

HENRYK SEWERYNIAK

HERMENEUTYKA I TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Omówienie części hermeneutycznej książki: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980, ss. 443.

Teologia fundamentalna, z istoty swej będąca teologią pogranicza i wsłuchania w prądy kulturowe epoki, doznała w okresie powojennym ogromnych przemian. W pierwszej fazie przybrały one charakter reakcji na panujący dotychczas model apologetyki klasycznej. Krytyka dotyczyła zwłaszcza jej charakteru polemicznego, metafizycznej koncepcji objawienia, redukcyjnego ujmowania obrazu Chrystusa i Ewangelii, wreszcie traktowania kategorii wiarygodności niemal wyłącznie od strony obiektywnej. W dobie soborowej rozwinęła się apologetyka „nowego stylu”, którą charakteryzuje poszerzenie pola zainteresowań. Objawienie rozumie ona jako słowo i wydarzenia, tajemnicę i spotkanie. Bada funkcję znakową wydarzenia Chrystusa i Kościoła. Pyta o sens posłannictwa chrześcijańskiego i możliwości wiary dzisiaj. Szuka podstaw metodologicznych dla całej teologii. Rozwija wreszcie dialog ze wszystkimi dziedzinami kultury, cywilizacji i religii. W celu podkreślenia podstawowej, integrującej, krytycznej i dialogicznej funkcji tej dyscypliny w ramach nauk teologicznych, przyznaje się jej coraz powszechniej miano teologii fundamentalnej.

Wkrótce okazało się jednak, że ów duch ekspansji teologii fundamentalnej zrodził w dobie posoborowej zagrożenie utraty przez nią własnej identyczności. W obliczu niebezpieczeństwa w latach siedemdziesiątych pojawiła się konieczność poszukiwań „centrum jedności” traktatu fundamentalnego. Zadanie przedstawienia „status questionis” tego najnowszego etapu rozwoju teologii fundamentalnej postawiło sobie 10 autorów (m.in. J. Alfaro, H. Fries, K. Rahner, X. Telliette) dzieła *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*. Jeden z redaktorów książki R. Latourelle widzi owo centrum jedności, strukturę bazową w „wiarygodności — objawienia — Bo-

ga — w Jezusie Chrystusie” (s. 79). Konkretyzuje się ona w pytaniach przed którymi stoją dzisiaj teologowie fundamentaliści: czy centralne stwierdzenie o Bogu obecnym i objawionym w Chrystusie ma sens? Czy jest możliwy przystęp do rzeczywistości historycznej Jezusa? Na ile jego osoba i posłannictwo odpowiadają na realne poszukiwania sensu życia? (s. 81).

Pytania te mają wyraźnie charakter hermeneutyczny. Z tej racji książka zaraz po części metodologicznej, zawiera część hermeneutyczną, która zostanie omówiona w niniejszej „nocie. Należy przeczuwać, że przy takim ustawieniu struktury bazowej teologii fundamentów chrześcijaństwa problem hermeneutyczny będzie dotyczył relacji historii i kerygmy, szczególnie wydarzenia Jezusa Chrystusa do redakcji i interpretacji tekstu nowotestamentalnego, a dalej sposobów i możliwości jego interpretacji dla współczesnych. W rzeczy samej, w omawianej grupie tematycznej noszącej tytuł *Questioni di ermeneutica* (s. 95—170) znajdujemy 3 rozprawy, poświęcone tym zagadnieniom.

Otwiera ją studium R. Marlé, przewodniczącego Wyższego Instytutu Katechezy Pastoralnej (ISPC) w Paryżu. Stanowi ono rodzaj wprowadzenia filozoficznego do zagadnienia hermeneutyki tekstu, zwłaszcza biblijnego. Składa się z trzech rozdziałów, z których dwa pierwsze podejmują problem genезы hermeneutyki słowa pisanego.

