

KS. JERZY CUDA

## W STRONĘ SPOŁECZNO-DYNAMICZNEJ KONCEPCJI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO OBJAWIENIA

PRZED SOBOREM WATYKAŃSKIM II

Historia nie jest prostolinijnym postępem<sup>1</sup>. Definiująca historię ludzka wolność ustawia przeróżne historyczne dynamizmy w dialektycznej równoczesności. Światu historii towarzyszy więc także ustawicznie niewymierna ilość alternatyw. Alternatywy te kryją zarówno możliwości postępowej konstrukcji, jak i postępowej destrukcji tego świata. Świat historii, nacechowany alternatywą „być — nie być”, jest więc otwarty wolnością organizującego ten świat człowieka.

Organizującemu „swój świat” człowiekowi towarzyszą przeróżne dialogi: jednostki z jednostką, jednostki ze społecznością, społeczność ze społecznością itd. Te dialogi, niezbędne w konstruktywnej organizacji „świata ludzkiego”, mają charakter jednorazowych, niepowtarzalnych, osobowych, celowych kontaktów, w których człowiek człowiekowi objawia jakąś określoną informację.

Istnieją jednak ludzie, którzy to międzyludzkie „objawianie” uważają za niewystarczające dla celowej konstrukcji świata. Złożona aporyczność, jaka cechuje aktualny stan tej konstrukcji, utwierdza ich w przekonaniu, że ludzie „nic uczynić nie mogą” bez komunikatywnej jedności życia w podmiocie Bosko-ludzkiej społeczności<sup>2</sup>. Ten społeczny podmiot (*Ecclesia*), odkrywalny w ludzkiej historii od dwudziestu wieków łączy wiara w faktyczność jednorazowych, bezpośrednich, osobowych, celowych „kontaktów” Boga z organizującym (stwarzającym) „swój świat” człowiekiem (człowiekiem — jednostką i człowiekiem — społecznością). Dzięki tym objawiającym kontaktom, które można lokalizować w czasie i przestrzeni, człowiek dysponuje takimi informacjami antropologicznymi, które przekraczają ludzkie możliwości poznawcze.

Żyjąc tajemnicą swego dialogu z Bogiem, społeczny podmiot Kościoła, od samego początku koncentrował się na swojej objawionej tożsamości. W kontekście polemik i kontrowersji wytyczał stopniowo jej teoretyczno—praktyczne granice wykluczając (*anathema sit*) ze swej podmiotowości tych, którzy te gra-

<sup>1</sup>Objawienie chrześcijańskie, w odróżnieniu od analizowanego przez teodyceę tzw. „objawienia kosmicznego”, nazywa się także „objawieniem historycznym”. Świat „historii” jest czymś więcej niż świat „natury”. Uogólniając problem można by powiedzieć, że analiza rzeczywistości świata w aspekcie „natury” akcentuje jego rzeczowość (przedmiotowość). W tym aspekcie świat jest skomplikowanym „kosmosem”, którym rządzą określone prawa materii. Natomiast analiza świata w aspekcie „historii” akcentuje jego duchowość (podmiotowość). W tym aspekcie mówi się o radykalnym antropocentryzmie świata. O ile światem „natury” rządzi zdeterminowana relacja „ewolucja — cel”, to świat historii ustawia się w horyzoncie przyszłości. Ta przyszłość nie jest tak obecna w teraźniejszości, jak obecny jest cel w procesie ewolucji, która z konieczności do tego celu zmierza.

<sup>2</sup>J 15,5.

nice lekceważyli. Przez długie wieki ludzie, żyjący poza formalnymi granicami społecznego podmiotu Kościoła, polemizowali z nim w imię pytania „Co Bóg objawił?”. Echa tych polemik odnajdujemy w nauce poszczególnych Soborów Powszechnych, poczynawszy od Soboru w Nicei (325), a skończywszy na Soborze Watykańskim I (1870). W nauce Soboru Watykańskiego I, po raz pierwszy w historii Kościoła, odbiło się wyraźnym echem nowe pytanie, postawione przez ludzi żyjących poza jego formalnymi granicami: „Czy Bóg się objawił?”. Było to pytanie o faktyczność i możliwość historycznej przemowy Boga. W tym pytaniu krył się problem istnienia i pojęcia Bożego Objawienia w ogóle.

Dla społecznego podmiotu Kościoła pytanie „Czy Bóg się objawił?” było właściwie równoznaczne z pytaniem „Czy istniejesz?”. Jak w życiu człowieka faktyczność istnienia wyprzedza proces celowej refleksji nad tym istnieniem, tak, analogicznie, Kościół działając w oczywistości swego istnienia, został w pewnym momencie swej wielowiekowej historii sprowokowany do integralnego, fundamentalnego spojrzenia na to istnienie. To refleksyjne spojrzenie stało się właściwie synonimem refleksji nad genezą, istnieniem i istotą Bożego Objawienia. Centralnym pojęciem teologicznej refleksji, polemizującej z „oświeconymi” ludźmi czasów nowożytnych, stało się więc pojęcie „Objawienia” (*revelatio*)<sup>3</sup>.

W kontekście tych samych polemik również oficjalna nauka Kościoła zajęła się po raz pierwszy samym pojęciem Chrześcijańskiego Objawienia. To specyficzne *novum* w wielowiekowym procesie kształtowania się doktryny Kościoła można wyczytać z dokumentów Soboru Watykańskiego I<sup>4</sup>.

Poczynawszy od Soboru w Nicei (325), przedmiotem obrad wszystkich następnych Soborów Powszechnych były różne treści (Co Bóg objawił?) związane z tajemnicą historycznych Bosko-ludzkich kontaktów. Samym faktem (że Bóg się objawił) „objawienia historycznego”, jak powiedzieliśmy, zajął się po raz pierwszy Sobór Watykański I. To co Sobór Laterański IV (1215) nazwał *doctrina salutaris* i *via vitae*,<sup>5</sup> to co Sobór Trydencki (1546) zawarł w słowach: „Ewangelia — źródło wszystkich zbawczych prawd i zasad postępowania”<sup>6</sup>, to Sobór Watykański I zastąpił określeniem *supernaturalis revelatio*<sup>7</sup>.

Tego rodzaju określenie nie było dziełem przypadku. Nauka Soboru Watykańskiego I, tak jak zresztą nauka wszystkich pozostałych Soborów Powszechnych, stanowiła swego rodzaju reakcję Kościoła na prowokujące nieraz wezwania teorii i praktyki aktualnego kontekstu społecznego. Charakteryzująca ten kontekst pewna skrajność stanowisk refleksji filozoficzno-teologicznej (racjonalizm — naturalizm — fideizm — tradycjonalizm) zawierała możliwość niebezpiecznej deformacji chrześcijańskiego światopoglądu.

Na postulat wystarczalności „religii naturalnej” Sobór odpowiedział położeniem akcentu na konieczności „religii nadprzyrodzonej”. Odtąd określenie *revelatio supernaturalis* stało się jednym z podstawowych kryteriów tożsamości (oryginalności) religii chrześcijańskiej.

<sup>3</sup>Por. K.H. Weger, *Gott hat sich offenbart*, Freiburg i. Br. 1982, 10; P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 53.

<sup>4</sup>H. Bouillard, *Le concept de révélation de Vatican I à Vatican II*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 37.

<sup>5</sup>Denz. 800, 801.

<sup>6</sup>Denz. 1501.

<sup>7</sup>Denz. 3006. Występujący dotąd w dokumentach kościelnych termin *revelatio* miał inne znaczenia. Np. Sobór Trydencki posługuje się tym terminem na oznaczenie „prywatnego objawienia” (Denz. 1540; 1566).

Układ formalny soborowej nauki o Objawieniu odzwierciedla typowe w owych czasach układy podręcznikowe (fakt objawienia, konieczność, źródła, interpretacja)<sup>8</sup>.

Natomiast wydobycie z nauki Soboru Watykańskiego I samej koncepcji Objawienia nie jest sprawą prostą. W pewnych tekstach rzuca się w oczy specyficzny personalizm ujęcia: Bóg objawia „siebie” i „dekrety swej odwiecznej woli”<sup>9</sup>. W innych tekstach Objawienie utożsamia się z całokształtem treści zawartych w Bożym Słowie, których przekaz Pismem i Tradycją powierzono Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła<sup>10</sup>. Być może słuszność jest po stronie tych opinii, które uważają, że w oficjalnej nauce Kościoła nigdy nie doszło do utożsamienia rzeczywistości objawienia z doktryną<sup>11</sup>. Niemniej w refleksji teologicznej, komentującej naukę Soboru Watykańskiego I, doszło faktycznie do specyficznego utożsamienia soborowych pojęć *revelatio* i *doctrina fidei*<sup>12</sup>.

W podręcznikach teologicznych przełomu wieków XIX i XX „nadprzyrodzone objawienie” utożsamiane było często ze „słownym przekazywaniem prawd Bożych”. Przeciętnemu wierzącemu „Objawienie Boże” kojarzyło się nie raz z pewną ilością religijnych informacji, które „spadły” z nieba na ziemię. Przyjęcie tych informacji za prawdziwe nazywano wiarą. Fakt wierzenia łączył więc zasadniczo z poznawczą aktywnością człowieka. Wiara wzywała rozum do złożenia swego rodzaju ofiary z tej aktywności (*fides=obsequium rationale*).

## SOBÓR WATYKAŃSKI II

Statyczna, przeintelektualizowana koncepcja „Objawienia” okazywała się coraz bardziej rozwiązanym uproszczonym i niewystarczającym. Mnożące się z biegiem czasu krytyczne opinie domagały się pewnej rewizji pojęcia Objawienia. Pojawiały się propozycje bardziej integralnych, historyczno-egzystencjalnych jego ujęć. Inspiracji dla tego rodzaju ewolucji pojęcia chrześcijańskiego objawienia należy przede wszystkim szukać w ogólnym kontekście kulturowym Europy pierwszej połowy XX wieku. Kontekst ten, na terenie myśli filozoficznej, charakteryzuje swoisty antropocentryzm. Do uprzywilejowanych kategorii, którymi człowiek usiłuje zrozumieć „swoje świat” należą kategorie egzystencjalne, personalistyczne, socjalne, historyczne, itd. Te same kategorie dochodzą także do głosu na terenie refleksji teologicznej. Fenomen ten staje się aktualny zarówno w badaniach egzegetyczno-biblijnych i patrystycznych, jak również w ewolucji różnych innych dyscyplin teologicznych. Jak wiadomo, swoistym uwieńczeniem całokształtu tych poszukiwań jest nauka Soboru Watykańskiego II.

Sobór Watykański I, reagując na kontekst kulturowy ówczesnej Europy, zaakcentował przede wszystkim problem konieczności nadprzyrodzonego Objawienia. Otwarte natomiast zostało zagadnienie samej koncepcji tego Objawienia. Brak ten został w pewnym stopniu uzupełniony przez naukę Soboru

<sup>8</sup>Denz. 3004 — 3007.

