

KS. JERZY CUDA

"WOLNOŚĆ" W PARADYGMACIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Paradygmat¹ – kluczowe kryterium oryginalności aktualnego etapu rozwoju teorii nauki – znalazł się również w centrum teologicznych dyskusji. Dyskusje te dostrzegają w pluralizmie badawczej aktywności współczesnych teologów swego rodzaju paradygmatyczną zbieżność, która polega na egzystencjalno-dialektycznym łączeniu chrześcijańskiego objawienia z kulturowym konkretem dzisiejszego świata. Do specyficznego spotkania obydwu członów tej paradygmatycznej relacji dochodzi w przedmiocie formalnym teologii fundamentalnej. Pierwszym projektem tej teologicznej dyscypliny, zrodzonej w epoce kultu ludzkiej wolności, trudno było prowadzić "oświeconą wolność" na spotkanie z Bożym objawieniem. Dopiero ewolucja samego pojęcia chrześcijańskiego objawienia – uwieńczona nauką Soboru Watykańskiego II – ułatwiła "zamieszkanie" wolności w obydwu członach tej paradygmatycznej relacji, w której teologia fundamentalna szuka racji potwierdzających wiarygodność objawionej antropologii.

I. PARADYGMATYCZNE OTWARCIE WSPÓŁCZESNEJ TEORII NAUKI

Pojęcie "paradygmat" używane jest od dawna w różnych dyscyplinach naukowych, jednakże dopiero w ostatnich latach zrobiło ono swego rodzaju karierę na terenie teorii nauki. Początek tej karierze dało dzieło Th. Kuhna *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*². Proponowane w tym dziele teoriopoznawcze przemyslenia wskazują na zasadność współczesnych wołań o "antypozytywistyczny

¹ Grecki przedrostek *para-* wskazuje na specyficzną relacyjność obecną w znaczeniu słowa "paradygmat" (grec. *parádeigma*, łac. *paradigma*). Specyficznością tej relacyjności jest funkcja reprezentowania. Istnienie tej funkcji łatwo dostrzec w różnego rodzaju odpowiednikach słowa "paradygmat": "przykład", "wzorzec", "typ", "model" itd.

² Frankfurt am Main 1967.

zwrot" teorii nauki³. Kluczowe kryterium tego zwrotu kryje się właśnie w pojęciu "paradygmat".

W latach dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia aktywni zwolennicy "logicznego pozytywizmu" (M. Schlick, R. Carnap, L. Wittgenstein i in.), wierzący w obiektywną niezmienność określonych teoriopoznawczych założeń, nie nazywali zbieżności swych stanowisk "paradygmatem": modelem tymczasowych rozwiązań. Uczyniono to za nich na aktualnym etapie rozwoju teorii nauki. Towarzyszące temu etapowi dyskusje, analizując problem "empirycznej obiektywności" pozytywistycznych roszczeń, mówią o "naiwnym dogmatyzmie" i postulują odejście od tych stanowisk, które upraszczały rzeczywistość⁴. Empiryczno-pozytywistyczna redukcja ludzkiego poznania nie zagrała w sposób wiarygodny tej egzystencjalnej roli, którą odebrała filozofii i teologii. Symptomy zaniepokojenia tą redukcją odkrywalne są nie tylko w teoretycznych sporach, lecz także na polu praktycznej realizacji ludzkiej koegzystencji. W kontekście mnożących się różnego rodzaju kryzysów (ekologicznych, ekonomicznych, psychologicznych, społecznych, moralnych itd.) stwierdzono jednoznacznie, że problemy nauk przyrodniczych stają się także problemami hermeneutycznymi⁵.

Powierzenie procesu teoretyczno-praktycznej konstrukcji świata "spółce «nauka—technika»", bazujące na założonej teleologii przedmiotowej natury, okazało się więc swego rodzaju metodologicznym zawężeniem, które nie zdało egzaminu w podmiotowej otwartości historii. W tym kontekście pojawił się postulat głębszego przemyślenia relacji "metoda"—"prawda"⁶.

Metodologiczna "przedmiotowość" badawczej aktywności nauk pozytywnych i filozoficzno-teologiczna "podmiotowość" poszukiwań prawdy nie stanowią dwóch, wzajemnie niezależnych płaszczyzn ludzkiej aktywności. Czynnikiem scalającym te płaszczyzny jest sama prawda historycznej egzystencji człowieka, której postępowe "poznawanie" uwarunkowane jest także jej praktycznym "czy-nieniem". Nie jest więc dziełem przypadku, że stworzone w naszym stuleciu

³ Zob. K. B a y e r t z. *Wissenschaft als historischer Prozess. Die antipositivistische Wende in der Wissenschaftstheorie*. München 1980.

