

KS. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

APOLOGETYKA I TEOLOGIA FUNDAMENTALNA W UJĘCIU HENRI DE LUBACA

Henri de Lubac jest jednym z największych teologów XX wieku¹. Jego badania teologiczne wyrastały z dramatycznego odczucia pogłębiającego się od czasów rewolucji francuskiej rozdźwięku między Kościołem a światem oraz między katolicką myślą teologiczną a kulturą laicką. Badaniom tym towarzyszyło przeświadczenie, że scholastyczna teologia nie jest w stanie nawiązać kontaktu z człowiekiem współczesnym i sprostać problemom nowo-

Ks. dr SŁAWOMIR ZIELIŃSKI – wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w WSD Archidiecezji Częstochowskiej; adres do korespondencji: ul. Św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa, tel. (034) 324-36-59; e-mail: s.zielinski@niedziela.pl.

¹ H. de Lubac ur. w Combrai (Francja) w 1896 r., zm. w 1991 r. w Paryżu. Mając 17 lat wstępuje do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego. Bierze udział w I wojnie światowej. W 1927 r. otrzymuje święcenia kapłańskie. Dwa lata później rozpoczyna wykłady z teologii fundamentalnej i historii religii (zainteresowanie buddyzmem) na Wydziale Teologicznym w Lyonie, zastępując swego przyjaciela A. Valensina. Pod jego wpływem pozostawał wówczas studiujący w Lyonie H. U. von Balthasar. Tam też współpracuje z G. Fessardem, J. Daniélou, Y. Montcheuil. Obok wykładów prowadzi poszukiwania teologiczne. Wtedy powstają zręby wielkich tytułów: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938), *Corpus mysticum* (1944), *Le drame de l'humanisme athée* (1944). Po wojnie publikuje jedną z najważniejszych książek *Surnaturel* (1946). W roku 1950, po wydaniu encykliki Piusa XII *Humani generis*, zostaje odsunięty od nauczania i podejrzewany o tzw. *nouvelle théologie*. Mimo odrzucenia pozostaje mocno związany z Kościołem, pozostaje zawsze wierny, co jest jego charakterystyczną cechą. W tym okresie powstaje jedno z najpiękniejszych dzieł poświęconych Kościołowi *Méditations sur l'Eglise* (1953). Pod koniec lat 50. jest wybrany członkiem Instytutu Francuskiego (Akademia Nauk Moralnych i Politycznych). W dobie soborowej przychodzi pewna rehabilitacja Jezuitów. Przyczynia się do redakcji dokumentów soborowych (KK, KO, KDK). Apogeum uznania dla jego pracy jest nominacja kardynalska w 1983 r. W okresie posoborowym odnosi się z rezerwą do interpretacji niektórych dokumentów czy ówczesnych trendów w Kościele, które ocenia jako bardziej ideologiczne niż teologiczne. Pojawiają się nowe polemiki wokół jego osoby. Wszystko to sprawia, że jako teolog skazany jest na samotność.

czesnego świata. Był przekonany, że teologia katolicka wymaga głębokiej odnowy² Pierwszy jego opublikowany artykuł *Apologétique et théologie*³ dotyczył w ogólnym zarysie teologii fundamentalnej. Jezuita „stawiał trudną diagnozę” dla apologetyki tradycyjnej, postulował odnowę, a jej wyrazem miała być teologia fundamentalna.

Dziś nie ulega wątpliwości, że H. de Lubac jest jednym z prekursorów i wielkim symbolem odnowy teologii fundamentalnej. Koncepcja teologii fundamentalnej ma swój szczególny wydzźwięk ze względu na osobowość autora, ale także jego niezależność wobec istniejących już propozycji i przyjętych rozwiązań⁴ Zdaniem J. P. Wagnera znaczenie, jakie francuski Teolog nadał terminowi „teologia fundamentalna” w latach 30. ubiegłego stulecia, stało się punktem wyjścia dla nowej dyscypliny, którą później w niebywale bogaty i różnorodny sposób rozbudowali wielcy teologowie H. Bouillard, R. Latourelle, C. Geffré, K. Rahner, H. U. von Balthasar, K. H. Neufeld czy H. Waldenfels⁵

W artykule przedstawimy najpierw przyczyny odrzucenia przez Jezuitę apologetyki tradycyjnej. Następnie wskażemy na charakterystyczne elementy koncepcji teologii fundamentalnej w ujęciu Teologa francuskiego. W końcu przywołamy kilka najważniejszych tematów teologicznofundamentalnych obecnych w jego twórczości.

I. NIEWYSTARCZALNOŚĆ I BRAKI APOLOGETYKI TRADYCYJNEJ

Ocena H. de Lubaca była jednoznaczna i surowa: apologetyka przeżywa głęboki kryzys i należy ją uleczyć. Przede wszystkim należy przemyśleć jej relację z teologią⁶.

Przyczyny słabości i deprecjacji apologetyki tkwią w niej samej. Jezuita charakteryzuje apologetykę tradycyjną czterema określeniami: „une apologétique mesquine”, „purement défensive”, „trop opportuniste”, „tout exté-

² Por. A. Ziernicki. *H. de Lubac*. W: *Religia*. T. 6. Red. T. Gadacz, B. Milerski. Warszawa 2002 s. 304.

³ NRT 57:1930 nr 5 s. 361-378. Był to wykład inauguracyjny przy obejmowaniu katedry teologii fundamentalnej w 1929 r.

⁴ Por. J. P. Wagner. *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*. Paris 1997 s. 261.

⁵ Por. J. P. Wagner. *Henri de Lubac*. Paris 2001 s. 53.