<sup>9</sup>Denz. 3004.

<sup>10</sup>Denz. 3011

<sup>11</sup>Por. E. Florowski, *Objawienie Boże według konstytucji „Dei verbum”*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, 36.

<sup>12</sup>Denz. 3020.

Watykańskiego II. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (*Dei verbum*) podejmuje się, jak wiemy, próby określenia samego pojęcia Objawienia. Zauważmy od razu, że towarzysząca tej konstytucji teologiczna refleksja<sup>13</sup> nie utożsamia soborowej nauki ze zwolnieniem od obowiązku kontynuowania badań zmierzających do postępowego wyjaśnienia tajemniczej rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia. Sama nauka *Dei verbum*, odpowiadając pewnemu etapowi tej refleksji, wskazuje jej nowe horyzonty badawcze.

Horyzonty te, gdy chodzi o interesujące nas pojęcie Objawienia, odkrywalne są w rozdziale pierwszym konstytucji. W poprzedzającym ten rozdział krótkim *Wstępie* zasygnalizowana została metoda soborowej nauki o Objawieniu oraz określony został adresat tej nauki. Istotną zasadą tej metody jest pozostanie w łączności z nauką poprzednich Soborów. Adresatem zaś soborowej nauki o Chrześcijańskim Objawieniu jest cała ludzkość.

Istotne informacje dotyczące samej koncepcji Objawienia znajdujemy w punktach 2 — 6 pierwszego rozdziału. Formalna łączność treści punktu 2 z treścią konstytucji *Dei Filius*<sup>14</sup> jest łatwo dostrzegalna. Rzucają się jednak w oczy nowe akcenty konkretyzujące i wzbogacające samo pojęcie Objawienia. Posługując się czasownikiem *revelare* konstytucja od razu wyjaśnia jego znaczenie: *notum facere sacramentum voluntatis suae*. Termin „sacramentum” został tutaj użyty w znaczeniu greckiego *mysterion*, którego religijna interpretacja akcentuje konieczność objawienia ważnej dla człowieka prawdy, której poznanie „naturalnym rozumem” jest niemożliwe. Sobór stwierdzając istnienie historycznych, komunikatywnych kontaktów Boga z ludźmi, informuje więc, że racją bytu tych kontaktów jest dostarczenie człowiekowi pewnej, niezbędnej dla życia wiedzy. W objawionych „tajemnicach woli” Boga ludzie mogą znaleźć odpowiedzi na pytania, które bez tych odpowiedzi nie są w stanie uwolnić się od egzystencjalnie destruktywnej aporyczności. Jak wiadomo, do takich aporycznych pytań należy związane z oryginalnością ludzkiego życia pytanie o sens historii świata<sup>15</sup>. Wprawdzie omawiany punkt drugi konstytucji nie mówi wprost (*explicite*) o tym pytaniu, niemniej, *implicite*, nie trudno w samej treści tego punktu dopatrzeć się specyficznej odpowiedzi na pytanie o sens historii, sens życia. Ludzie, „uczestnicy boskiej natury”, mają w Chrystusie, Wcielonym Słowie, dostęp do Ojca w Duchu. Sensem ziemskiego życia (współzycia) wszystkich ludzi jest więc zjednoczenie z Bogiem, który z „natury” jest Tajemniczą Wspólnotą.

Informacja o wchodzeniu do tej Wspólnoty „w Duchu Świętym” utożsamia to „wchodzenie” z historycznym procesem uwarunkowanym także ludzką wolnością (Miłość jest wolną decyzją).

Usiłując bliżej wyjaśnić ten historyczny proces „przyjmowania” ludzi do wspólnoty życia z Bogiem, należałoby naukę *Dei verbum* uzupełnić nauką wszystkich pozostałych dokumentów soborowych, a przede wszystkim nauką konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*. Ukazany w tej konstytucji Kościół jest właśnie tajemnicą tego „jednoczącego obcowania” Boga z ludźmi. Aktualne w tym Kościele „zbawienie”, życiowe Jednanie ludzi z Bogiem, wiąże się

<sup>13</sup>Por. A. Kubiś. *Bibliografia Konstytucji soborowej o Bożym Objawieniu*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, 191-205.

<sup>14</sup>Denz. 3004.

<sup>15</sup>Chodzi o całościowe spojrzenie na historię ludzkiego świata: spojrzenie uwzględniające całość kształt jego przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

nierozdzielnie z historyczną konstrukcją powszechnej, międzyludzkiej więzi. Ludzie aktualizują swój zbawczy, jednoczący dialog z Bogiem nie „pojedynczo”, lecz jako „lud”<sup>16</sup>. Kościół jest więc „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>17</sup>. Praktyczna realizacja tej jedności jest niezwykle złożonym problemem. Jak wynika z doświadczeń historycznej przeszłości i teraźniejszości, proces powszechnego jednania ludzi komplikuje się zarówno w swoim aspekcie materialnym, jak i duchowym. Realizacja tego procesu, tak jak objawiający dialog Boga z ludźmi, postuluje życiową integralność „słów” i „czynów” (*verba et gesta*). Zaakcentowane w punkcie piątym „posłuszeństwo wiary”, stanowiąc element składowy dialogicznej struktury chrześcijańskiego Objawienia, utożsamia się więc z faktycznym zaangażowaniem się „słowami” i „czynami”, w proces historycznego jednania ludzi. Proces ten, w którym szczególną rolę odegrał „naród wybrany”, jest synonimem „drogi”, którą „rodzaj ludzki” zbliża się do „zbawienia naziemskiego”: do ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem w Chrystusie. Konstytucja *Dei verbum* pominęła więc kłopotliwe określenie *salus supernaturalis* i sięgnęła do używanego wcześniej przez Ojców Kościoła i teologów średnio-wieczna określenia *salus superna*. Próbnom rozróżniania między *salus naturalis* (*finis naturalis*) świata i *salus supernaturalis* (*finis supernaturalis*) Kościoła oraz wyjaśniania tych dwóch rzeczywistości modelem „parter — piętro”, Sobór Watykański przeciwstawił model „drogi”. Wspólna droga świata i Kościoła ma prowadzić do wspólnego celu. Samo określenie tego celu (zbawienie „nad” czy „poza” ziemskie) wskazuje przede wszystkim na to, że jego ostateczna finalizacja nie będzie korelatem twórczych możliwości „tego świata”. Co nie oznacza, że związek „tego świata” z jego objawionym celem jest dowolny. Do ściśle określonego celu może prowadzić tylko ściśle określona droga.

Historyczna rzeczywistość ludzkiego świata stała się ściśle określoną drogą w tym momencie, w którym Bóg przez Inkarnację Syna zawarł z tą rzeczywistością „nowe i ostateczne przymierze”. Punkt czwarty „*Dei verbum*” podkreśla, że zesłany przez Syna Duch „objawienie doprowadził do końca”. A więc „Objawienie”, tajemnica darowania się Boga ludziom, osiągnęło swój historyczny szczyt, gdy Duch Chrystusa ożywił nieodwracalnie ludzką wspólnotę jednocząc ją tym samym z Wspólnotą Boskiego Życia. Ta tajemnicza, niezniszczalna „aż do skończenia świata” wspólnota Bosko-ludzkiego życia, Kościół, stanowi jedyną drogę, na której „rodzaj ludzki” może i powinien postępowo budować swoją Jedność aż do dnia „chwalebego ukazania się” Chrystusa.

Historyczna kontynuacja Objawienia, jednoczące „obcowanie” Boga z ludźmi, jest więc pewnym procesem, którego realizacja i finalizacja ma charakter chrystocentryczny.

Tego rodzaju wyeksponowanie dynamicznego aspektu „stawać się” ludzkiej historii przy równoczesnym jej ustawieniu w horyzoncie „Chwały” Chrystusa, należy zaliczyć do nowych akcentów soborowej nauki<sup>18</sup>. Odkrywalne w tej nauce dynamiczne pojęcie chrześcijańskiego Objawienia z kluczową ideą powszechnego jednania ludzi w Duchu Chrystusa, inspiruje współczesną refleksję teologiczną, która chrystologię ustawia w specyficznie funkcyjnej relacji do

<sup>16</sup>*Lumen gentium*, 9.

<sup>17</sup>Tamże, 1.

<sup>18</sup>Por. J. Alfaro, *Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Volk Gottes*, wyd. R. Bäumer, H. Dolch, Freiburg/Br. 1967, 522.

pneumatologii<sup>19</sup>. W tym kontekście, na terenie teologii fundamentalnej, postuluje się również rozpracowanie antropologicznej funkcjonalności chrześcijańskiej chrystologii, w której dość pasywne refleksje o „Chrystusie — Zbawicielu” (*Christus — Redemptor*) należałoby uzupełnić dynamicznym ukazaniem Chrystusa — Stworzyciela (*Christus — Creator; Christus — Integrator*)<sup>20</sup>.

Z powyższego, dość pobieżnego spojrzenia na soborową naukę o Chrześcijańskim Objawieniu wynika, że Sobór Watykański II, inspirowany postępowaniem refleksji teologicznej, a zwłaszcza teologii biblijnej, ożywił samo pojęcie tego Objawienia. Nauka soboru, wierna chrześcijańskiej tradycji, sformułowała *explicite* to, czym *implicite* ta tradycja żyje od samego początku: świadomością realnego, historycznego, twórczego, bezpośredniego współżycia z Bogiem. W łonie tego rodzaju tradycji nie mogła się więc przyjąć próba redukcji pojęcia *revelatio* do pojęcia *doctrina*. Chęć adekwatnego zamknięcia podmiotowej rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia w doktrynalnej przedmiotowości spekulatywnych kategorii i systematyzacji, groziła deformacją istoty chrześcijańskiego światopoglądu. Wiadomo, że tego rodzaju spekulatywnym „uwięzieniem” nacechowany był jeszcze pierwszy projekt (*O źródłach Objawienia*) aktualnej konstytucji *Dei verbum*. Dopiero opatrnościowa interwencja papieża Jana XXIII doprowadziła do jego odrzucenia i ustawienia soborowej nauki w nowym horyzoncie.

Objawienie w ujęciu Soboru Watykańskiego II okazało się niezgłębioną Tajemnicą Życia, dokładniej: Bosko-ludzkiego Współżycia. Próba zbliżenia się do tej Tajemnicy prowadzi poprzez refleksję nad takimi, wyeksponowanymi przez Sobór, atrybutami Chrześcijańskiego Objawienia jak: historyczność, personalizm, integralność, chrystocentryzm, dialogiczność, itd. W tym kontekście mówi się, że Sobór Watykański II nie tylko „ożywił”, lecz także „wyzwolił” samo pojęcie Chrześcijańskiego Objawienia, inspirując tym samym dalsze teologiczne poszukiwania.