⁴ Zob. G. B o e h m. *Einleitung. Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Zur Bestimmung des Verhältnisses*. W: *Seminar. Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Hrsg. H. G. Gadamer, G. Boehm. Frankfurt am Main 1978 s. 8; R. B u b n e r. *Paradignawechsel – einige kontinentale Perspektiven*. W: *Das neue Paradigma von Theologie*. Hrsg. H. Küng, D. Tracy. Zürich 1986 s. 23.

⁵ Zob. S. T o u l m i n. *Die Historisierung der Naturwissenschaft: ihre Implikationen für die Theologie*. W: *Das neue Paradigma* s. 14 nn.

⁶ H. G a d a m e r. *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960.

różne teorie prawdy akcentują takie aspekty jej analizy, jak "historyczność", "społeczność", "praktyczność", "normatywność" itd.⁷

Doświadczanemu otwarciu prawdy (sensu) ludzkiego istnienia, odkrywalnemu w specyficznej dialektyce procesu jej teoretycznego "poznawania" i praktycznego "czynienia", towarzyszy wymowne przesunięcie akcentu z wertykalnej (ahistorycznej) kontemplacji na horyzontalną (historyczną) realizację. Miejscem postępowego uobecniania prawdy w ludzkiej historii jest więc określony proces. Struktura tego społecznego procesu jest strukturą nadziei. Taką samą strukturę ma – uczestniczący w realizacji tego procesu – całokształt badawczej aktywności różnych nauk. W tym kontekście można więc mówić o formalnej i merytorycznej otwartości tej aktywności. Analizując tę otwartość, współczesna teoria nauki wskazuje na historyczną tymczasowość epistemologicznej aktywności człowieka. W tym kontekście T. Kuhn mówi o paradygmatycznej tymczasowości wszelkich naukowych badań. O specyficznym realizmie tych badań świadczy świadomość ich modelowej tymczasowości i ustawiczne otwieranie się na ukryte w przyszłości tajemnicze "nieznane". Reprezentowanie tego realizmu i badawczej pokory powierzono właśnie pojęciu "paradygmat". W tym pojęciu spotykają się fundamentalne odkrycia współczesnej teorii nauki (historyczna otwartość naukowej racjonalności, teoretyczna determinacja empirycznych doświadczeń, modelowa tymczasowość naukowych teorii itd.).

II. HISTORIA TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI: EWOLUCJA PARADYGMATÓW

Charakterystyczne dla aktualnego etapu rozwoju teorii nauki rezultaty różnego rodzaju metodologicznych dyskusji, inspirowanych refleksją T. Kuhna, odbijają się także wymownym echem w dyskusjach tych filozofów i teologów, których przedmiotem zainteresowania jest ewolucja teorii teologii. Uczestnicy zorganizowanego w Tübingen (23-26 V 1983) międzynarodowego sympozjum – liczący się przedstawiciele współczesnej myśli filozoficzno-teologicznej⁸ – wykazali, że historii teologicznej refleksji towarzyszy nie tylko ewolucja wielości teologicznych projektów (systemów), lecz także ewolucja teologicznych paradygmatów. Geneza następujących po sobie paradygmatycznych ustaleń, cechujących określony model "uprawiania teologii", uwarunkowana była zaistniałym kontekstem kulturowym.

⁷ Zob. *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Hrsg. G. Skirbeck. Frankfurt am Main 1977.

⁸ G. Baum, J. Blank, C. Geffré, J. P. Jossua, H. Küng, J. B. Metz, J. Moltmann, P. Ricoeur, E. Schillebeeckx, S. Toulmin i in. Zob. *Das neue Paradigma von Theologie* s. 5 n.

Jednakże głównym celem prac wspomnianego sympozjum była nie tyle analiza pojawiających się w historii chrześcijaństwa różnych teologicznych paradygmatów, ile próba ustalenia aktualnego paradygmatu chrześcijańskiej teologii. Stwierdzono, że funkcjonującym w różnych chrześcijańskich wyznaniach tradycyjnym modelem scalania teologicznej refleksji towarzyszy proces kształtowania się nowych paradygmatycznych ustaleń łączących różne współczesne teologie (dialektyczną, egzystencjalną, hermeneutyczną, polityczną itd.).