Marlé wychodzi od stwierdzenia, że człowiek stworzył pismo, by uchronić myśl od rozproszenia, słowo od zapomnienia, wydarzenie od utraty aktualności. Jednakże wraz z upływem czasu pojawia się dystans, który powoduje dezaktualizację tekstu. Potrzebna jest interpretacja. Dlatego już Platon usiłował przywrócić sens mitom, a Arystoteles w *Peri Hermeneias* tworzył teorię interpretacji. Hermeneutyka jest zatem nieodzownie związana z wymiarem historycznym bytu ludzkiego. Jej konieczność rodzi się przede wszystkim w obliczu wydarzeń dziejowych, na progu nowych epok. Toteż Jezus wobec zmiany „ekonomii prawa” na „ekonomię ducha” po Zmartwychwstaniu w drodze do Emmaus interpretuje zagubiony sens Starego Testamentu (Łk 24, 27). Na tej samej zasadzie, by użyć porównania P. Ricoeura, wyrósł „szczep hermeneutyczny” w momencie rozłamu Kościoła u schyłku Średniowiecza, a potem w czasach nowożytnych, gdy pojawił się rozdźwięk między dotychczasowym religijnym poglądem na świat a naukami szczegółowymi. Podobnie miała się rzecz w wieku XIX, w dobie uświadomienia wymiarów historycznych bytu ludzkiego. Teologowie katoliccy odczuwają wówczas rodzaj wyzwania: jaką postawę zająć wobec historycznych uwarunkowań „niezmiennego” dogmatu. Stan ten oddawał dobrze tytuł eseju M. Blondela: *Historia i dogmat. Filozoficzne luki egzegezy współczesnej*.

W teologii protestanckiej Marlé rozróżnia dwa nurty hermeneuty-

czne. Przedstawiciele pierwszego np. K. Barth, M. Köhler przyjmowali, że pozytywne badania Jezusa historycznego przez współczesnych autorów zakrywają Jezusa żyjącego. Drugi, zwłaszcza R. Bultmann utrzymywali, że jest definitywnie martwe to, co ożywiało wierzących; wytworzył się dystans między mityczną wizją świata Biblii i posłannictwa kościelnego a obrazem współczesnym.

Podziały te wskazują, jak słusznie zauważył autor, że na terenie słowa biblijnego problem hermeneutyczny wyrasta najczęściej z różnic w poglądach na przyjęcie takiej zasady interpretacji, by słowo to ożywiało wiarę. W kościołach protestanckich tę zasadę stanowią fundamentalne wyrażenia: „sola Scriptura” i „Scriptura sui ipsius interpres”. „Kanon interpretacji zawiera się zatem w kanonie” (s. 101), a jest nim doktryna o usprawiedliwieniu, wypracowana przez Pawła — doktryna, która zdeterminowała jego interpretację Pisma (E. Käsemann). Pozycję Kościoła katolickiego, który nie akceptuje wyłączności „sola Scriptura” wyznaczają zasady autorytetu tradycji i magisterium oraz analogii wiary. Marlé akcentuje wartość tych zasad w obliczu współczesnego pluralizmu kulturowego i teologicznego. Podkreśla zarazem konieczność takiej ich interpretacji, by nie stanowiły zagrożenia dla nadrzędnej roli słowa Bożego. „Analogia wiary” winna oznaczać, że każde świadectwo posiada swoją wartość, o ile wsluchuje się w inne świadectwa. W konsekwencji postęp w egzegezie biblijnej musi znajdować swoje odbicie w rozwoju interpretacji dogmatu (W. Kasper). Autor proponuje też rozumienie zasady autorytetu w aspekcie „współbrzmienia różnorodnych autorytetów”. Ten punkt widzenia ma oparcie w samej istocie wiary, którą stanowi autorytet Chrystusa, odwołującego się do posłania, osądu i władzy Ojca (M. de Certeau).

W punkcie trzecim *Hermeneutyka w służbie słowa i wyznania wiary* Marlé pyta o funkcję hermeneutyki dzisiaj. Akcentuje jej zadanie odkrywania twórczej roli słowa. Już R. Bultmann, a potem G. Ebeling wskazywali, że w przeciwieństwie do statycznego pojęcia słowa w hellenizmie, Biblia przekazuje „słowo-wydarzenie”, które wzywa, potwierdza i zaprasza. Wydobycie takiego słowa, które nie jest reklamą, eksponatem muzealnym, kodem technicznym, ale służy prawdzie człowieka, stanowi podstawowe zadanie hermeneutyki. Z tej racji tak duże jest jej zainteresowanie teologią i językiem religijnym, obciążonym bogactwem znaczeń i sensu.