## POSOBOROWA REFLEKSJA TEOLOGICZNA

Przedstawioną w *Dei verbum* koncepcję Chrześcijańskiego Objawienia charakteryzuje swoiste przejście od ujęć pasywnych, abstrakcyjno-konceptualnych, do ujęć dynamicznych, egzystencjalno-historycznych. Ogólnie mówiąc, za soborową koncepcją Objawienia kryje się jakaś niezgłębiona Tajemnica „czynionej”<sup>21</sup> historycznie uniwersalnej Prawdy: życiodajnego Jednania ludzkości z Bogiem.

Oczywiście, nauka Soboru Watykańskiego II, będąc swego rodzaju uwięzieniem dialogu Nauczycielskiego Urzędu Kościoła z pluralizmem teologicznych poszukiwań, nie kładzie kresu temu dialogowi. Do natury rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia należy bowiem postęp jej historycznego, teoretyczno-praktycznego wyjaśniania. Skoncentrowana na tej rzeczywistości te-

<sup>19</sup>Por. A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg/Br. 1974, 148.

<sup>20</sup>Por. G. Martelet, *Christologie et anthropologie. Pour une généalogie chrétienne de l'humain*, w: *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, wyd. R. Latourelle, G. O'Collins, Montréal 1982, 229.

<sup>21</sup>J 3,21.

ologiczna refleksja nie może tego wyjaśniania aktualizować „obok” nurtu permanentnej ewolucji teoretyczno-praktycznego kształtu „ludzkiego świata”. Pozostając w „odpowiedzialnej” relacji z tym światem, teologiczna myśl zobowiązana jest do poszukiwań odpowiedzi na rodzące się w nim wciąż nowe pytania. Gdy w XIX wieku tego rodzaju pytania uzewnętrzniły zwątpienie w „możliwość” i „faktyczność” Bożego Objawienia, refleksja teologiczna tego okresu zmuszona została do skoncentrowania uwagi na tych właśnie zakwestionowanych zagadnieniach. Analogiczną genezę miała zresztą także nauka Soboru Watykańskiego I.

Wzrastający od czasów E. Kanta krytyczny dystans ludzkiej myśli wobec „absolutnej wiedzy” metafizycznych spekulacji, postulaty łączenia poznania naukowego z doświadczeniem i sprawdzalnością; wzrost zaufania do kategorii egzystencjalno-historycznych, itd. — wszystko to stało u źródeł nowych pytań adresowanych do Chrześcijaństwa. Pytania te oczekiwały nowych odpowiedzi: nowych nie tylko merytorycznie, lecz także metodologicznie. Zdaniem pewnych opinii, teologiczna refleksja czasów po I Soborze Watykańskim, nie wykorzystała należycie zawartej w nauce tego Soboru możliwości nowego spojrzenia na historyczny fenomen Chrześcijańskiego Objawienia. Ulegając wpływowi neoscholastycznej inspiracji, teologiczna myśl kończącego się wieku XIX i początków wieku XX rozwijała zbyt przeintelektualizowaną koncepcję Objawienia. Fenomen Objawienia analizowano przede wszystkim w aspekcie „przedmiotowego rezultatu” historycznej interwencji-Boga: w aspekcie nauki (*doctrina*). *Objawienie stało się więc synonimem locutio (mówienie)*<sup>22</sup>. W tym kontekście Pismo św. i Tradycja, jako „źródła” Objawienia, robiły wrażenie bezosobowych, neutralnych „banków informacji”, strzeżonych i udostępnianych przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Wiadomo, że już w XIX wieku, a zwłaszcza w pierwszej połowie naszego stulecia, ze strony samej teologicznej refleksji podnoszą się coraz liczniejsze głosy kwestionujące tego rodzaju przedmiotowe spojrzenie na rzeczywistość Chrześcijańskiego Objawienia. W latach 50-tych, wśród teologów, zwłaszcza francuskich i niemieckich, ustalają się już pewne wspólne aspekty interpretacji Objawienia: historyczność, chrystocentryzm, personalizm, itd. Punkt ciężkości teologicznych badań rzeczywistości Objawienia przenosi się więc coraz wyraźniej z relacji „rozum — wiara” na relację „historia — wiara”.

Nietrudno zauważyć, że aktualne badania teologiczne nie darzą specjalnym zaufaniem prób czysto spekulatywnego, wyabstrahowanego (*a priori*) z czasu i przestrzeni uzasadniania np. „możliwości” lub „konieczności” Objawienia. Bardziej wiarygodnego mówienia o rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia szuka się raczej w podejściu *a posteriori* do tej rzeczywistości: poddając analityczno-syntetycznym badaniom pewne konkretne, zaistniałe w czasie i przestrzeni historyczne fakty. A więc zasadniczym aspektem charakteryzującym aktualną refleksję teologiczną zajmującą się fenomenem Objawienia jest koncentracja uwagi na HISTORYCZNOŚCI tego fenomenu. W tym aspekcie całość tematyczna rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia rozpada się na trzy zasadnicze tematy: „Dzieje Izraela” — „Życie Jezusa z Nazaretu” — „Kościół Chrystusowy”. Te trzy odkrywalne w ludzkiej historii tematy kryją tajemnicę „etapowej” realizacji jednego celu historii: ostatecznego włączenia ludzi w wieczną Wspólnotę Bożego Życia. Tutaj CELOWOŚĆ (Sensowność) Objawie-

<sup>22</sup>Por. J. Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg/Br. 1979, 54.

nia spotyka się z pytaniem o sens ziemskiej egzystencji człowieka. Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie przekracza możliwości informatywne tzw. „objawienia kosmicznego”. O ostatecznym celu (*sensie*) swego historycznego życia mógł się człowiek dowiedzieć tylko przez „bezpośrednie” objawienie (*revelatio immediata*).

Innym atrybutem Chrześcijańskiego Objawienia, który stanowi przedmiot zainteresowania dla współczesnej refleksji teologicznej jest PERSONALIZM tego Objawienia. Człowiekowi nie zostało objawione jakieś przedmiotowe „coś”, (informacja) lecz „Ktoś”, Osobowe Życie, sam Bóg. Objawienie jest więc łaskawym, dobrowolnym, osobowym aktem darowania się Boga ludziom. U źródeł tego bezinteresownego darowania się Stwórcy swoim Stworzeniom stoi definiująca Boże Życie Tajemnica Miłości. Złączona z tą tajemnicą możliwość osobowego jednoczenia się „natury Bożej” z „naturą ludzką” osiągnęła swój faktyczny, historyczny szczyt w Chrystusie: zaistniałej w określonym miejscu i czasie nieodwracalnej Bosko-ludzkiej Jedności Życia. W tym miejscu poruszyliśmy jeden z najbardziej istotnych aspektów teologicznej analizy Chrześcijańskiego Objawienia: CHRYSTOCENTRYZM tego Objawienia. Jezus z Nazaretu, jako Chrystus, jest historycznym konkretem o zasięgu uniwersalnym. Nie jest On „jednym z wielu” umownych, komunikatywnych znaków Objawienia, które wskazują na Absolut, lecz samym Absolutem, który stał się znakiem historycznie uchwytnym. Tutaj więc spotykamy się z fundamentalnym aspektem tematyzacji zagadnienia „absolutności” i „uniwersalności” Chrześcijańskiego Objawienia. Idąc za sugestiami heglowskiej koncepcji historii można by powiedzieć, że o ile sens ludzkiej historii ukryty jest w jej zakończeniu, to dziejąca się aktualnie historia „ludzkiego świata” znając „już” w Chrystusie swój „wielki finał”, stała się tym samym nieodwracalnie sensowna. W Chrystusie znajdują więc swój pełny sens nie tylko „verba” i „gesta” religijnych przeżyć „narodu wybranego” i „Kościoła”, lecz także pozytywne wartości wszystkich innych religii świata.

Szukając dalej charakterystycznych spojrzeń teologicznej refleksji na fenomen Chrześcijańskiego Objawienia trudno pominąć zagadnienie jego DIALEKTYCZNOŚCI Chrześcijańskie Objawienie, jako specyficzny, teoretyczno-praktyczny proces historycznego „stawania się” społecznego podmiotu Bosko-ludzkiego życia charakteryzuje swoista dialektyka. Odkrywalna w tym procesie dialektyczna równoczesność elementów „już” i „jeszcze nie” czyni z Objawienia rzeczywistość, która jest równocześnie „obietnicą” i „wypełnieniem”, „drogą” i „celem”, „odkryciem” i „zakryciem”, itd. W tym kontekście można np. powiedzieć, że w ramach tego Objawienia Bóg „odkrył” ludziom tę prawdę, że On sam (*in se*) jest historycznie „nieodkrywalny”. Pierwsza więc informacja „odkrywającego się” historycznie Boga wskazuje na Jego „zakrycie”. Zasadność tego „zakrycia” wiąże się z zagadnieniem sensu ziemskiej egzystencji człowieka. Sensem tej egzystencji jest związany z naturą obiecanego człowiekowi wiecznego życia (Miłość) dobrowolny wybór tego życia. W tym aspekcie logiczną staje się obecność zdań „powinnościowych” w informatywnym całości kształcie Chrześcijańskiego Objawienia („Jeżeli chcesz... to powinienes...”).

Na całość historycznej przemowy Boga składa się więc także konieczność odpowiedzi człowieka. W tym miejscu jawi się kolejny, bardzo ważny aspekt analizy fenomenu objawienia Chrześcijańskiego: jego DIALOGICZNOŚĆ. Dialogiczna struktura tego Objawienia akcentuje pewne celowe wezwanie (propozycję, obietnicę) Stwórcy skierowane do wolności rozumnego stworzenia. Na to Boże wezwanie człowiek odpowiada postawą wiary. Dopiero wiara

OKSODANUM



dostrzega w złożonym fenomeń historycznego Objawienia obecność pewnych wiecznych, nadprzyrodzonych, absolutnych elementów treściowych. Dopiero w wierze można pewien określony kompleks historycznych „słów” i „zdarzeń” nazwać „Bożym Objawieniem”<sup>23</sup>. A więc całokształt rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia, w jej dialogicznej strukturze, zakłada konieczność postawy zawierzenia. Co nie oznacza jednak, że samo historyczne zaistnienie tego Objawienia uwarunkowane jest jakością postawy człowieka<sup>24</sup>. Nie ulega wątpliwości, że zaprzeczenie istnienia obiektywnego, niezależnego od człowieka, historycznego Objawienia Bożego deformuje istotę Chrześcijaństwa. Istotnym aspektem analizy tego Objawienia jest właśnie ŁASKAWOŚĆ (darmowość) historycznej ingerencji samego Boga. Tę historyczną ingerencję, historyczną inicjatywę Boga, można odkryć w INTEGRALNOŚCI spojrzenia na wzajemnie uzupełniające się *verba i gesta* całej „historii zbawienia” (*ante Christum — in Christo — post Christum*).