Kontynuowane dyskusje nie zakończyły się jednak precyzyjnym określeniem paradygmatu aktualnej myśli teologicznej. Łatwiej było ustalać te paradygmaty dla historycznej przeszłości chrześcijaństwa aniżeli dla współczesnego pluralizmu teologicznych projektów. Swego rodzaju paradygmatycznej łączności tych projektów dopatrzoneo się w postulacie teologicznej odpowiedzialności za jakość praktycznej formacji ludzkiego świata. Głównych zarysów kształtującego się paradygmatu teologii kończącego się w. XX można się więc dopatrzeć w specyficznej relacyjności badań, które próbują interpretować chrześcijańskie objawienie w tym kontekście kulturowym, w jakim zaistniało, d l a tego kontekstu kulturowego, w którym aktualnie realizuje swoją historyczną misję. Ta relacja "chrześcijańskie objawienie" – "aktualny kontekst sytuacyjny" warunkuje postęp teoretycznego poznawania i praktycznej realizacji prawdy (sensu) ludzkiego istnienia⁹.

Współczesna refleksja teologiczna domaga się więc światotwórczego głoszenia słowa Bożego. Tego rodzaju głoszenie wymaga ustawicznego określania relacji między niezmiennością objawionej prawdy i zmiennością historycznych sytuacji¹⁰. Ignorowanie teoretyczno-praktycznego dynamizmu tej relacji i próba jej unieruchomienia w "nietykalnych" stwierdzeniach zniekształca historyczną misję teologii. Zatrzymana formalnie i merytorycznie, teologia cofa się tym samym i nie może spełnić swej apologetycznej funkcji¹¹.

III. PARADYGMAT APOLOGETYKI: OBRONA PRZED WOLNOŚCIĄ

Powiedzieliśmy, że paradygmatyczna zbieżność współczesnych teologii odkrywalna jest w relacji "chrześcijańskie objawienie" – "sytuacyjny konkret". Aby

⁹ Zob. E. Schillebeeckx. *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird.* Tamże s. 80.

¹⁰ Zob. R. Schaeffler. *Wissenschaftstheorie und Theologie.* W: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft.* Hrsg. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Freiburg im Breisgau 1982 s. 44.

¹¹ "Das ist der apologetische Krebsgang der Theologie" (G. Sauter. *Grundzüge einer Wissenschaftstheorie der Theologie.* W: *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie.* Hrsg. G. Sauter. München 1973 s. 295).

zrozumieć "sytuacyjny konkret" dzisiejszego świata, należy uwzględnić to, że jest on kontynuacją tej przemiany ludzkiego myślenia i działania, jaka się dokonała na granicznym przejściu między czasami średniowiecznymi i nowożytnymi. Gdybyśmy treściową wielość tej przemiany chcieli streścić w jednym "słowie kluczowym", to funkcję takiego słowa mogłoby przejąć słowo "w o l n o ś ć".

Teologiczno-polityczny traktat Spinozy z 1670 r. był pierwszą falą nowożytnej powodzi literatury wolnościowej, w której odzwierciedlały się wieloaspektowe krytyki adresowane do Kościoła i państwa. "Oświeconemu" człowiekowi dojrzałość kojarzyła się z wolnością światopoglądową i społeczno-polityczną. Postępującej sekularyzacji towarzyszyło przekonanie, że religia, zbyt ciężka w procesie naukowego kształtowania świata, jest "sprawą prywatną". Kontynuowana w tym kontekście krytyka chrześcijańskiego objawienia kwestionowała nie tylko jego treści, lecz także jego faktyczność.

Ta sytuacja, ustawiająca Boże objawienie i ludzką wolność w relacji specyficznego konfliktu, zrodziła nową dyscyplinę teologiczną: apologetykę – prekursorkę dzisiejszej teologii fundamentalnej. Zadaniem tej nowej nauki była obrona objawienia. O wyborze strategii tej obrony zdecydowała specyficzność ówczesnego "stanu wojennego", który chrześcijańskie objawienie przeciwstawił ludzkiej wolności.