Teologia w aspekcie hermeneutycznym ma coraz doskonalej mówić o Bogu, w sposób możliwie wierny urzeczywistniając twórczą moc słowa, prowadzącego ku wspólnocie wiary. Perspektywa hermeneutyczna jest więc zarazem perspektywą wspólnototwórczą. Marlé ilustruje tę tezę dosyć niejasnym cytatem z P. Ricoeura (s. 113). Cho-

dzi zaś o to, że autor „*Les conflits des interprétations*” stworzył teorię współzależności tekstu i wspólnoty. Interpretacja stanowi jeden z najważniejszych aktów wspólnoty. W pierwszej społeczności wiary słowo Pana było głoszone, przyjmowane, zapisywane i czytane, a więc zarazem interpretowane. Interpretując słowa, które spowodowały jej zaistnienie, wspólnota kształtowała samą siebie. Hermeneutyka, doszukując się sensu tamtych tekstów, wprowadza współczesnych w hermeneutyczny krąg „słowo — interpretacja — wspólnota”. Sens, prawda przedzierająca się przez historię staje się możliwością „*itinerario in commune*”.

Ostatnie zdanie, wyrażone w duchu P. Ricoeura i H.-G. Gadamera, wzbudza jednocześnie pewną wątpliwość w stosunku do erudycyjnego szkicu R. Marlé. Wydaje się, że autor nie dość wyraźnie wydobyl różnicę między słowem mówionym a pisany (por. s. 96). Wspomniani hermeneutyki uzasadnili, że pismo utrwala nie zdarzeniowy charakter wypowiedzi, ale jej sens, który jest pośrednikiem w procesie: wydarzenie — słowo — rozumienie. To właśnie sens umożliwia i domaga się interpretacji.

Brak ten uzupełnia w jakiejś mierze studium jezuita belgijskiego L. de la Potterie *Storia e verita* (s. 115—119). Jest ono refleksją nad paradoksem chrześcijańskiego związku prawdy i historii: ustanowienia sensu bytu ludzkiego w jednym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Autor analizuje różnorodne filozoficzne i teologiczne modele relacji prawdy i historii, zamykając całość rozdziałem poświęconym interpretacji biblijnej koncepcji prawdy.

Model pierwszy, określony mianem „prawdy oddzielonej od historii” zaczerpnięty jest z tradycji platońskiej. Niezmienna, wieczna prawda stoi w opozycji do działania się, stawania. Grzegorz z Nyssy, Maksym Wyznawca, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, pozostający w tym nurcie, utożsamiają prawdę z Chrystusem, ale wskazują raczej na Chrystusa niebieskiego, odwieczny Logos, a nie ziemskie wydarzenie zbawcze. W modelu tym mieszczą się też: racjonalizm i XIX-wieczny ekstreminsecyzm teologiczny. Dla Karetzjusza, Leibniza, Lessinga tylko prawda czysto racjonalna jest konieczna i stoi ponad niepewnością doświadczenia i historii. W teologii racjonalistycznej mówi się nie tyle o prawdzie Logosu, ale jeszcze bardziej abstrakcyjnie o prawdzie uniwersalnej, którą poznajemy dzięki Jezusowi. Ekstreminsecyzm natomiast nie posługuje się już, jak Ojcowie, terminem „prawda” w liczbie pojedynczej (definitywne objawienie wypełnione w Chrystusie). Mówi o prawdach wiary, nie wiążąc ich z konkretnymi wydarzeniami historii zbawienia, ale z „*veritas divinitus revelata*”.