Całość tej historii, realizującej tajemnicę jednania ludzi z Bogiem, wypełniona jest uchwytnymi (widzialnymi) znakami, które nie tylko wskazują na ten fakt historycznego (niewidzialnego) jednania, lecz także to jednanie postępowo realizują. W tym kontekście mówi się o SAKRAMENTALNOŚCI Chrześcijańskiego Objawienia.

Sakramentalność tego Objawienia, związana z jego strukturą dialogiczną i dialektyczną, z natury rzeczy kieruje uwagę teologicznej refleksji na następny, istotny aspekt analizy tej skomplikowanej rzeczywistości: na wymiar SPOŁECZNY Chrześcijańskiego Objawienia. Objawione informacje o genezie i celu ziemskiej egzystencji człowieka łączą się nierozdzielnie z informacjami o „społecznym” wymiarze Tajemnicy Bożego Życia (*In principio erat Societas*). Prawda wspólnoty Bosko-ludzkiego życia jest synonimem relacji miłości. Stąd historycznym partnerem dialogu Objawienia jest zasadniczo „Człowiek-Lud”<sup>25</sup>. Celowość sakramentalnej (jednoczącej) obecności „Ludu Bożego” (Izrael, Kościół) w łonie ludzkiej rodziny ma zasięg uniwersalny.

A więc UNIWERSALIZM (powszechność) — to kolejny fundamentalny przymiot Chrześcijańskiego Objawienia, którym zainteresowana jest także poborobotnia myśl teologiczna. Nauka o chrześcijańskiej uniwersalności łączy się z informacją o wspólnym celu „ludu Bożego” i „ludzkiej rodziny”. Nie można utrzymywać, że ostateczny cel „ludu Bożego” jest „nadprzyrodzony” (*finis ultimus supernaturalis*), podczas gdy „ludzka rodzina” ma swój „naturalny” cel istnienia (*finis ultimus naturalis*). Cała historia „ludzkiego świata”, a w niej także historia „ludu Bożego”, zmierza do jednego, wspólnego „celu ostatecznego” (*finis ultimus*): zjednoczenia wszystkiego co jest „na ziemi” i „na niebie” w Chrystusie z Bogiem<sup>26</sup>. Uniwersalizm Objawienia jest więc prostą konsekwen-

<sup>23</sup> „Die Verborgenheit der Gnade kann allein durch das Wort für den Glauben allein aufgehoben werden”. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978, 115.

<sup>24</sup> Wiadomo, że teologia protestancka zna teorie tzw.: „aktualizacji Objawienia”. Genezę tych teorii łączy się przede wszystkim z teologiczną refleksją K. Bartha i R. Bultmanna. Ogólnie rzecz ujmując, chodzi w tych teoriach o tzw. „immanentną koncepcję Objawienia”, według której aktualizacja Objawienia uzależniona jest od subiektywnej inicjatywy człowieka. Pewne niedowartościowanie obiektywnej strony rzeczywistości Objawienia i przesadną koncentrację na przeżyciach subiektywnych człowieka dostrzec można także w katolickiej refleksji teologicznej, zwłaszcza wśród teologów amerykańskich (L. Dewart, G. Moran, E. Fontinell).

<sup>25</sup> *Lumen gentium*, 9.

<sup>26</sup> Ef 1,10.

cją jego chrystocentryzmu. W tym kontekście teologia Objawienia staje się równocześnie teologią historii.

Historia „ludzkiego świata” wciąż trwa i postępuje naprzód. „Trwa” więc i „postępuje” także tajemnicza rzeczywistość dialogu Objawienia. Pewne etapy tej historycznej rzeczywistości zostały już zamknięte konkretnymi wydarzeniami, lecz stwórczy dialog Bosko-ludzkiego „jednania” jest wciąż aktualny. Ta AKTUALNOŚĆ Chrześcijańskiego Objawienia jest również jednym z fundamentalnych zagadnień, którym zainteresowana jest współczesna refleksja teologiczna. W ramach tej refleksji, godne uwagi są np. te rozwiązania, które całą historię, teoretyczno-praktyczną całość biegu historii, uważają za specyficzną treść „kerygmy” Bożego Objawienia. Cała historia „ludzkiego świata”, wprost czy pośrednio, pozytywnie lub negatywnie, zaangażowana jest w Stwórczy, Bosko-ludzki dialog Objawienia. Jakość tego zaangażowania odkrywalna jest w konstruktywnych i destruktywnych wektorach historycznych dynamizmów.

## W STRONĘ UJĘĆ DYNAMICZNYCH

Powyższy szkicowy przegląd główniejszych akcentów towarzyszących aktualnej refleksji teologicznej zajmującej się rzeczywistością Chrześcijańskiego Objawienia wskazuje na niezwykłą złożoność i tajemniczość tej rzeczywistości. Wszelkie próby jej adekwatnego zamknięcia w jakiegokolwiek definicji słownej muszą się więc pogodzić z zarzutami wskazującymi na „uproszczenie” i pewną „deformację” tej rzeczywistości. Aby uzyskać jakieś integralne pojęcie Chrześcijańskiego Objawienia, trzeba by właściwie scalić wszystkie wyżej wyliczone aspekty, w których teologiczna refleksja analizuje to Objawienie.

Aspekty te są zresztą także odkrywalne w nauce *Vaticanum II*. Sobór nie opracował jednak żadnej ściślej, formalnie zamkniętej definicji Bożego Objawienia. Przyczyn tego rodzaju rozwiązania problemu nie należy szukać wyłącznie w „pastoralnym” charakterze Soboru. Stosując często metodę opisowego (obraz, symbol) przedstawiania rzeczywistości Bosko-ludzkiego współzycia nauka Soboru zajęła pozycję specyficznego realizmu poznawczego, który charakteryzuje świadomość niemożliwości adekwatnego zamknięcia tej rzeczywistości w formalizmie przedmiotowych definicji. W żadnym punkcie historii nie można więc dokonać takiego wertykalnego przekroju rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia, który gwarantowałby integralność jego ujęcia. Objawienie to jest czasowo — przestrzennym procesem historycznym, który od poznawczej aktywności człowieka wymaga ustawicznego, horyzontalnego towarzyszenia.

Realizm soborowej nauki polega także na tym, że od „nowych analiz i nowych syntez” domaga się przejścia „od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego”<sup>27</sup>. Zauważmy od razu, że ten postulat „nowej” reakcji na kulturowy kontekst współczesnego świata nie jest zdradą „starej” tradycji Kościoła. Już w aktywności Kościoła I wieku można zauważyć wyraźne położenie akcentu na dynamicznym, czasowo-przestrzen-

<sup>27</sup> *Gaudium et spes*, 5.

nym ustawieniu się w horyzoncie przyszłości<sup>28</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że ten charakteryzujący całą chrześcijańską tradycję historyczny dynamizm powszechnego jednania ludzi w Duchu Chrystusa został w nauce *Vaticanum II* podkreślony w szczególnie sposób<sup>29</sup>.

W świetle soborowej nauki analiza Chrześcijańskiego Objawienia utożsamia się właściwie z analizą sensu historii ludzkiego świata. Wiadomo, że czasowo — przestrzenny bieg historii jest elementem składowym religijności judeo — chrześcijańskiej. Stary Testament był mniej skoncentrowany na poznaniu samego Boga (*ad intra*) aniżeli na poznaniu Jego stwórczo—zbawczej aktywności w ludzkiej historii (*ad extra*)<sup>30</sup>. W Chrześcijaństwie, od samych jego początków, charakteryzujący grecką duchowość *Logos* wcielił się w czasowo — przestrzenne kategorie historii<sup>31</sup>. W teologicznej myśli patrystycznej ten *Wcielony Logos* stał się punktem wyjścia dla prób dynamicznych ujęć Chrześcijańskiego Objawienia<sup>32</sup>. Historyczny proces tego Objawienia ma więc swój czas i swoją przestrzeń. Ten doświadczalnie uchwytany „fenomen tego świata”<sup>33</sup> zgłasza ustawicznie swój udział w procesie interpretacji i formacji ludzkiej historii<sup>34</sup>. W tym kontekście różne problemy kosmologiczne, antropologiczne, socjologiczne stają się również problemami teologicznymi<sup>35</sup>.

Pytający o sens (prawdę) całości historii „swego świata” człowiek znajduje w Chrześcijańskim Objawieniu swego rodzaju Już „ostatecznie prawdziwą” odpowiedź<sup>36</sup>. Objawienie to, kryjąc tajemnicę historycznej konkretyzacji Absolutu („historyczność Transcendencji”), zakłada bowiem możliwość i konieczność przekazania człowiekowi informacji „metafizycznych”<sup>37</sup>. Z drugiej jednak strony nie wolno o tym zapominać, że całej informatywnej aktywności Chrześcijańskiego Objawienia nie można redukować do jednostronnego, monologicznego, pasywnego przekazu „określonych informacji”. Aspekt „Już” informatywnej funkcji tego Objawienia nie wyklucza bynajmniej jej aspektu „Jeszcze nie”. Ten ostatni, związany z dialogiczną strukturą rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia, wskazuje na specyficzną dynamikę tej rzeczywistości. W świetle tego aspektu można powiedzieć, że „stające się” historycznie Objawienie (*revelatio continua*), tak jak „stający się” świat człowieka (*creatio continua*), cechuje ustawiczny postęp poznawczy.

W pewnym sensie trzeba przyznać rację E. Kantowi, który zauważa, że poznawcza aktywność człowieka nie spotyka się nigdy z „czystym” Objawieniem, lecz z Objawieniem „pośredniczonym”, ujętym w określone ramy teorii i praktyki danego kontekstu kulturowego<sup>38</sup>. Bezcennej perły objawionej prawdy na-

<sup>28</sup>Por. M. Seybold, P. — R. Cren, U. Horst, A. Sand, P. Stockmeier, *La révélation dans l'écriture, la patristique, la scolastique*, Paris 1974, 68.

<sup>29</sup>Por. J. Alfaro, *Das Geheimnis Christi*, 532.

<sup>30</sup>Por. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 23.

<sup>31</sup>Por. I. Escribano—Alberca, *Zur Begegnung von Christentum und Hellenismus*, w: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, wyd. M. Seckler, O. Pesch, Graz-Wien-Köln 1972, 454.

<sup>32</sup>Por. M. Seybold, P. — R. Cren, *La révélation*, 121.

<sup>33</sup>Por. Chr. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976, 77.

<sup>34</sup>Tamże, 266.

<sup>35</sup>Por. A. M. Müller, *Wende der Wahrnehmung: Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie*, München 1978, 243.

