy postawił kard. L. I. Suenens podczas debaty nad schematem Konstytucji dogmatycznej o Kościele w czasie I Sesji Vaticanum II. Por. *Acta synodalia*, vol. I, pars IV, TPV 1971, 222—223.

mie św. i Tradycji, z drugiej zaś strony autentyczną świadomość i rzeczywistość Kościoła o sobie trzeba było niejako usprawiedliwić w historii powszechnej ludzkości, czyli pokazać i uzasadnić jego posłannictwo jako funkcję integracyjną i twórczą dla człowieka. Że nie jest to łatwe zadanie, świadczą o tym różne drogi, jakie starano się i nadal usiłuje się budować, dla osiągnięcia tego celu. Wydaje się, że odpowiednie ustawienie problemu właśnie legitymacji Kościoła, stanowi zasadniczy klucz do należącego postawienia, widzenia i rozwiązania wszystkich pozostałych problemów związanych z Kościołem²².

Nie miejsce i czas po temu, aby szkicować tutaj wszystkie możliwe rozwiązania, jakie skonstruowano w odpowiedzi na tak sformułowane zagadnienie²³. Powinno się jednak jasno widzieć zasadnicze principia, którymi należy kierować się w tym względzie. W szczególności dotyczy to trzech niebezpieczeństw: 1° eklezjologia podejmując próbę określenia natury i misji Kościoła w oparciu o dane Objawienia nie może tego czynić w całkowitej izolacji od rzeczywistości ziemskiej; 2° też eklezjologii nie wolno wszakże czynić w tym przypadku żadnych ustępstw z objawionych danych eklezjalnych na korzyść kategorii historyczno-doczesnych; 3° wreszcie eklezjologia winna unikać triumfalistycznej prezentacji Kościoła nie liczącej się z doświadczeniem skrytości Boga i słabości religijno-moralnej człowieka.

W związku z tym przed teologią fundamentalną stoi po prostu zadanie zintegrowania tych trzech punktów widzenia, a zwłaszcza Kościoła Objawienia i Kościoła historii. Innymi słowy, to co w Kościele jest objawione, transcendentne, boskie i niewyraźne, należy łączyć w jedną całość z tym, co w nim historyczne, immanentne, ludzkie i dostępne doświadczeniu. Jeszcze inaczej mówiąc to, co w Kościele od Boga w Trójcy Jedynej pochodzi i być musi, powinno dojść do głosu paralelnie z tym, co zawdzięcza swe istnienie człowiekowi tworzącemu historię (por. KK 4) i to tak, że ludzka strona względem boskiej spełni funkcję znaku i narzędzia, czyli sakramentu: pokazuje i zarazem realizuje otwarcie Boga względem człowieka i odpowiedź człowieka daną Bogu (por. KK 8). Albo jeszcze inaczej to samo formułując, Kościół ma za zadanie spełniać zarazem przedstawicielstwo Boga względem człowieka i człowieka wobec Boga, czyli być „sakramentem (...) wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1). Vaticanum II podejmując problem Kościoła uczyniło to właśnie na ten sposób, tzn. że prezentacja

²² Por. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalitischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972. — Główne myśli zawarte w niniejszym paragrafie naszego studium, zostały zaczerpnięte właśnie z tego dzieła.

²³ Por. tamże, 17—37.

soborowa Kościoła wychodzi naprzeciw współczesnemu myśleniu i legitymuje go wobec świata, ale bez utraty objawionej tożsamości²⁴.

W Konstytucji dogmatycznej „*Lumen gentium*” Sobór skoncentrował swoją refleksję na rzeczywistości, którą Kościół ma od Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym, a mianowicie o ile jako Ciało Chrystusa i Lud Boży jest wspólnotą zbawienia i jedności. Stąd nauka tego dokumentu nawiązuje głównie do Objawienia, do samoświadomości Kościoła jako nosiciela i przekaznika zbawienia dla świata, jednym słowem do tego, co z woli Bożej stanowi specyficzność jego natury i zadań. Na skutek tego Konstytucja „*Lumen gentium*” zwraca się przede wszystkim do chrześcijan, a więc do tych wszystkich, którzy wyznają i uznają Chrystusa jako swego Boga i Zbawcę²⁵.

Natomiast w Konstytucji pastoralnej „*Gaudium et spes*” Vaticanum II rozpoczyna swoją refleksję nad Kościołem od opisu „sytuacji człowieka w świecie współczesnym” (KDK 4—10) i na skutek tego zwraca się wyraźnie dla wszystkich ludzi, a nie tylko do tych, którzy wierzą w Chrystusa. Stąd Kościół w swym dokumencie „czuje się naprawdę ściśle zjednoczony z rodzajem ludzkim i jego historią” (KDK 1), a Sobór „wyznając najszczytniejsze powołanie człowieka i głosząc, że ma on w sobie zasiane pewne boskie ziarno, ofiaruje rodzajowi ludzkiemu szczerą współpracę Kościoła dla zaprowadzenia odpowiadającego temu powołaniu braterstwa wszystkich” (KD 3). Co więcej, „z religijnej misji [Kościół] wypływa zadanie, światło i siły, które służyc mogą założeniu i utwierdzeniu wspólnoty ludzkiej według prawa Bożego” (KDK 42). I wreszcie „wszelkie dobro, jakie Lud Boży w czasie swego ziemskiego pielgrzymowania może wyświadczyć rodzinie ludzkiej, wypływa z tego, że Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia, ukazującym i zarazem realizującym tajemnicę miłości Boga do człowieka” (KDK 45)²⁶.