W kształtującym się w minionym stuleciu paradygmacie apologetyki – późniejszej teologii fundamentalnej – odkrywalny jest więc paradoksalny fenomen obrony chrześcijańskiego objawienia przed ludzką wolnością. Pierwsze projekty apologetyki próbowały zniewolić wolność oczywistością naukowych dowodów. Jedynym i wyłącznym partnerem apologetycznych konfrontacji stał się ludzki rozum (*sola ratio*). Zmierzano do stworzenia takiej obiektywnej nauki, której dowody, bazujące na sprawdzalnych kryteriach (*criteria obiectiva – extrinseca*), mogłyby wykazać oczywistość faktu Bożego objawienia.

Po "udowodnieniu" istnienia i działania Boga we wszechświecie (zasada przyczynowości) nietrudno było przejść do analizy problemu możliwości przemawiania Boga przez różnego rodzaju historyczne zdarzenia. Celowy tok tego rozumowania kończył się "udowodnieniem" faktyczności historycznej przemowy Boga. Rolę kluczowych dowodów powierzono w tym rozumowaniu "cudom" i "prorocstwom".

W pierwszych projektach tzw. apologetyki obiektywnej można więc dostrzec swoistą wierność sugestiom H. Grotiusa (1583-1645), który dlatego uchodzi za jednego z twórców nowożytnej apologetyki, że w problematyce chrześcijańskiego objawienia oddzielił aspekt "faktu" od aspektu "treści" objawienia. Przypisując dogmatyce prawo wyłączności zajmowania się analizą objawionych treści, apologetyczne badania opuściły właściwie teren samego pojęcia chrześcijańskiego objawienia i z "zewnątrz" broniły jego faktyczności.

Kluczowe znaczenie obrony faktu chrześcijańskiego objawienia było związane z prostym rozumowaniem: Jeżeli Bóg przemówił, to przekazał ludziom prawdę. Przyjęcie prawdy jest obowiązkiem moralnym. Wystarczyło więc udowodnić sam fakt objawienia, by zobowiązać także do akceptacji objawionych treści. Wynika stąd, że problem wiarygodności chrześcijańskiego objawienia łączono nie tyle z pytaniem: "Co Bóg objawił?", ile z pytaniem: "Czy Bóg się objawił?"

W tego rodzaju ujęciu sprawy kryło się wiele upraszczających redukcji. Samo objawienie zredukowane zostało do "przekazu wiedzy" (*revelatio – doctrina*). Akceptację tej wiedzy nazywano wiarą. Wierzyć należało ze względu na autorytet objawiającego się Boga. Takie i tym podobne schematy myślowe utrwalone zostały w wielu podręcznikach apologetycznych. Na formalną i merytoryczną zawartość tych podręczników nie pozostała bez wpływu nauka I Soboru Watykańskiego. Kontekst kulturowy, w którym rodziły się dokumenty tego Soboru, był nacechowany specyficznym kultem "naukowego" myślenia i mówienia. Chcąc pozostać w kontakcie z tym kontekstem, konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* sięga nieraz do epistemologicznej nomenklatury (*argumenta, scientia, cognitio, demonstratio, certitudo* itd.). Ta nomenklatura uczestniczy w swoistym rozumowaniu, którego aporyczność uzewnętrznia się w pewnych, dość kłopotliwych pytaniach.

Jeżeli *miracula i prophetiae* stanowią *argumenta (omnium intelligentiae accommodata)*¹², którymi można udowodnić fakt (istnienie) Bożego objawienia, to logika relacji *recta ratio – fidei fundamenta*¹³ nacechowana jest swoistym determinizmem. Objawiający się Bóg może mówić tylko prawdę. Przyjęcie prawdy jest "racjonalnym obowiązkiem". Stawiając znak równości między "przyjęciem objawionej prawdy" i "wiarą", można więc powiedzieć, że wiara jest obowiązkiem racjonalnie (naturalnie) udowodnionym. Czy można w takim razie mówić o naturalnej genezie wiary? Czy w strukturze tak pojętej wiary jest jeszcze miejsce na kategorie "daru" i "łaski"? Jak z taką koncepcją wiary łączą się problemy ludzkiej wolności i zasługi? Dlaczego ludzie, którzy otrzymali "mądrość tego świata"¹⁴, odrzucają Boże objawienie?

Takie i inne pytania wskazują na swego rodzaju aporyczność pewnych schematów myślowych, które w paradygmacie tzw. apologetyki obiektywnej powstawały pod wpływem zaistniałego kontekstu kulturowego. Z biegiem czasu okazywało się coraz bardziej, że sama nomenklatura epistemologiczna nie wystarczyła, aby ten kontekst związać z fenomenem chrześcijańskiego objawienia.