<sup>36</sup>Por. J. Ladrière, *Rede der Wissenschaft — Wort des Glaubens*, München 1972, 201.

<sup>37</sup>Por. H. Köhler, *Christliche Existenz in säkularer und totalitärer Welt*, München 1963, 58.

<sup>38</sup>Por. K.H. Crumbach, *Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das Kirchliche Christentum*, München 1977, 51.

leży szukać nie tylko w literaturze historycznych tekstów lecz także w złożonej rzeczywistości ożywionego Duchem społecznego podmiotu Kościoła<sup>39</sup>. Zaan- gażowana w te poszukiwania hermeneutyka nie jest „konkurentem” Ducha<sup>40</sup>. Inspirowane tym Duchem pewne informacje kosmologiczne, antropologiczne i socjologiczne wymagają swoistego realizmu poznawczego. Realizm ten darzy większym zaufaniem proces obiektywnych badań konkretnych zdarzeń historii (*a posteriori*), aniżeli nacechowane ludzką niecierpliwością arbitralne rozwiązania ideologiczne (*a priori*). Bonhoeffer tego rodzaju rozwiązania nazywa „abstrakcjami”. A więc takie idee jak: idea „życia dla śmierci” (*Sein zum Tode*), idea materialnej biologizacji człowieka, czy idea szukania całej prawdy ludzkiego życia w wymiarze indywidualnym tego życia, są, zdaniem Bonhoeffera, abstrakcjami. Abstrakcyjność tych idei wynika z ich krytycznego zestawienia z Chrześcijańskim Objawieniem<sup>41</sup>. Rozwój formowanego tym Objawieniem żywego organizmu, społecznego podmiotu Bosko-ludzkiej wspólnoty życia, warunkują określone, obiektywne prawa rozwoju. Lekceważąca te prawa ludzka improwizacja może się przyczynić do deformacji rozwojowego procesu tego organizmu.

Chrześcijańskie Objawienie, odkrywalne w konkretnie „stającej się” historycznie Bosko-ludzkiej Jedności Życia, ma więc strukturę nadziei. Na witalną całość tej struktury składają się zarówno elementy empiryczno-historyczne jak i transcendentno-eschatologiczne. Strukturze tej towarzyszy stałość i pewność Bożego działania oraz zmienność i niepewność ludzkiej współpracy. W dialogiczności i dialektyczności swej struktury Chrześcijańskie Objawienie jest ustawicznie *in statu viae*. Stanowiąc proces „czynionej” historycznie prawdy ludzkiego życia, jest ono trwającym postępem teorii i praktyki, informacji i transformacji.

Objawionym informacjom, zaadresowanym do „całości” historii ludzkiego świata, towarzyszą czasem pytania, które na określonym etapie historii nie znajdują jednoznacznych odpowiedzi. Usunięcie tej wieloznaczności uwarunkowane jest teoretyczno-praktycznym postępem „czynionej” historycznie prawdy<sup>42</sup>.

Chrześcijańskie Objawienie, w swoim profetycznym wymiarze, jest więc „sprawą” całości historii. Żaden etap tej historii nie może sobie uzurpować prawa do adekwatnego reprezentowania tej całości. Historyczny przekaz, tradycja tego Objawienia, nie może poprzestać na werbalnym rozumieniu i powtarzaniu objawionych tekstów. Wyjątkowość tych „starych” tekstów polega na tym, że wymagają one ustawicznie „nowych” interpretacji. Te teksty, zawierające opis tajemnicy społecznego podmiotu Bosko-ludzkiego życia, towarzyszą historycznemu rozwojowi tego podmiotu określając postępowo jego tożsamości. Skuteczność tej historycznej misji „natchnionych tekstów” uwarunkowana jest także stopniem ich komunikatywności. Ta komunikatywność wymaga uwzględnienia, na każdym etapie biegu historii, aktualnego kontekstu kulturowego<sup>43</sup>.

<sup>39</sup>Por. B. Welte, *Ein Vorschlag zur Methode der Theologie Heute*, w: *Gott in Welt*, t. 1, 272.

<sup>40</sup>Por. P. Knauer, *Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht*, Frankfurt am Main 1969, 130.

<sup>41</sup>Por. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik — Christologie — Weltverständnis*, München 1971, 93.

<sup>42</sup>Por. J. Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg/Br. 1979, 49.

<sup>43</sup>Por. Cl. Geffré, *La révélation hier et aujourd'hui. De l'Écriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 121.

## ROLA OŚWIECENIA

Zapoczątkowany w drugiej połowie XVII wieku duchowy prąd Oświecenia uczulił człowieka na punkcie wolności. Wszystkie prawie dziedziny życia ówczesnej Europy zostały nim sprowokowane do weryfikacji swej teorii i praktyki. Z pewnym uogólnieniem można by powiedzieć, że złożony całokształt tego prądu zmierzał do wyzwania człowieka z wszelkich zniewoleń „naturalnych” i „historycznych”<sup>44</sup>.

Dojrzały w swej rozumności człowiek „oświecony” nie przyjmuje żadnych granic dla swej aktywności poznawczej. „Wszystko” ma być poddane krytycznej analizie rozumu (E. Kant), a za „prawdziwe” należy uznawać wyłącznie „poznane” (R. Descartes). W kontekście tego rodzaju postulatów ze strony *ratio*, ówczesna *fides*, oczekująca *obsequium rationale*, poczuła się więc zagrożoną. Pierwszą reakcją była samoobrona. Autorytetowi rozumu próbowano przeciwstawić autorytet Bożej Woli, autorytet Bożego Objawienia. Sprowokowane Oświeceniem, zarówno teologiczna refleksja, jak i urzędowa nauka Kościoła, skoncentrowały się więc na samym fakcie tego Objawienia, akcentując jego możliwość i konieczność. W ten sposób fundamentalne dla współczesnej teologii pojęcie *revelatio* wydobyte zostało ze skarbca chrześcijańskiej tradycji przy czynnym udziale Oświecenia<sup>45</sup>.

W tym kontekście nie można odmówić racji tym opiniom, które widzą w epoce Oświecenia „przełomową fazę” dla teologicznej refleksji nad Chrześcijańskim Objawieniem<sup>46</sup>. Aktualnie refleksja ta, nie odmawiając rozumowi ludzkiemu naturalnego prawa krytycznej analizy „wszystkiego”, domaga się równocześnie tego, aby tej samej analizie poddawać jakość poznawczych zabiegów samego rozumu. Uznając słusność rozumu odrzucającego wszelkie „odgórnie” narzucane mu ograniczenia, oczekuje się jednak, że sam rozum, „oddolnie”, uczciwie krytyczny wobec samego siebie, będzie sobie stale uświadamiał obiektywność swych aktualnych możliwości poznawczych. Na przykład, pozornie jednoznaczne spotkanie przymiotników „obiektywny” — „naukowy” coraz mniej kojarzy się z jakimś ustalonym raz na zawsze *positum*, a coraz bardziej przybiera kształt jakiegoś historycznie otwartego procesu.

Ten antypozytywistyczny zwrot aktualny w teorii współczesnej nauki<sup>47</sup>, stojąc u źródeł nowego realizmu poznawczego, może dostarczyć nowych aspektów w interpretacji roszczeń rozumu „oświeconego”. Stulecia, jakie dzielą nas od pierwszych sformułowań tych roszczeń, stały się także czasem oświecenia dla samego rozumu ludzkiego. Uwierzywszy w swoją samowystarczalność, krytyczny rozum wielkich ideologów Oświecenia ogłosił program demitologizacji świata ludzkiego. Jednak program ten, przywłaszczając sobie nieraz właściwe religii absolutne funkcje, nie uwolnił się ostatecznie od mitów i iluzji<sup>48</sup>. Doświadczenie, jakim aktualnie dysponuje ludzka rodzina, demaskuje coraz bardziej tę nową mitologię, w którą uwikłana została naukowa aktywność człowie-

<sup>44</sup>Por. H. M. Baumgartner, „Aufklärung” — ein Wesensmoment der Philosophie?, w: *Aufklärung und Gottesglaube*, wyd. W. Kern, Düsseldorf 1981, 29.

<sup>45</sup>Por. Ch. Link, *Die Welt als Gleichnis*, 41.

<sup>46</sup>Por. M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, wyd. F. Böckle, F. X. Kaufmann, t. 21, Freiburg/Br. 1980, 54.

<sup>47</sup>Por. K. Bayertz, *Wissenschaft als historischer Prozess. Die antipositivische Wende in der Wissenschaftstheorie*, München 1980, 61.

<sup>48</sup>Por. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1971, 12.

ka. Antyhumanitarna dyktatura nauki rodzi postulaty uwolnienia człowieka z bezkrytycznej wiary w naukę<sup>49</sup>. Zresztą sama nauka ma coraz więcej problemów z określeniem własnej tożsamości. W wielu dyscyplinach dyskusje skupiają się na problemie możliwości ostatecznych ustaleń pojęciowych i metodologicznych<sup>50</sup>. Nawet poznawcza aktywność tzw. „nauk empirycznych” nie może uwolnić się od komponentów antropologiczno-etycznych i społeczno-historycznych. I w tych naukach wiedza bazuje na decyzji specyficznego zawierzenia<sup>51</sup>.

Utożsamiający się z Oświeceniem postulat racjonalnego wyjaśnienia sensu (prawdy) historii ludzkiego świata jest wciąż aktualny. W tym kontekście można się zgodzić ze stanowiskiem utrzymującym, że Oświecenie towarzyszy człowiekowi od samych początków jego istnienia<sup>52</sup>. Niemniej kulturowy kształt współczesnego świata nosi wyraźne ślady epoki Oświecenia, której początek dał wiek XVII. Wiele osiągnięć tej epoki przybrało aktualnie kształt oczywistych uwarunkowań codziennego życia: duch krytyki, wolność myśli i mowy, wolność sumienia i wyznania, tolerancja, racjonalność informacji, zaufanie do metod empiryczno-indukcyjnych, historyczność myślenia i działania, otwartość na reformy, itd. Te zrealizowane lub będące w toku realizacji postulaty Oświecenia nie pozostają także bez wpływu na życie religijne współczesnego człowieka<sup>53</sup>. Również aktualna refleksja teologiczna buduje coraz częściej gmachy swych rozumowań na terenie uzbrojonym przez humanizm Oświecenia<sup>54</sup>.

Jesteśmy świadkami procesu wzajemnego zbliżania się Oświecenia i chrześcijańskiego Objawienia. Ogólnie mówiąc, obydwie te rzeczywistości łączy w pewnym sensie wspólne zadanie: poznawać i organizować (stwarzać) historyczną całość ludzkiego świata. Samo Objawienie jest w istocie rzeczy także Oświeceniem, usunięciem mroków ignorancji i błędów, oświetleniem prawdy (sensu) ludzkiego istnienia. Uważa się, że doświadczenia ostatnich stuleci, a zwłaszcza doświadczenie ostatniej wojny światowej i lat powojennych, potwierdzają tezę, że Oświecenie i Objawienie Chrześcijańskie nie tylko mogą, lecz nawet powinny się wzajemnie uzupełniać<sup>55</sup>.