Otóż wydaje się, że właśnie ta nauka rzuca pomost pomiędzy Kościołem wziętym w jego chrześcijańskiej specyfice i światem jako „Kościółem” możliwości, czy tzw. „anonimowymi chrześcijanami”. Oba te elementy mieszczą się bowiem na zróżnicowany sposób — raz jako znak, kiedy indziej jako narzędzie — w sakramentalnej rzeczywistości Kościoła.

3. Nie wchodząc w szczegółowy zestaw kwestii, jakimi eklezjologia

²⁴ Por. tamże, 38—47.

²⁵ Zob. A. Kubiś, *Geneza pojęcia Kościół — sakrament w Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, „*Analecta Cracoviensia*”, 10 (1978) 211—272.

²⁶ Zob. przykładowo: K. Rahner, *Réflexions sur la problématique théologique d'une Constitution pastorale*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution „Gaudium et spes”*. *Commentaires du Schéma XIII*, Mame 1967, 13—14. — Z polskich opracowań najobszerniejszą jest praca I. Zabłockiego: *Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej Konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*, (Biblioteka Więzi), Warszawa 1968.

powinna zająć się w obrębie teologii fundamentalnej, należy jednakże zwrócić uwagę, przynajmniej szkicowo, na klasyczne zagadnienie podejmowane przez *demonstratio catholica*, a więc na kwestię identity Kościoła rzymsko-katolickiego z Kościołem Jezusa Chrystusa.

Niewłaściwą z całą pewnością jest tutaj opinia, że uznanie eklezjalnego charakteru Kościołów i społeczności chrześcijańskich odłączonych od tego Kościoła — tak jak ono zostało sformułowane w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej „*Lumen gentium*” (KK 8, 13—17) oraz w Dekrecie o ekumenizmie „*Unitatis reintegratio*” (DE 3, 13—23) — upoważnia do rezygnacji z katolickiego traktatu apologetycznego o Kościele. Dekret o ekumenizmie wyraźnie bowiem stwierdza, że „odłączeni od nas bracia, pojedynczo lub w swoich Kościołach, czy Wspólnotach, nie cieszą się tą jednością, jakiej Jezus Chrystus chciał użyć hojnie tym wszystkim, których odrodził i jako jedno ciało obdarzył nowym życiem, a którą oznajmia Pismo św. i czcigodna Tradycja Kościoła. Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w Katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia. Wierzymy mianowicie, że jednemu Kolegium apostoelskiemu, któremu przewodzi Piotr, powierzył Pan wszystkie dobra Nowego Przymierza celem utworzenia jednego Ciała Chrystusowego na ziemi, z którym powinni zjednoczyć się wszyscy, już w jakiś sposób przynależący do Ludu Bożego” (DE 3). Pozytywne i integralne uznanie i wyznanie prawdy o Kościele jest potrzebne, bo — jak czytamy w Dekrecie o ekumenizmie — „nic nie jest tak obce ekumenizmowi jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens” (DE 11). Kard. K. Wojtyła w swoim dziele na temat Vaticanum II, mając na myśli właśnie ten tekst i fakt, również przypomniany przez tenże Dekret, że „wielu chrześcijan nie zawsze w ten sam sposób pojmuje Ewangelię w dziedzinie moralnej, co katolicy i nie przyjmuje tych samych rozwiązań w trudniejszych zagadnieniach dzisiejszego społeczeństwa” (DE 23), stanowczo „potwierdza potrzebę unikania fałszywego irenizmu — to znaczy unikania pozorów, jakby nic nas już właściwie nie różniło”²⁷. Oczywiście nie oznacza to, że bracia odłączeni, podobnie jak my, nie pragną „mocno trwać przy Chrystusowym słowie jako źródle cnoty chrześcijańskiej i dać posłuch apostoelskiemu nakazowi” (DE 23).

Bardziej dyskusyjną pozostaje kwestia metody, którą należy się posługiwać w katolickim traktacie apologetycznym o Kościele. Wymienia się ich trzy: syntetyczno-historyczną, znamion oraz analityczno-empi-

²⁷ U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II, red. A. Kubiś, Kraków 1972, 280.

ryczną. Każda z nich ma swoje plusey, jak i braki²⁸. Jedno wydaje się obecnie nie ulegać wątpliwości. Metoda analityczno-empiryczna w przeciwieństwie do pozycji, jaką zajmowała przez wiele dziesiątków lat po I Soborze Watykańskim, dzięki sformułowaniom Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej „*Dei Filius*”²⁹, poczęła nieco tracić na znaczeniu. Ma to swoje źródło w mentalności współczesnego człowieka, który jest bardziej krytyczny w ocenie historycznych form realizacji Kościoła Jezusa Chrystusa na ziemi³⁰. Za preferencją metody syntetyczno-historycznej przemawiają obecnie względy o bardzo ważnej doniosłości doktrynalnej. W związku bowiem z rozwojem cywilizacji technicznej ma miejsce na szeroką skalę zanik zmysłu historycznego u ludzi, co w konsekwencji może powodować niebezpieczeństwo zagubienia tożsamości katolickiej przy kontynuacji rozwoju w Kościele. Metoda znamion pozwala na pogłębioną analizę i prezentację wielowarstwowej rzeczywistości Kościoła³¹.