¹² H. Denzinger, A. Schönmetzer. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. 34. Freiburg 1967 n. 3009.

¹³ Tamże n. 3019.

¹⁴ 1 Kor 2, 6.

Stworzona przez teologię "naukowa aparatura", której zadaniem była apologia "racjonalnej wiarygodności objawienia" (A. Gardeil), nie zdawała egzaminu. Teoretyczno-praktyczna przepaść dzieląca "naukowość" teologiczną od "naukowości" dyscyplin empirycznych stawała się coraz głębsza. Do pogłębienia tej przepaści przyczyniła się różność aspektów naukowej aktywności. Dedukcyjność aspektu *propter Deum* oddalała refleksję teologiczną od indukcyjności aspektu *propter nos homines*, którym nauki pozytywne podejmowały konkretną odpowiedzialność za praktyczną formację świata.

W tej sytuacji rodzą się nowe projekty apologetyki, które wątpią w możliwość rozwiązania problemu "racjonalnej wiarygodności objawienia" wyłącznie na płaszczyźnie "czystego rozumu". Coraz mocniej podkreśla się to, że poszukiwanie racji potwierdzających wiarygodność chrześcijańskiego objawienia należy powierzyć nie tylko analizie obiektywnych znaków przemawiającego historycznie Boga, lecz także analizie egzystencjalnej sytuacji człowieka, adresata tej tajemniczej przemowy (F. Brunetière, L. Ollé-Laprune, G. P. Fonsegrive-Lespinnasse, M. Blondel i in.). Przedmiotem szczególnego zainteresowania chrześcijańskiej myśli apologetycznej (teologiczno-fundamentalnej) staje się więc w coraz większym stopniu antropologiczna funkcja Bożego objawienia. W kontekście specyficznej kohorencji tej myśli można mówić o narodzinach nowego jej paradygmatu, który na spotkanie z objawiającym się Bogiem prowadzi nie tyle "czysty rozum", ile całego człowieka w konkretności jego psychosomatycznych i socjalnych uwarunkowań. Rozwojowi tego paradygmatu towarzyszy stały wzrost szacunku dla misterium ludzkiej wolności.

IV. PARADYGMAT TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ: OBRONA WOLNOŚCI

Różnego rodzaju syntetyczne opracowania historii apologetyki (teologii fundamentalnej)¹⁵ wskazują na specyficzność jej formalno-merytorycznej ewolucji, którą charakteryzuje swoista sukcesja paradygmatów. W stanowiącym pierwsze stadium tej ewolucji modelu apologetyki obiektywnej dostrzegalna jest grecka

¹⁵ J. S c h m i t z. *La théologie fondamentale*. W: *Bilan de la théologie du XX^e siècle*. T. 2. Ed. R. Vander Gucht, H. Vorgrimler. Tournai-Paris 1970 s. 9-51; H. S t i r n i m a n n. *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*. "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 91:1977 s. 291-365; H. W a g n e r. *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt 1981; P. K n a u e r. *Glaubensbegründung heute. Der Umbau der Fundamentaltheologie*. "Stimmen der Zeit" 202:1984 s. 200-208; J. P. T o r r e l l. *Nouveaux courants de théologie fondamentale dans la période postconciliaire*. W: *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*. Ed. R. Latourelle, G. O'Collins. Montréal 1982 s. 27-45; J. R e i k e r s t o r f e r. *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*. W: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Secler. Freiburg im Breisgau 1988 s. 347-372; J. S i n g e r. *Verantwortung unserer Hoffnung*. "Theologisch-praktische Quartalschrift" 137:1989 II. 2 s. 127-134.

idea ahistorycznej kontemplacji prawdy. Pojawiającym się w następnych stadiach modelom apologetyki subiektywnej oraz integralnej nie wystarczył już tego rodzaju wertykalny "ogład" prawdy. Łączenie problemu wiarygodności chrześcijańskiego objawienia z "czystym rozumem" i abstrakcyjną wiedzą uznano za jednostronne uproszczenie. Pojęciu "wiarygodność" towarzyszą więc coraz częściej pojęcia: "życie", "świat", "historia", "społeczność" itd. Obok greckiej idei wertykalnego "oglądu prawdy" pojawia się biblijna idea horyzontalnego "czynienia prawdy". Powstające w toku tej ewolucji różne systemy argumentacji cechuje coraz mniejsza apodyktyczność "logicznych imperatywów" i coraz większa tolerancja "wiarygodnych zaproszeń". Dostrzega się wymowne przejście od "przedmiotowego dowodzenia" do "podmiotowego motywowania". Nie wystarczy już analiza samego "faktu" objawienia ("Wierzę, ponieważ Bóg to objawił"). Problem wiarygodności łączy się także z "treścią" objawienia ("Wierzę, ponieważ to, co Bóg objawił, umożliwia mi poznanie i realizację życia").