Historycyzm i heglizm wypełniają model drugi, nazwany przez autora modelem „prawdy zanurzonej w historię”. Prekursorem tego

widzenia relacji historii i prawdy był już G. B. Vico (+1744), który zastąpił klasyczne „ens et verum convertuntur” przez „verum et factum convertuntur”. Pogląd ten odżył w XIX-wiecznym historycyzmie, dla którego prawdziwe są tylko fakty historyczne i to nie jakiegokolwiek, ale te, które dadzą się skontrolować i udokumentować. Pozostająca w tym nurcie teologiczna „szkoła liberalna” stworzyła cały szereg tzw. historyczno-krytycznych życiorysów Jezusa. Również w heglizmie człowiek jest rozważany w jego historyczności. Świat idei nie jest, jak w myśli platońskiej, oddzielony od naszego świata. Prawda jest dynamiką ducha, uświadamianiem Idei, Absolutu. Prawdziwe jest wypełnianie, „fieri” bytu. Historycyzm i heglizm łączy przekonanie, że prawda jest immanentna do historii. Różni to, iż „dla pierwszych historia polega na »prawdzie« faktów przeszłości (...). Dla drugich natomiast, prawda jest zawsze przedmiotem poszukiwań, działania czy realizacji i łączy się wyłącznie z przyszłością” (s. 121).

Egzystencjalizm stworzył model „prawdy immanentnej do człowieka”. Już nie Bóg, nie historia są miejscem prawdy, ale człowiek. I tak np. odkrywany dzisiaj na nowo Max Stirner, jeden z pierwszych przedstawicieli egzystencjalizmu ateistycznego, uważał, że prawdziwe jest to, co mi podlega, fałszywe zaś to, czemu ja podlegam. Człowiek istnieje w wymiarze historycznym, ale historia jest wchłonięta w służbę „mojej prawdy”. S. Kirkegaard twórca egzystencjalizmu chrześcijańskiego, rozważa obiektywną i subiektywną drogę przystępu do prawdy. Tylko ta druga jest drogą moralności i religii, gdzie osiągamy prawdę wyłącznie przez zbliżenie się do niej i życie nią. Stąd aforyzm Kirkegaarda: „Prawda jest subiektywnością. Subiektywność jest prawdą”.

Siłą rzeczy de la Potterie ustosunkował się tylko do niektórych koncepcji relacji prawdy i historii. Wydaje się jednak, że graniczy z zarzutem niekompletności pola badawczego pominięciem przezeń koncepcji prawdy filozofii klasycznej „adaequatio rei ad mentem” czy współczesnej, wyrosłej z nurtu filozofii hermeneutycznej, koncepcji „prawdy — odsłonięcia”.

W rozdziale ostatnim jezuita belgijski demonstruje własną interpretację prawdy biblijnej w nadziei, że zawiera ona wszystkie rozważane modele i uzupełnia ich niedobory. Definiuje ją jako „objawienie zbawczego czynu Boga, które znalazło swoje definitywne wypełnienie w Jezusie Chrystusie, ale sukcesywnie pogłębia się w sercach wierzących za pośrednictwem działania Ducha Świętego, przez wprowadzanie ich coraz bardziej w życie Syna Bożego” (s 131).

Jaką formę przybiera w tym ujęciu relacja prawdy i historii? „Prawda-objawienie” zakorzeniona jest w historii. Nie jest jednak wyłącznie serią wydarzeń historycznych ani „więźniem horyzontalizmu” (s.

132). Pośród wydarzeń historycznych ujawnia się misterium zbawienia, sens i prawda ostateczna dziejów, otwartych na transcendencję. Autor podkreśla, że w Biblii prawda nie utożsamia się z Bogiem. W planie zbawczym Boga istnieje misterium prawdy, stopniowo objawiane. Z tej racji teksty biblijne i liturgiczne mówią o nim jako „Ojcu prawdy” i „Bogu prawdy”. Różnica z platonizmem jest wyraźna: prawda nie stoi w opozycji do historii; wyrażenie „prawda, jaka jest w Jezusie Chrystusie” (Ef 4, 21) nie oznacza odwiecznego Logosu, ale Logos wcielony, który staje się dla nas drogą ku Ojcu (J 14, 6).