Traktat eklezjologiczny w ramach teologii fundamentalnej powinien być ujęty nie tylko apologetycznie, lecz także dogmatycznie, a zatem przekazywać Kościół zarówno sam w sobie, jak i w jego relacjach do człowieka i świata.

* * *

W ostatnim słowie pragnę jedynie stwierdzić, że byłem świadom różnych możliwości podejścia do tematu „Chrystologia i eklezjologia w wykładzie teologii fundamentalnej” na kanwie dokumentów Stolicy Apostolskiej, jakie w ostatnim 19-leciu opublikowała Kongregacja nauczania katolickiego, dotyczących formacji teologicznej przyszłych kapłanów. To, co zostało zauważone i napisane jest chyba tylko ukazaniem newralgicznych punktów dyskursu apologetycznego w najważniejszych kwestiach stawianych dzisiejszej chrystologii i eklezjologii. Stąd artykuł nie podejmuje prezentacji szczegółowych zagadnień i ich rozwiązań. Ogranicza się jedynie do selektywnego zarysowania nowych wymagań, jakie pod adresem chrystologii i eklezjologii apologetycznej stawiają obecne warunki życia ludzkiego we współczesnym świecie.

²⁸ Por. S. Nagy, *Katolicki traktat apologetyczny o Kościele*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań—Warszawa—Lublin 1964, 331—350.

²⁹ DS 3013: „Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile”. — Por. A. Kubiś, „Znak dla narodów” (Iz 11, 12) w interpretacji I i II Soboru Watykańskiego, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 35 (1982) 194—196.

³⁰ Por. R. Latourelle, *Le Christ et l'Eglise, signes du salut*, Tournai—Montréal 1971, 237—253.

³¹ Dał tego doskonały przykład Y. Congar. Por. *Die Weseneigenschaften der Kirche*, w: *Mysterium salutis*, Bd N/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Benziger Verlag (G. d. w.), 357/502.

DIE LEHRE VON CHRISTUS UND DER KIRCHE IM VORTRAG DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Zusammenfassung

Nach dem II. Vatikanischen Konzil veröffentlichte die Studienkongregation (Congregatio pro institutione catholica), mehrere Dokumente über die geistige und sittliche Bildung der Priester. Der Verfasser versucht im ersten Teil seiner Untersuchung festzustellen, inwiefern diese Texte, darunter besonders das Dokument vom Jahre 1976., welches das Problem der theologischen Bildung der zukünftigen Priester unmittelbar behandelt, den Lehrbeauftragten der Fundamentaltheologie behilflich sein können, sowohl vom methodologischen als auch vom meritorischen Gesichtspunkt im Bereich der Christologie und Ekklesiologie.

Inbezug auf den Vortrag der Christologie, die traditionsgemäß „demonstratio christiana“ genannt wurde, betont der Verfasser, dass darin alle positive Errungenschaften der biblischen und auch der dogmatischen Theologie berücksichtigt werden sollen. Einen neuralgischen Punkt dieses Vortrages muss der richtige und überzeugende Nachweis bilden, dass die radikale These R. Bultmanns, der Christus des Evangeliums stehe im gänzlichen Widerspruch mit dem Jesus der Historie, falsch ist. Um diesen Beweis zu erbringen, muss man vorerst vom Evangelium zum geschichtlichen Jesus übergehen, indem man die ältesten glaubwürdigen Inhalte der Tradition festlegt. Damit darf man sich aber nicht begnügen. Das erbrachte sichere geschichtliche Material muss in seinem theologischen und existenzialen Inhalt gedeutet werden und so das wahre, göttliche und menschliche Antlitz Jesu Christi gezeigt werden.

Dagegen, was die Frage der sogenannten „demonstratio catholica“ anbelangt, die das Thema Ekklesiologie behandelt, ist nach Meinung des Verfassers das Problem der Kirche nicht mehr nur Streitgegenstand der geteilten Christen, sondern wurde sowohl für sie, als auch für Nichtchristen, ein grosses Problem in Folge der Verbreitung der Kategorie des geschichtlichen Denkens, das grundsätzlich religiöse Probleme relativiert. Trotz dessen muss der Vortrag der Ekklesiologie dem Offenbarungsglauben treu bleiben und sowohl die volle Wirklichkeit der Kirche als auch ihren Sinn und ihre Bedeutung für den Menschen von heute hervorheben.