Tego rodzaju przechodzenie od rozwiązań spekulatywno-abstrakcyjnych do rozwiązań praktyczno-egzystencjalnych zaznaczyło się także w szczególny sposób w teologii protestanckiej. Teologia ta – zdając sobie sprawę z niebezpieczeństwa antropologicznego zawężenia religijnych problemów – wskazuje na egzystencjalną koherencję łączącą słowo Boże z ludzkim życiem¹⁶.

Czym uzasadnić tę wymowną ewolucję paradygmatów chrześcijańskiej myśli apologetycznej? Czy wystarczy wskazać na przemiany kulturowego kontekstu? Owszem, kontekst ten, inspirowany ewolucją myśli filozoficznej, był nacechowany specyficznym przejściem od ujęć "abstrakcyjno-przedmiotowych" do ujęć "egzystencjalno-podmiotowych". Wyabstrahowane *cogito* ustępowało coraz bardziej integralności egzystencjalnego *vivo*¹⁷. Jak to już zostało podkreślone, zasadniczą ideą charakteryzującą ten kontekst była idea wolności.

Jednakże wspomniana tu ewolucja paradygmatów chrześcijańskiej apologetyki (teologii fundamentalnej) nie jest rezultatem kapitulacji przed nasyconym ideą wolności kontekstem kulturowym czasów nowożytnych. Nie sam kontekst kulturowy, lecz sprowokowany tym kontekstem postęp rozumienia istoty chrześcijańskiego objawienia warunkował tę ewolucję. Aby dostrzec ten postęp, wystarczy porównać naukę Soborów – Watykańskiego I i Watykańskiego II.

Wywodom pierwszego towarzyszy duch apologetyki obiektywnej, dla której objawienie utożsamia się z przekazem określonej wiedzy. Bóg, posługując się racjonalnie poznawalnymi znakami, przekazuje człowiekowi informacje racjonalnie

¹⁶ "[...] Betroffensein der Existenz des Menschen durch Gottes Anrede" (W. J o e s t. *Fundamentaltheologie*. Stuttgart 1974 s. 22).

¹⁷ Zob. J. G r a n i e r. *Savoir, idéologie, interprétation*. W: *Initiation à la pratique de la théologie*. T. 1. Ed. B. Lauret, P. Refoulé. Paris 1982 s. 27.

niepoznawalne. Tego rodzaju koncepcja chrześcijańskiego objawienia, poddana hegemonii teoretycznego rozumu, nie potrafiła w należyty sposób dowartościować praktycznej funkcji ludzkiej wolności.

Zupełnie inaczej ujmuje ten sam problem nauka Soboru Watykańskiego II. Według *Dei verbum* istotą chrześcijańskiego objawienia nie jest przedmiotowe darowanie informacji, lecz tajemnica podmiotowego samodarowania się Boga ludziom. Akcent z *doctrina Dei* został więc przeniesiony na *vita Dei*. W tej społeczno-dynamicznej koncepcji chrześcijańskiego objawienia¹⁸ dowartościowane zostało misterium ludzkiej wolności. Łącząc historyczną aktualizację ludzkiego życia z tajemnicą Chrystusa, koncepcja ta dostrzega w wolności istotny komponent objawionej prawdy ludzkiego istnienia. Jeżeli tą prawdą jest wieczna wspólnota życia z Bogiem, to tego rodzaju prawda nie może być człowiekowi narzucona wbrew jego woli. Dlatego Bóg *Dei verbum* nie jest Bogiem, który zniewala ludzki intelekt oczywistością teoretycznych informacji, lecz Bogiem, który całego człowieka, w złożoności jego cielesno-duchowego bytowania, z a p r a s z a do "wspólnego życia z sobą"¹⁹. Chrześcijańskie objawienie nie jest więc realizowane w "sposób abstrakcyjny w oderwaniu od człowieka i jego dziejów, ale w związku z nim i dla niego"²⁰. Stanowiąca o sensowności tego objawienia społeczna budowa Bosko-ludzkiej jedności życia jest także uwarunkowana wolnością człowieka. Przedstawiając współczesnemu człowiekowi różnego rodzaju racje potwierdzające wiarygodność tej budowy, teologia fundamentalna – inspirowana nauką Soboru Watykańskiego II – nie powinna więc zapominać o kategoriach "szukania", dialogu" i "służby"²¹.