Wiadomo, że refleksję teologiczną po Soborze Watykańskim I cechowało zasadniczo negatywne nastawienie do Oświecenia. W Oświeceniu widziano raczej konkurenta Objawienia. Nierzadko za alternatywą „albo Oświecenie — albo Objawienie” kryła się nostalgia za „czasami chrześcijańskimi”, które poprzedzały tzw. czasy nowożytne. Przez długie wieki w katolickiej refleksji teologicznej, także przed *Vaticanium I*, aktualna była opinia, że chrześcijaństwo swego *specificum christianum*, swej teoretyczno-praktycznej tożsamości powinno szukać w średniowieczu. Czasy nowożytne natomiast uważano za okres sprzeniewierzenia się chrześcijaństwu, okres niewiary, który należy przezwyciężyć, by powrócić do poprzedniego, idealnego stanu rzeczy<sup>56</sup>.

<sup>49</sup>Por. H. Zoller, *Die Befreiung vom wissenschaftlichen Glauben*, Freiburg/Br. 1974, 15 n.

<sup>50</sup>Por. O. Schwemmer, *Wissenschaft als Lebensform?*, w: *Vernunft, Handlung und Erfahrung. Über die Grundlagen und Ziele der Wissen — Schäften*, wyd. O. Schwemmer, München 1981, 86 n.

<sup>51</sup>Por. S. Scharrer, *Theologische Kritik der Vernunft*, Tübingen 1977, 54.

<sup>52</sup>Por. M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, 15.

<sup>53</sup>Por. H. Lübke, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf 1980, 59 n.

<sup>54</sup>Por. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 427.

<sup>55</sup>Por. M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, 8.

<sup>56</sup>Por. C. Urban, *Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses*, Düsseldorf 1979, 31 n.

Nierzadko źródłem opozycyjnego zestawienia Oświecenia z Objawieniem była ignorancja. Analizy prowadzonych konfrontacji wskazują często na ich powierzchowność i pochopność. W konfrontacjach tych można spotkać więcej sloganów, etykietek i emocjonalnych oskarżeń, aniżeli rzeczowego, obiektywnego dialogu<sup>57</sup>. Wznowienie tego rodzaju dialogu postuluje przede wszystkim pogłębienie badań zarówno nad fenomenem Oświecenia, jak i nad rzeczywistością Chrześcijańskiego Objawienia. Chodzi o to, aby Oświecenia nie redukować do ateistycznego racjonalizmu, a Objawienia nie utożsamiać z zagrożeniem dla autonomii racjonalnej aktywności człowieka.

Jak dotąd, wielowiekowa rywalizacja Objawienia z Oświeceniem nie wyłoniła jeszcze ewidentnego zwycięzcy i pokonanego. Wydaje się, że czas tej wymownej rywalizacji stał się również „czasem oświecenia” dla obydwu konkurentów. Aktualnie godne rozważenia są te opinie, które utrzymują, że Oświecenie i jego prądy pochodne (np. marksizm) są, w istocie rzeczy, nastawione nie tyle na polemikę i konfrontację z Chrześcijaństwem, ile na dialog i współpracę. Współczesna refleksja teologiczna, inspirowana nowymi rezultatami badań biblijno-patrystycznych, coraz mniej kojarzy średniowieczne rozwiązania z teoretyczno-praktycznym apogeum historycznej ewolucji Chrześcijaństwa. Na aktualnym etapie tej ewolucji Chrześcijaństwo Soboru Watykańskiego II zaangażowało się nieodwracalnie w dialog z duchem czasów nowożytnych.

## REVELATIO = CREATIO = ECCLESIA

W chrześcijańskim Objawieniu słowo staje się historycznym zdarzeniem, a zdarzenie słowem<sup>58</sup>. Informatywną całość tego historycznego fenomenu (*verba et gesta*) można analizować zarówno w aspekcie „faktu”, jak i w aspekcie „treści”. W aspekcie treściowym Chrześcijańskie Objawienie może być rozważane jako objawienie człowiekowi prawdy (sensu) jego ziemskiej egzystencji<sup>59</sup>. Prawda ta odkrywalna jest w następującej informacji: Bóg przemówił do ludzi „aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”<sup>60</sup>.

Dzięki historycznej przemowie Boga człowiek dowiedział się, że słowo „Bóg” kryje tajemnicę osobowej wspólnoty życia. Dopiero w świetle tej informacji sensowna staje się objawiona „definicja” Boga: „Bóg jest Miłością”<sup>61</sup>.

Celem tego specyficznego przedstawienia się Boga człowiekowi było także wyjaśnienie prawdy ludzkiego życia. Tej prawdy, będącej „obrazem” prawdy Bożego Życia, należy szukać w wolnej relacji miłości. Zaproszony do udziału w Życiu swego Stwórcy człowiek może więc żyć prawdziwie (sensownie) jedynie we wspólnotcie miłości. Charakterystyczny dla Chrześcijańskiego Objawie-

<sup>57</sup>Por. M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, 30.

<sup>58</sup>Por. E. Biser, *Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung*, Freiburg/Br. 1971, 122.

<sup>59</sup>Por. S. H. Pfürtner, *Autonomie des Menschen — Autonomie Gottes*, w: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, wyd. M. Seckler, O. Pesch, Graz — Wien — Köln 1972, 353.

<sup>60</sup>*Dei Verbum*, 2.

<sup>61</sup>1 J 4, 16.

nia moment egzystencjalny, ufne powierzenie się człowieka Bogu<sup>62</sup>, ma z natury rzeczy, wymiar społeczny. W świetle tego stwierdzenia zrozumiały staje się fakt, że historyczne przymierza Boga z ludźmi stawały się zawsze specyficzną koherencją „Słowa” i „Wspólnoty”.

Doświadczenie historycznego konketu uczy, że dialog ludzi z Bożym Słowem, stając się „wspólną sprawą”, warunkuje w istotnym zakresie konstrukcję lub destrukcję społecznego życia<sup>63</sup>. Za tym doświadczeniem kryje się głębsza tajemnica związana z prawdą (sensem) ziemskiej egzystencji człowieka. Jeżeli wolność jest elementem konstytutywnym Prawdy Życia (Miłość), dla której zaistniał człowiek, to proces stwarzania człowieka musiał, z natury rzeczy, przybrać kształt dialogu (przymierza). Jest rzeczą zrozumiałą, że w ramach tego procesu musiało zaistnieć takie stadium jego realizacji, na którym przed stwórczą inicjatywą człowieka stała alternatywa „być — nie być”. Tajemnica tej alternatywy spotyka się z sensem ziemskiej egzystencji człowieka.

Właśnie do „otwartego” tą alternatywą człowieka przemawia Bóg, aby go „zaprosić” i „przyjąć” do Wspólnoty własnego życia. A więc Słowo Boże nie tylko „zaprasza” (informacja), lecz także faktycznie „przyjmuje” (realizacja) ludzi do Jedności Bosko-ludzkiego życia. Jest to Słowo Stwórcy, w którym nie ma rozdziału „teorii” i „praktyki”. To Słowo informując o życiu — faktycznie ożywia. Mówiąc o jedności — rzeczywiście jedna. Historyczna interwencja Bożego Słowa ma charakter informatywno-transformatywny. Można więc w tym kontekście mówić o swego rodzaju tożsamości pojęć „Objawienie” i „Stworzenie” (*Revelatio = Creatio*).

Decydującym o realizacji alternatywy „być — nie być” miejscem spotkania Bożego Słowa z ludzką wolnością jest międzyludzka relacja. Jak to już jednoznacznie podkreślił ostatni Sobór, człowiek prowadzi swój stwórczy dialog (przymierze) z Bogiem nie „pojedynczo”, lecz jako „lud”. Proces „stwarzania” ludzi jest więc, w istocie rzeczy, procesem ich „jednoczenia”<sup>64</sup>. W ramach tego procesu, zerwane przez człowieka stwórcze przymierze z Bogiem, zostało odnowione w przelanej Krwi Jezusa, który był Chrystusem: zaistniał nieodwracalnie Jednością Bosko-ludzkiego życia. Odtąd Syn Boży, jednocząc w Chrystusie swą Boską naturę z naturą człowieka, „zaprasza” i faktycznie „przyjmuje” wszystkich ludzi do Wspólnoty Bożego Życia. To „przyjmowanie” (Chrzest) jest nowym aktem stwórczym Boga: „Stworzeni w Jezusie Chrystusie”<sup>65</sup> ludzie zmieniają radykalnie, choć w sposób niewidzialny, stan swego historycznego bytowania<sup>66</sup>.

To nowe bytowanie „w Chrystusie” jest synonimem przynależności do społecznego podmiotu Bosko-ludzkiego życia<sup>67</sup>. Jeżeli prawdą życia tego podmiotu jest Miłość, to Tym, który ten podmiot jednoczy i ożywia jest Duch Święty. Łaska życia, jaką człowiek otrzymuje w Chrystusie, nie jest więc „czymś”, lecz „Kims” (*gratia increata*). Jest to równocześ-

<sup>62</sup>Por. Kard. K. Wojtyła, *Znaczenie konstytucji „Dei Verbum” w teologii*, w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, 10.

<sup>63</sup>Por. E. Barbotin, *Humanité de Dieu. Approche anthropologique du mystère chrétien*, Strasbourg 1969, 169.

<sup>64</sup>Por. J 17,22.

<sup>65</sup>Ef 2,10.

<sup>66</sup>Por. H. Schulze, *Prophetisch leben*, w: *Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft*, wyd. H. Schulze — H. Schwarz, Hamburg 1971, 152.

<sup>67</sup>Por. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978, 119.



nie Łaska jednocząca (*gratia unionis*). Dla człowieka, żyć prawdziwie, to znaczy: być włączonym w Ducha Miłości Ojca z Synem.

Aktualnie proces Stwórczego „przyjmowania” ludzi do Wspólnoty Bożego Życia trwa nadal. Powtórzmy jeszcze raz, to „przyjmowanie”, albo inaczej „ożywianie” jest synonimem „jednania”. To utożsamiające się z „*creatio continua*” ludzkiego świata powszechne jednanie cechuje stwórcza transcendencja. Doświadczana niecierpliwość wszelkich pragnień, oczekiwań i żądań („więcej”, „lepiej”, „inaczej”, itd.), jakie towarzyszą historycznej aktywności człowieka, znajdują w tej właśnie stwórczej transcendencji swój specyficzny wspólny mianownik<sup>68</sup>.