Z drugiej strony prawda w Biblii posiada wymiar eschatologiczny: jest rozpięta między „już” a „jeszcze nie”. Chrześcijanin wszedł na jej drogę, a do ostatecznego wypełnienia prowadzi go Duch Parakletos (J 16, 13). Koncepcja hegliańska posiada coś z eschatologicznego wymiaru prawdy. Jednakże, co kilkakrotnie podkreśla de la Potterie, Hegla „koncepcja prawdy zaciemnia obiektywność historyczną i jedyność wydarzenia Chrystusa, a więc także wartość znaku i objawienia, którą miały fakty w życiu Jezusa, nie respektuje należycie misterium i transcendencji Jezusa, w którym zdefiniowała się Prawda: w samoobjawieniu Jezusa prawda jest już obecna w świecie, bez konieczności oczekiwania kresu historii” (s. 136).

Wreszcie prawda w sensie chrześcijańskim posiada wymiar subiektywny. Zwłaszcza w pismach Janowych wyakcentowany jest „czyn prawdy”, czyli interioryzacja prawdy Jezusa. Do momentów najbardziej dramatycznych egzystencji ludzkiej należy odrzucenie przykazań mimo poznania Boga (J 8, 44). Wymiar ten przywołuje na myśl model wydobyty z pism S. Kirkegaarda. Jednakże filozof z Kopenhagi nie dość wyraził obiektywność prawdy. Autor słusznie zauważa, że w starożytności chrześcijańskiej „nie mówi się o samej interioryzacji (która byłaby już prawdą), ale o interioryzacji prawdy już istniejącej, tj. o ruchu „ab extra ad intra”, a więc także na mocy tego przyjęcia, o aktywnej obecności w nas prawdy Jezusa; jednakże prawda ta pozostaje oddzielona od nas”. (s. 138).

Wszystkie omówione dotychczas zagadnienia: dostrzeżenie roli słowa i jego interpretacji jako najgłębszego wyrazu osoby, odkrycie historycznych uwarunkowań prawdy o bycie ludzkim leżały u podstaw rozwoju badań hermeneutycznych nad osobą Jezusa Chrystusa i kerygmą chrześcijańską. Kryzysem, w obliczu którego znalazł się po blisko czterdziestu latach tychże badań, tradycyjny traktat apologetyczny *De Christo Legato Divino* zajął się w rozprawie *Il problema cristologico e l'ermeneutica* (s. 141—170) P. Grech, aktualny rektor Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”.

W punkcie wyjścia autor zbiera tradycyjne tezy wspomnianego traktatu: 1) Źródłem poznania osoby Chrystusa są pisma Nowego Testa-

mentu, a zwłaszcza 4 historyczne, autentyczne i integralne Ewangelie. 2) Na ich podstawie można zrekonstruować postać, słowo i czyn założyciela chrześcijaństwa. 3) Jezus posiadał świadomość synostwa Bożego i posłannictwa mesjańskiego. 4) Cuda, a zwłaszcza zmartwychwstanie są źródłem „credibilitas” posłannictwa Chrystusa.

Tezy te zostały całkowicie podważone przez cały szereg współczesnych interpretacji. Grech demonstruje ten proces, odwołując się zwłaszcza do myśli hermeneutycznej 2 szkół: historii religii i historii form. Nie do zakwestionowania są już dzisiaj liczne pozytywne rezultaty tych badań, jednakże ich radykalne założenia, zwłaszcza postawa R. Bultmanna wywołały wiele nowych, krytycznych reinterpretacji chryologicznych. P. Grech analizuje ostatnie wyniki tych badań wg 4 tez traktatu apologetycznego:

1. Dyskusja nad historycznością Ewangelii dowiodła istnienia związku kerygmy popaschalnej z czynem i słowem Jezusa oraz środowiskiem jego uczniów. Już badania, prowadzone w latach pięćdziesiątych, wykazały obecność autentycznych parabol Jezusa w nauczaniu apostoelskim (J. J e r e m i a s). Podkreśla się też wartość Jezusowych żądań wiary w jego posłannictwo. Ta właśnie wiara była głoszona przez uczniów podczas wypraw misyjnych jeszcze za jego ziemskiego życia. Mowy zatem nie są wynalezione, ale tylko aplikowane przez Kościół w świetle wydarzenia paschalnego (H. S c h ü r m a n n). Podobnie ostatnie prace nad przekazem ustnym w szkołach rabinackich wskazują, że Jezus wraz z uczniami tworzył rodzaj szkoły. Chociaż treść profetyczno-eschatologicznego posłannictwa Jezusa różniła się od rabinackiego, to jednak nie wyklucza faktu, że Jezus przyjął ich sposób nauczania, zwłaszcza w parabolach. W podobnej formie jego słowa były przekazywane po Zmartwychwstaniu i to zapewnia ciągłość i substancjalną wierność (H. R i e s e n f e l d, B. G e r h a r d s o n). Jakie jednakże przyjąć kryteria, które pozwoliłyby odróżnić „nucleus” oryginalny nauczania Jezusa? Klasyczne argumenty (starożytności, związku ze środowiskiem semickim, wielości świadectw, niepodobieństwa) pełnią często dobrze rolę „za” i „przeciw”. P. Grech sugeruje, iż przy obecnym stanie, badań na większą uwagę zasługiwałaby analogia między targumizacją tory i targumizacją słów Jezusa, „nowego Mojżesza” (s. 156).

2. Dystynkcja: „Chrystus wiary” i „Jezus historii” postawiła znak zapytania nad sensownością i możliwością dotarcia do historycznej osoby założyciela chrześcijaństwa. P. Grech przypomina pierwszą krytykę tego punktu widzenia, która wyszła w 1954 r. ze środowiska uczniów R. Bultmanna. W połowie lat sześćdziesiątych jej autor, E. K ä s e m a n n pogłębił swoje stanowisko, stawiając pytanie o genezę Ewangelii. Dlaczego pierwsza gmina chrześcijańska nie rozwijała ke-

rygmy wyłącznie w literackiej formie listu? Käsemann utrzymuje, że wraz ze wzrostem entuzjazmu i liczbą charyzmatyków w Kościele pojawiła się konieczność wprowadzenia kryterium „rozróżnienia duchów”. Ewangelie pozwoliły zachować równowagę elementu historycznego w ramach kerygmy. Jest to zgodne z ogólnie przyjętym dzisiaj poglądem, iż deprecjonowanie „Jezusa historii” jest pozbawieniem posłannictwa ewangelicznego jego zasadniczej treści, mianowicie wcielenia (J. Jeremias). Rozprawa odnotowuje też reakcję na niemiecką teologię historii ze strony przedstawicieli tzw. nowej hermeneutyki (J. Robinson, E. Fuchs, G. Ebeling), którzy bazują na pojęciu „wydarzenia lingwistycznego”. W świetle współczesnej dyskusji J. Moltmanna, G. Pannenberg’a i R. Ricoeura z ich tezami zbyt optymistycznie brzmi jednak zdanie P. Grecha jakoby wg E. Fuchsa i G. Ebelinga „w Jezusie historycznym dokonywało się nasze spotkanie z Bogiem” (s. 160).

3. Dyskusja nad świadomością mesjańską Jezusa koncentruje się ciągle nad tytułami chrystologicznymi. Uważa się, iż nawet jeśli żaden z tytułów określających mesjasza w tradycji żydowskiej nie został przyjęty przez Jezusa, to fakt ten poświadcza, iż miał on świadomość całkowitej odrębności swojej misji, a jej istota objawiała się w momencie zmartwychwstania (G. Bornkamm). Zdaniem innych i samego autora studium, krytyka tytułów mesjańskich Jezusa jest zbyt radykalna i nie dostarcza motywów jego skazania. Dlatego na podstawie słów i czynów Jezusa można mówić o chrystologii „implicite” w stosunku do chrystologii „explicite” kościoła popaschalnego (s. 162).

4. Ogólnie panuje przekonanie, że opowiadania ewangeliczne o cudach są opowiadaniem teologizującymi. Dla autorów biblijnych nie jest ważne „jak”, ale „dlaczego”. Posłannictwo o Królestwie Bożym i cudach, zawarte w Ewangeliach, interpretują się nawzajem tak, że nie można zrozumieć jednego bez drugiego.