Takie nastawienie badawczej aktywności teologii fundamentalnej jest wyrazem jej samorozumienia. To samorozumienie uwarunkowane jest dostrzeżeniem specyficzności aktualnego paradygmatu tej dyscypliny. Jak powiedzieliśmy, istota tego paradygmatu kryje się w relacji "chrześcijańskie objawienie" – "egzystencjalny konkret współczesnego świata". W obydwu członach tej paradygmatycznej relacji odkrywalne jest misterium ludzkiej wolności. Posługując się językiem obrazowym, można by powiedzieć, że po długim okresie przeróżnych konfliktów aktualny etap chrześcijańskiej refleksji nie tylko usadowił o b j a w i e n i e

¹⁸ Zob. J. C u d a. *W stronę społeczno-dynamicznej koncepcji chrześcijańskiego objawienia*. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 14:1981 s. 129-150.

¹⁹ *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym "Dei Verbum"*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Wyd. 2. Poznań 1968 nr 2.

²⁰ M. R u s e c k i. *Wierzyć moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*. Katowice 1988 s. 40.

²¹ R. L a t o u r e l l e. *Das II. Vatikanum – eine Herausforderung an die Fundamentaltheologie*. W: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner. Hrsg. E. Klinger, K. Wittstadt. Freiburg im Breisgau 1984 s. 597 nn.

i w o l n o ś ć "obok" siebie przy stole dialogu, lecz wręcz wskazał na ich specyficzną perychorezę w objawionej koncepcji prawdy (sensu) ludzkiego życia.

V. TEOLOGICZNY OBOWIĄZEK WYZWALANIA LUDZKIEJ WOLNOŚCI

O tym, że jakość życia ludzkości kończącego się w. XX uwarunkowana jest wolnością, nie trzeba nikogo specjalnie przekonywać. Niestety, często improwizowana wielość ludzkich wyborów stwarza sytuacje destruktywnych zniewoleń. Na tego rodzaju zniewolenia, deformujące życie indywidualne i społeczne człowieka, wskazuje dzisiejsza ekologia, psychologia, socjologia itd. Niepokojącą nowością naszych czasów jest to, że dzięki naukowo-technicznemu postępowi ludzka wolność warunkuje nie tylko jakość istnienia, lecz także samo istnienie ("być albo nie być") ludzkości.

Teologia fundamentalna, będąc swego rodzaju apologią ludzkiego istnienia, dostrzega tę doświadczaną w dzisiejszym świecie destruktywną aporyczność wolnej aktywności człowieka. Jednym ze źródeł tej aporyczności jest brak jednoznacznej definicji ludzkiej wolności. Mimo że od kilku stuleci temat "wolność" pozostaje w centrum teoretycznego myślenia i praktycznego działania ludzkości, samo pojęcie wolności pozostało wieloznaczne²².

W kontekście tego rodzaju aporycznego otwarcia problemu ludzkiej wolności teologia fundamentalna łączy ten problem z problemem wyboru prawdy historycznej egzystencji człowieka. Prawdziwa aktualizacja tej egzystencji nie polega na samowolnej improwizacji, lecz na czynnym zawierzeniu objawionej antropologii. W świetle tej antropologii pojęcie "prawda" jest właściwie synonimem pojęcia "miłość". Istotnym komponentem tak pojętej prawdy jest wolność. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że teologia fundamentalna, szukając racji przemawiających za wiarygodnością takiej koncepcji prawdy, wchodzi nie tylko na teren teoretycznych interpretacji, lecz także na teren praktycznego czynienia prawdy. Integralnego poznania objawionej prawdy ludzkiego istnienia nie można bowiem zredukować do spekulatywnej "bezinteresowności" filozoficznego poznania²³.

Nic więc dziwnego, że dzisiejsze dyskusje, zainteresowane procesem kształtowania się aktualnego paradygmatu teologii fundamentalnej, widzą w tej dyskusji "teologię praktyczną"²⁴ i "teorię działania"²⁵. Z dialogicznej struktury

²² Zob. H. K r i n g s. *Freiheit*. W: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Bd. 2. Hrsg. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild. München 1973 s. 493 nn.