Dzięki Bożemu Objawieniu transcendencja ta nie kończy się bezradnym znakiem zapytania. W świetle Bożych informacji staje się ona synonimem celowego budowania doskonałej jedności społecznego podmiotu ożywionego Duchem Miłości<sup>69</sup>. W tym stającym się „już” historycznie podmiocie ta stwórcza transcendencja jest wspólnym zadaniem. Ożywiający i jednoczący (stwarzający) ten podmiot Duch Boga obdarzył poszczególnych ludzi różnymi zdolnościami twórczymi. Ludzie, „szafarze” tych zdolności, powinni sobie nimi wzajemnie służyć<sup>70</sup>, pamiętając ustawicznie o tym, że przez nich, dla „wspólnego dobra”, działa stwórczy Duch Miłości<sup>71</sup>. Ta historyczna, powszechna realizacja „wspólnego dobra” zmierza do wielkiego stwórczego finału: zjednoczenia wszystkiego co jest w „niebie” i na „ziemi” przez Chrystusa w Bogu<sup>72</sup>.

Ożywiający i jednoczący (stwarzający) Duch Boga działa więc w ludzkiej historii antropocentrycznie. Działając „w człowieku” i „przez człowieka”, Duch ten staje się mocą organizującą postępowo całokształt ludzkiego świata<sup>73</sup>. Jego historyczne działanie, uzewnętrznione działaniem ludzkim, ma więc nie tylko wymiar duchowy, lecz także materialny. Tej prawdy nie rozumie często człowiek współczesny, który, zafascynowany autonomią świata materialnego, angażuje się w jego transformację w przekonaniu, że tego rodzaju zaangażowanie postuluje neutralność, a nawet wrogość wobec religii. Tymczasem działający (antropocentrycznie) w świecie materii Duch Boga nie tylko nie zagraża, lecz przeciwnie, gwarantuje autonomię tego świata. Przyznając temu światu autonomię „świeckiego” (stworzonego) istnienia, Chrześcijańskie Objawienie przeciwstawia się kategoriom przypisywania temu światu „boskich” (mitycznych) atrybutów (wieczność, wszechmoc, itd.)

A więc celem ostatecznego, nieodwracalnego wejścia Ducha w ludzką historię<sup>74</sup> jest powszechne jednanie (stwarzanie) ludzi przez Chrystusa w Bogu. Stworzona przez tego Ducha mała wspólnota uczniów Chrystusa, wspólnota jedności Bosko-ludzkiego życia, stała się „zaczynem”, który ma zakwaszyć Wszystko<sup>75</sup>.

Istniejący dla powszechnej jedności „Bożego Królestwa” Kościół jest więc, z natury rzeczy, procesem jednania (stwarzania). W tym kontekście celowość Chrześcijańskiego Objawienia przyjmuje kształt równania: *Revelatio continua* = *Creatio continua* = *Ecclesia*.

<sup>68</sup>Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1978, 69.

<sup>69</sup>Por. Ef 3, 21 - 22.

<sup>70</sup>1 P 4, 10.

<sup>71</sup>1 Kor 12, 4 - 7.

<sup>72</sup>Ef 1, 10.

<sup>73</sup>Por. A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens*, 147.

<sup>74</sup>Dz 2, 1 n.

<sup>75</sup>Mt 13, 33.

## PERSPEKTYWY TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Zainteresowanie się aktualnymi perspektywami rozwoju teologii fundamentalnej prowadzi na spotkanie z niezwykle złożonym wachlarzem problemów, których integralna prezentacja, chociażby najbardziej ogólna, jest w tym miejscu niemożliwa<sup>76</sup>. Nasze refleksje ograniczą się więc tylko do pewnych, wybiórczo zrobionych spostrzeżeń, nawiązujących do całokształtu przedstawionych powyżej treści.

Ogólnie rzecz ujmując, można się zgodzić ze stwierdzeniem, że funkcją (zadaniem) teologii fundamentalnej jest ukazanie wiarygodności podstawowych treści chrześcijańskiego światopoglądu. Treści te są odkrywalne zarówno w „słowach”, jak i w „zdarzeniach” (*verba et gesta*) tworzących historyczną rzeczywistość Chrześcijańskiego Objawienia.

W kontekście tak określonego zadania teologii fundamentalnej można także powiedzieć, że swego rodzaju wspólnym mianownikiem poznawczych zabiegów tej dyscypliny jest problem powszechnej komunikatywności rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia. Tę rzeczywistość chce ona opatrzyć takimi atrybutami jak „rozumiałość”, „zasadność”, „sprawdzalność”, itd.<sup>77</sup>. Kto ma być adresatem tego rodzaju aktywności teologii fundamentalnej? Komu ta dyscyplina teologiczna chce uzasadnić „nadzieję, która w niej jest”<sup>78</sup>.

Nie uprościmy zbytnio sprawy, jeżeli powiemy, że adresatem i partnerem badawczej aktywności teologii fundamentalnej jest uformowany w szkole Oświecenia krytyczny rozum współczesnego człowieka. Fakt historyczny, dokument pisany, przeżycie psychiczne, zorganizowana forma społecznego życia, itd. — wszystko to może stanowić swego rodzaju empiryczne punkty wyjścia (kryteria) umożliwiające nawiązanie poznawczej łączności ze złożonym fenomenem Chrześcijańskiego Objawienia. Krytyczna aktywność ludzkiego rozumu, zorganizowana metodologicznie w ramach różnych nauk (historia, lingwistyka, psychologia, socjologia, itd.), może więc, a nawet powinna, wejść w poznawczy kontakt z tym historycznym fenomenem. Że — „może” — to raczej nie ulega wątpliwości. Lecz dlaczego „powinna”? Spróbujmy tę problematyczną „powinność” jakoś uzasadnić.

Teologia fundamentalna nie musi swego dialogu z krytycznym rozumem współczesnego człowieka zaczynać od propozycji zainteresowania się „Objawieniem dla Objawienia”. Może natomiast zacząć od zwrócenia uwagi na naturalną funkcję, jaką rozum pełni w złożonym fenomenie ludzkiego życia. To życie, nacechowane alternatywą „być — nie być”, jest, w istocie rzeczy, odpowiedzialną, rozumną i wolną decyzją człowieka (*actus humanus*). W imię decyzji „być” — rozum ma prawo i obowiązek dążenia do poznania całej prawdy (sensu) tego „być”. Czy aktualna aporyczność, jaka w tym względzie cechuje całość dotychczasowych dążeń poznawczych ludzkiego rozumu, nie stanowi równocześnie specyficznego „zobowiązania” do zainteresowania się „objawionym” wyjaśnieniem prawdy ludzkiego „być”?

Zadania prowadzenia trudnego dialogu z krytycznym rozumem podjęła się właśnie teologia fundamentalna. W ramach tego dialogu chce ona, w miarę

<sup>76</sup>Por. *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, wyd. R. Latourelle — G. O. Collins, Montréal 1982.

<sup>77</sup>Por. M. Gatzemeier, *Theologie als Wissenschaft?*, t. 1, Stuttgart 1974, 155.

<sup>78</sup>Por. 1 P 3,15.

wszechstronnie, uzasadnić wiarygodność objawionej odpowiedzi na pytanie człowieka: „Dlaczego i jak powinienem kontynuować wspólną historyczną historię życia?”. W imię tego pytania, teologia fundamentalna, nie żądając od rozumu (a priori) żadnego *obsequium*, zaprasza go do bezgranicznej, krytycznej analizy rzeczywistości Chrześcijańskiego Objawienia. Liczy przy tym na to, że w kontekście wielorakich obiektywnych racji, rozum sam (*a posteriori*), zatrzymany historycznie w pewnych granicach poznawczych, uzna racjonalność zawierzenia treściom objawionym. Tego rodzaju zgoda na „wiarę” może być uwarunkowana zarówno przez ludzkie „wiedzieć”, jak i przez ludzkie „być”. Zasada „wierzę, aby rozumieć” uzupełnia się w tym kontekście z zasadą „rozumieć, aby być”.

Historyczne „być” człowieka nie może się uwolnić od struktury nadziei. Strukturę nadziei ma również historyczne „wiedzieć” człowieka. Zasada „wierzę, aby zrozumieć” odkrywalna jest w każdej naukowej hipotezie. Godząc się czasowo na „zawierzenie”, rozum nie składa wierze żadnego *obsequium*, nie rezygnuje z dążenia do wiedzy, wręcz przeciwnie, ma on nadzieję, że to jego „zawierzenie” (założenie, przypuszczenie), podyktowane realizmem poznawczym, zostanie w przyszłości zastąpione przez wiedzę. Analogicznie można także powiedzieć, że hipotetyczne „zwierciadło”, w którym człowiek, uwarunkowany realizmem historycznego poznania, zmuszony jest „ogłądać” pewne treści objawionego światopoglądu, zostanie w przyszłości zastąpione wiedzą „twarzą w twarz”<sup>79</sup>.

W świetle tego, co dotąd zostało powiedziane, można już chyba sformułować tezę, że racją bytu teologii fundamentalnej jest, stanowiąca o oryginalności ludzkiego życia, alternatywa „być — nie być”. Dialogiczny charakter tej dyscypliny każe jej startować z tego miejsca, w którym jej partner, krytyczny rozum człowieka, pyta o prawdę (sens) ludzkiego „być”. Można więc także powiedzieć, że teologia fundamentalna, w ostatecznym rozrachunku, nie interesuje się „Objawieniem dla Objawienia”, lecz „Objawieniem dla ludzkiego «być»”. Dostrzega ona, że stanowiący o tym „być” ludzki rozum, jak dotąd nie dysponuje jeszcze takimi kryteriami, które umożliwiłyby mu jednoznaczne określenie prawdy (sensu, całości) tego „być”<sup>80</sup>. W tej sytuacji dzieli ona niepokój tych opinii, które w „niepewności” i „ciemności” dostrzegają źródło bezsensowności prowadzącej do tragicznej decyzji „nie być”<sup>81</sup>. Wobec tego rodzaju doświadczeń-teologia fundamentalna usiłuje, w sposób wiarygodny, ukazywać rzeczywistość Chrześcijańskiego Objawienia, jako godny zawierzenia projekt sensownego organizowania teoretyczno-praktycznej całości ludzkiego życia. Do oryginalnych rozwiązań tego projektu należy np. wyjaśnienie relacji ludzkiego Ja do ludzkiego My<sup>82</sup>.

3.1. Teologia fundamentalna jest więc także swego rodzaju antropologią. Interesuje się ona Bogiem *propter nos homines*. Antropocentryczny charakter jej badań koncentruje się zarówno na człowieku — jednostce, jak i na człowieku — społeczności. Tematyzuje ona swe treści nie tylko w aspekcie „teorii”, lecz także w aspekcie „praktyki”. Niezbywalny dla niej staje się dialog zarówno z filozofią (hermeneutyka, filozofia analityczna, itd.) jak i z naukami pozytywnymi.