W sumie wyniki tych badań prowadzą nie tyle do odrzucenia, co do przeformułowania klasycznych tez traktatu. Ich uzasadnienie było dokonywane, by posłużyć się terminem hermeneutyki „metodycznej”. Na „drodze krótkiej” tzn. zbyt szybko następowało przejście od Jezusa ziemskiego do sformułowań chalcedońskich. „Droga długa” teologii fundamentalnej polegałaby na włączeniu do argumentacji przybliżeń egzegetycznych, historycznych i lingwistycznych.

Ważne jest również przesunięcie akcentów merytorycznych. P. Grech stawia ciekawą tezę, iż w traktacie *De Christo Legato* nie trzeba za wszelką cenę szukać ciągłości chrystologii przed- i popaschalnej. Należy raczej mówić o kontynuacji eschatologii: definitywnego aktu zbawczego Boga, „przepowiedanego i promulgowanego w jego dziele

i osobie, gdy zostaje ustanowiony Chrystusem i Panem" (s. 166). Tzw. chrystologia Jezusa, czyli okazywanie przezń mocy Bożej (exousia), żądanie wiary, podejmowanie akcji mesjańskich (wejście do Jerozolimy, mowy nawiązujące do prorocत्व mesjańskich) była podporządkowana głoszeniu Królestwa Bożego i ostatecznie „czynowi hermeneutycznemu Boga”. Owym czynem jest Zmartwychwstanie. Teologia nowotestamentalna, zwłaszcza Łukaszowa, rozważa je jako początek dni ostatecznych, promulgację Królestwa Bożego, a jednocześnie uznanie miejsca Jezusa w zbawczym dziele Boga (początek chrystologii explicite). Co wcale nie przekreśla faktu, że Jezus w swoim ziemskim życiu był tym, za kogo uważała go gmina w świetle zmartwychwstania. Stanowi wszelako postulat dla teologii fundamentalnej — postulat różnicowania porządku gnozeologicznego i ontologicznego. „Problem ciągłości Jezusa historycznego z Chrystusem wiary nie powinien być zatem stawiany w terminach: kim był Jezus przed Paschą i kim stał się po, ale co o nim wiedzieli jego współcześni (a konsekwentnie my przez lekturę czysto historyczną Ewangelii) i co sądzili o nim po Zmartwychwstaniu” (s. 167—168).

Reasumując, należy stwierdzić, że teologia fundamentalna poszukująca własnej idyntywności, odkrywa ją m.in. w swoim wymiarze hermeneutycznym. Można nawet założyć, iż jest on charakterystyczny dla tej dyscypliny w momencie, gdy wyszła ona z pozycji obronnych i redukcyjnych w kierunku poszukiwania sensu istoty chrześcijaństwa dla współczesnych. Jednakże niechęć jaką po okresie dużego zainteresowania, żywi się dzisiaj wobec hermeneutyki, może dotyczyć w równej mierze perspektywy hermeneutycznej teologii fundamentalnej. Przyczyn tego stanu rzeczy trzeba szukać po stronie nieokreśloności przedmiotu hermeneutyki, czego wyrazem jest jej rozczłonkowanie na hermeneutykę ontologiczną i epistemologiczną, hermeneutykę „podejrzenia” i „odzyskania sensu”, ogólną i regionalną, hermeneutykę prawdy i hermeneutykę metody. Teolog musi zdawać sobie sprawę, w jakiej perspektywie hermeneutycznej pracuje i konsekwentnie, jakie przyjmuje kategorie tekstu, sensu i rozumienia. Wydaje się zaś, że tej świadomości autorzy omawianego dzieła w pełni nie wyrazili. Godny jest też uwagi fakt, iż osiągnięcia hermeneutyki filozoficznej okresu powojennego, dotyczące zwłaszcza ontologicznego ujmowania rozumienia, procesu „wydarzenie — sens — słowo” i relacji wyjaśniania do rozumienia nie znalazły odzwierciedlenia w omawianych rozprawach. Być może należy to również do „status questionis” teologii fundamentalnej końca lat siedemdziesiątych.