²³ Zob. M. A l b u s. *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*. Freiburg im Breisgau 1976 s. 99.

²⁴ Zob. J. B. M e t z. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1977.

²⁵ Zob. H. P e u k e r t. *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976.

tego paradygmatu wynika, że motywów wiarygodnego działania, inspirowanego refleksją teologiczną, nie można szukać wyłącznie w treściach objawionych. Akceptacja tych treści, polegająca na praktycznym formowaniu nimi codziennego życia, może być także umotywowana wnioskami płynącymi z naukowej analizy (psychologia, socjologia itd.) tego życia²⁶. Umożliwione tą analizą poznanie kulturowego kontekstu, w którym aktualizowana jest chrześcijańska wiara, należy więc do głównych zadań teologii fundamentalnej. Zdając sobie z tego sprawę, H. Waldenfels w swoim podręczniku wylicza 18 cech charakteryzujących kulturowy kontekst aktualnego świata, w którym chrześcijaństwo realizuje swoją historyczną misję²⁷. W tym kontekście chrześcijańska teologia powinna tworzyć nie tylko wiarygodną "teorię", lecz także wiarygodną "praktykę". Swego rodzaju "produktem" teologicznych badań powinna być także "wiarygodna społeczność"²⁸.

W obliczu wielorakich zagrożeń i deformacji społecznej egzystencji człowieka kończącego się w. XX chrześcijańska teologia ma obowiązek wyzwania tej egzystencji ze zniewalającego błędzenia po bezdrożach improwizowanej samowoli. Proces realizacji tego "wyzwania" uwarunkowany jest procesem "poznawania prawdy"²⁹. Realizację objawionej prawdy historycznej egzystencji człowieka cechuje równoczesność aspektów: mistycznego i społecznego. Akcentując tę równoczesność, współczesna myśl filozoficzno-teologiczna uświadamia sobie coraz wyraźniej obowiązek własnej odpowiedzialności za praktyczny kształt "historii" i "społeczności"³⁰.

Doświadczenie transcendentálnego otwarcia historyczno-społecznej rzeczywistości ludzkiego świata znajduje w chrześcijańskiej refleksji teologicznej oryginalną interpretację. Takiej interpretacji nie może człowiekowi dostarczyć żadna inna nauka³¹. W tym kontekście można mówić nie tylko o możliwości, lecz także o konieczności udziału teologii w interdyscyplinarnym dialogu współczesnych nauk, zaangażowanych w procesie praktycznej formacji świata.

²⁶ Wiele dyskusji prowokuje wciąż E. Drewermann (*Strukturen des Bösen*. Bd. 1-3. Paderborn 1977-1978), który problem wiarygodności objawionych treści powierza psychoanalitycznym interpretacjom.

²⁷ *Kontextuelle Fundamentalthologie*. Paderborn 1985 s. 61 nn.

²⁸ Zob. J. C u d a. *Teologia – teoria wiarygodnej społeczności*. "Chrześcijanin w Świecie" 178:1988 s. 75.

²⁹ J 8, 32.

³⁰ Zob. *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Hrsg. E. Schillebeeckx. Mainz 1988.

³¹ Zob. E. H e r m s. *Theologie – eine Erfahrungswissenschaft*. München 1978 s. 80.

LA "LIBERTÉ" DANS LE PARADIGME DE LA THEOLOGIE FONDAMENTALE

R é s u m é

Le paradigme, le critère clef de l'originalité des développements de la science actuelle, s'est trouvé, lui aussi, au centre des discussions théologiques. Celles-ci retrouvent, dans la pluralité de la recherche entreprise par les théologiens modernes, une sorte de convergence paradigmatique qui tient à l'union existentielle et dialectique de la Révélation chrétienne avec le concret culturel du monde contemporain. L'objet formel de la théologie fondamentale voit donc se rencontrer d'une manière spécifique les deux termes de cette relation paradigmatique.

Les premiers projets de cette discipline théologique, née à l'époque où est vénérée la liberté de l'homme, a du mal à faire découvrir la Révélation divine à la "liberté éclairée". Ce n'est que l'évolution de la notion de Révélation chrétienne, couronnée des enseignements du Vatican II, qui a laissé "habiter" la liberté dans les deux éléments de ladite relation, où la théologie fondamentale cherche une raison d'affirmer l'authenticité de l'anthropologie révélée.