<sup>79</sup>Por. 1 Kor 13,12.

<sup>80</sup>Por. H. Lübbe, *Philosophie als Aufklärung, w: Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, wyd. M. Riedel, Bd. I, Freiburg/Br 1972, 250.

<sup>81</sup>Por. R. Lay, *Zukunft ohne Religion?*, Freiburg/Br 1970, 22n.

<sup>82</sup>Por. G. Scherer, *Auf der Suche nach Sinn, w: Gott — Mensch-Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit*, wyd. J. Hüttenbügel, Graz 1974, 287.

Ten, sięgający czasów M. Blondel'a, postulat zainteresowania się ludzkim podmiotem w problematyce wiarygodności Chrześcijańskiego Objawienia charakteryzuje zdecydowaną większość współczesnych projektów (H. Fries: Transcendentalna teologia fundamentalna; É. Biser: Hermeneutyczna teologia fundamentalna; P. Knauer: Ekumeniczna teologia fundamentalna; J. B. Metz: Polityczno-pragmatyczna teologia fundamentalna, itd.<sup>83</sup>), ukazuje antropocentryzm wiarygodności Chrześcijaństwa w ramach własnej struktury argumentacyjnej.

Wydaje się, że szczególne perspektywy otwierają się przed tymi rozwiązaniami, które kryterium wiarygodności Chrześcijańskiego Objawienia szukają nie tylko w „historii”, lecz także w „społeczeństwie”<sup>84</sup>. W tych rozwiązaniach nie trudno dopatrzeć się zaakcentowanej już powyżej tożsamości *Revelatio* = *Creatio*. Uważa się, że miejscem tematyzacji teologicznej prawdy jest nie tyle teoretyczny system, ile żywy, uformowany wiarą ludzki podmiot. Do istotnych zadań teologii fundamentalnej należy więc także praktyczne kształtowanie społecznego podmiotu wiary. Wiara nie jest bowiem „sprawą prywatną”, lecz pewną, określoną formą wspólnego życia. Kształtowanie tego życia, kształtowanie ożywionego wiarą społecznego podmiotu Bosko-ludzkiego życia, jest właśnie misją teologii fundamentalnej, która ma zabiegać nie tyle o stworzenie wiarygodnego teoretycznego systemu, ile o praktyczną formację wiarygodnego podmiotu wiary. Podmiot ten, nacechowany ilościowo-jakościowym postępowaniem w stronę obiecaną przyszłości, powinien tę właśnie Przyszłość uważać za „czynnik krytyczny”, inspirujący ustawiczny rozwój tego podmiotu i nie dopuszczający do wewnątrzhistorycznej „absolutyzacji” jakiegokolwiek stadium jego rozwoju.

Zauważmy, że tego rodzaju teologiczno-refleksyjne „starty” nie muszą z konieczności kończyć się „lądowaniem” w filozoficznym „światopoglądzie” lub w „polityce”, w ścisłym tego słowa znaczeniu<sup>85</sup>. W akceptowanym coraz częściej postulatcie pluralizmu modeli „uprawiania” teologii fundamentalnej<sup>86</sup> należy z obiektywną uwagą rozpatrywać każde z proponowanych rozwiązań. W historii tej dyscypliny różne propozycje nie tylko się nie wykluczały, lecz, przeciwnie, wzajemnie się uzupełniały. Dziś trudno odmówić prawa do specyficznej równoczesności istnienia ujęciom „tradycyjnym”, „antropologicznym”, „historyczno-biblijnym”, „hermeneutycznym”, czy wreszcie aktualnym próbom rozwiązywania teologiczno-fundamentalnych problemów w świetle „logiki”, „lingwistyki” czy „teorii nauki”<sup>87</sup>. Te wszystkie aspekty badawczej aktywności świadczą o żywotności teologii fundamentalnej. Dyscyplina ta, świadoma swego niezastąpionego miejsca w dziele powszechnej ewangelizacji świata, jest specyficzną formą realizacji przykazania miłości bliźniego. Chce ona nie tyle „bronić”, „zachować”, „niszczyć”, ile „otwierać się”, „darzyć”, „budować”, itd.

Postulat wychowywania jednostek do konstruktywnego życia we wspólnocie, jest dziś truizmem. Wiadomo także, że takie wychowanie wymaga określo-

<sup>83</sup>Por. H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981, 42 n.

<sup>84</sup>Por. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977.

<sup>85</sup>Por. W. D. Marsch, *Abschied von der religionslosen Theologie*, w: *Strukturwandel der Frömmigkeit*, wyd. E. Amelung, Stuttgart 1972, 43.

<sup>86</sup>Por. M. Rusecki, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*, RTK, 25 (1978) 31-54.

<sup>87</sup>Por. J. P. Torrell, *Nouveaux courants de théologie fondamentale*, w: *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, 29.

nej bazy światopoglądowej<sup>88</sup>. Historyczną misją teologii fundamentalnej jest, między innymi, uwiarygodnienie hipotezy „objawionego światopoglądu”, który, jak wierzą Chrześcijanie, warunkuje społeczne „być albo nie być” ludzkiej rodziny.

## VERS UNE CONCEPTION SOCIO—DYNAMIQUE DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

### Résumé

La société mystérieuse de l'Église („sujet vivant”) s'est concentrée, dès le commencement, sur son identité (vérité) révélée. De tout temps, l'activité apologétique de l'Église a essayé de fixer les divers contenus révélés. Lorsque l'homme moderne, formé par le siècle de Lumières, avait mis en question l'existence même de la révélation divine, l'Église, placée devant l'alternative de son propre „être ou ne pas être”, a été provoquée à s'occuper du problème de la révélation en général.

C'est le Concile de Vatican I qui, pour la première fois, a traité expressément de la révélation comme telle: de son existence, sa nécessité et connaissance, etc. Une certaine ouverture des solutions conciliaires était à l'origine de divers commentaires théologiques dans lesquels le concept „révélation” a été souvent identifié à celui de „doctrine”.

Cette conception „statique” de la révélation chrétienne, trop spéculative et choisie, a été, de plus en plus, mise en question par le progrès des recherches bibliques, patristiques, historico-théologiques, etc. „Vie personnelle”, „société”, „histoire” etc. — voilà les nouveaux horizons, pour la réflexion sur la révélation, réclamés par ces recherches.

Passant pour le résultat spécifique d'évolution de la pensée théologique, le Concile de Vatican II a animé et libéré la conception même de la révélation chrétienne. L'identification des concepts „revelatio” et „doctrina” n'est plus possible. Le mystère de la révélation, c'est, avant tout, celui de l'amour, à travers lequel Dieu le Père se manifeste dans l'histoire, afin d'introduire les hommes, par le Christ et l'Esprit-Saint, dans sa propre vie. Alors, tant au début qu'à la fin de la vie humaine on rencontre le mystère de la vie sociale (In principio erat societas). Le sens de l'existence historique de l'homme consiste à répondre à l'invitation révélée proposant aux hommes la communauté de vie avec leur Créateur. Pour qu'on puisse mettre en relief la crédibilité de ce dialogue créateur de l'homme avec Dieu, il faut prendre en considération non seulement la relation „foi — raison” mais aussi celle de „foi — histoire”.

La conception de la révélation, résultant de l'enseignement du Vatican II, est devenue un point de départ, assez compliqué, pour la réflexion théologique à venir. Cette réflexion, n'essayant point de fermer „à jamais” la réalité vivante de la révélation dans une définition formelle, met constamment en relief les divers aspects de cette réalité dynamique: historicité, christocentrisme, transcendance, sociabilité, intégralité, actualité etc.

Le processus historique de la révélation chrétienne se donc développe dans le temps et dans l'espace. Sa théorie et sa pratique restent toujours „en devenir”. La „vérité faite” de cette réalité mystérieuse est à découvrir non seulement dans les documents écrits, mais aussi dans le sujet vivant d'une société humaine animée par l'Esprit de Dieu. Cette vérité, tout en faisant confiance aux résultats objectifs des recherches scientifiques (a posteriori), garde cependant une attitude critique par rapport aux improvisations (a

<sup>88</sup>Por. U. Müller — Herlitz, *Philosophie als Wissenschaft für den Menschen*, w: *Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik*, wyd. W. Ch. Zimmerli, Basel 1974, 86.

priori) des solutions idéologiques (Bonhoeffer: „abstractions”). Ajoutons que cette conception „in statu viae” de la révélation chrétienne réclame l'autonomie de la libre et responsable activité créatrice de l'homme. Une conception pareille n'entre donc guère en conflit avec les postulats émancipateurs du siècle des lumières.

Il devient bien évident que la réduction de l'époque de Lumières à celle d'un rationalisme athéistique, de même que l'identification de la révélation chrétienne à une doctrine paralysant l'activité de la raison critique, ne sont, au bout du compte, qu'une simplification de la problématique. La foi et la raison, „éclairées” toutes les deux au cours de derniers siècles, comprennent de plus en plus leur responsabilité commune de l'avenir humaine. On peut donc dire que la pensée du siècle de Lumière et la pensée chrétienne sont actuellement en train de chercher la possibilité d'une coopération théorico-pratique. La foi n'identifie plus les temps du Moyen Age au sommet d'évolution du Christianisme. Elle s'engage de mieux en mieux dans le dialogue avec l'esprit du monde d'aujourd'hui.

Les nouveaux postulats des temps modernes ont contribué à une relecture critique d'anciennes sources du Christianisme qui s'est montré capable non seulement de trouver un langage commun avec le monde en progrès, mais aussi d'activer ce progrès, même. Alors, loin d'être „passif” et „indifférent”, le Christianisme met en marche l'activité créatrice et libératrice de l'homme dont la foi a toujours une dimension socio-dynamique.

Ainsi, le processus historique de la révélation (revelatio continua), en tant que processus d'unification universelle des hommes, devient également le processus de la création (creatio continua). Comme le mystère d'unification universelle n'est que celui de l'Église, on aboutit à chercher le sens universel de l'histoire dans l'équation: REVELATIO CONTINUA = CREATIO CONTINUA = ECCLESIA. Cette équation renferme la réponse révélée à la question fondamentale de l'homme: „Pourquoi et comment continuer à vivre au monde?”

C'est justement la crédibilité de cette réponse que la théologie fondamentale veut discuter avec la raison critique de l'homme d'aujourd'hui. En l'invitant à analyser sans borne le phénomène historique de la révélation chrétienne, elle attend qu'en face des données objectives, l'homme même, d'en bas, apercevra la raison d'être pour la foi espérant à travers l'amour.

On pourrait donc dire que la théologie fondamentale ne s'occupe pas de la révélation „pour la révélation”. Elle fonctionne, avant tout, au nom de l'alternative „être — ne pas être” l'homme.