⁶ Por. Wagner. *La théologie fondamentale* s. 10.

rieure” Ponadto słabość apologetyki wynika z jej pryncypiów, których wartość jest wątpliwa⁷

Charakter czysto obronny, defensywny apologetyki sprawiał, że była ona żywo zainteresowana przede wszystkim ukazywaniem nadprzyrodzonego pochodzenia faktu chrześcijaństwa. Nie zajmowała się jednak zagadnieniem, czym jest samo chrześcijaństwo⁸ Nic więc dziwnego, że w jednej ze swych publikacji de Lubac stwierdził: „Niegdyś chciano «bronić» chrześcijaństwa. [...] Bywało jednak, że tak bardzo byliśmy pochłonięci samą obroną, iż nie mieliśmy już czasu zastanowić się, czym chrześcijaństwo jest”⁹

Oportunizm apologetyki jest jeszcze gorszy, gdyż wiąże ją z konkordyzmem¹⁰ Apologetyka konkordyzmu, uprawiana m.in. przez F. Duilhée de Saint-Projeta, wielkiego zwolennika apologetyki naukowej¹¹, próbowała uzgadniać dane wiary z osiągnięciami nauk przyrodniczych, a nawet wyklądać je w języku tych nauk, wobec szybkiego postępu tych ostatnich ciągle traciła na aktualności. Bywało też i tak, że teoriami naukowymi chciano dowodzić prawdy nadprzyrodzone, co było wadliwe z punktu widzenia metodologicznego¹². Francuski Teolog powie tu wprost o nadużywaniu kompetencji samej metody¹³

Określenie „l’apologétique extérieure” należy do najbardziej typowych terminów H. de Lubaca. Pod wpływem M. Blondela Jezuita przypomina, że apologetyka powinna zainteresować się podmiotem (człowiekiem), do którego się zwraca. Stąd apologetyka tradycyjna jest iluzoryczna i prezentuje niewłaściwe rozumienie Objawienia Bożego¹⁴

Najbardziej akcentowanym negatywnym rysem apologetyki tradycyjnej był ekstrynsecyzm – brak przeniknięcia do wnętrza przedmiotu, jakim się

⁷ Por. *Apologétique et théologie* s. 362-363.

⁸ Por. tamże s. 363.

⁹ *Paradoksy i nowe paradoksy*. Tł. M. Rostworowska-Książek. Kraków 1995 s. 22. Ponadto de Lubac stwierdza, że epoka dowodzenia się kończy, nadchodzi godzina „świadectwa” Por. *Apologétique et théologie* s. 363, przypis nr 3.

¹⁰ Por. de L u b a c. *Apologétique et théologie* s. 363.

¹¹ Zob. S. Z i e l i ń s k i. *Podstawy metodologiczne naukowej apologii chrześcijańskiej wiary François Duilhée de Saint-Projeta*. CzST 29:2001 s. 167-181.

¹² Por. de L u b a c. *Apologétique et théologie* s. 363; por. M. R u s e c k i. *Cud w chrześcijaństwie*. Lublin 1996 s. 320; t e n ż e. *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. 1. *Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin 1994 s. 39.

¹³ Por. *Apologétique et théologie* s. 366.

¹⁴ Por. W a g n e r. *Henri de Lubac* s. 52.

zajmuje. Ukazywała ona prawdę z zewnątrz, stawiając człowieka na chwiejnym postumencie¹⁵ Jezuita nie przestawał przypominać o konieczności zerwania z pewną mentalnością teologiczną, która pojmowała dogmat jako „coś w samym sobie”, bez relacji do historii i bez relacji do życia wierzącego. Termin „ekstrynsecyzm” jest neologizmem wypracowanym przez M. Blondela. Sam H. de Lubac uważał, że został on zdemaskowany przez wielu teologów I połowy XX w. (m.in. przez P. Rousselota) i ostatecznie odrzucony przez Sobór Watykański II. Owocem ekstrynsecyzmu był także twór tzw. wiary naukowej czy naturalnej, którą mieli dodatkowo posiadać teologowie i tzw. *Ecclesia docens*. Walka z ekstrynsecyzmem prowadziła także do odrzucenia koncepcji autorytatywnej prawd objawionych na rzecz dialogu i rozmowy z Bogiem, który jest Bogiem – Trójcą i bardzo bliskim sytuacji każdego człowieka, jak to ukazuje Konstytucja dogmatyczna o Bożym Objawieniu *Dei verbum*. Zerwanie z ekstrynsecyzmem pozwoli dostrzec jedność organiczną Objawienia¹⁶. Nic więc dziwnego, że apologetyka tradycyjna ukazywała między człowiekiem a dogmatem więź tylko zewnętrzną. Była tylko zwykłą kładką między dwoma obcymi sobie brzegami. Apologeta mógł więc tylko stwierdzić, że Pan Bóg przemówił. Nie mógł natomiast zająć się ani oczekiwaniami człowieka w tej materii, ani treścią „słów” Bożych skierowanych do ludzkości¹⁷

W tej perspektywie teologia ujmowana jest na sposób nadstruktury (*superstructure*), wskazując, że „nadprzyrodzony” oznacza odcięty, odizolowany od tego, co ludzkie i naturalne. Wygląda to tak, jakby Bóg nie był w jednakowym wymiarze źródłem pochodzenia natury i łaski. Stąd pierwszorzędnym zadaniem, według Jezuity, jest odbudowanie wewnętrznych więzi między tymi dwoma częściami Bożego dzieła, a mianowicie naturą i łaską¹⁸

¹⁵ Por. de L u b a c. *Apologétique et théologie* s. 363.

¹⁶ Zob. S. Z i e l i ń s k i [rec.] J. P. W a g n e r. *Henri de Lubac*. Paris 2001. CzST 29:2001 s. 348.

¹⁷ Por. de L u b a c. *Apologétique et théologie* s. 364-365. Odpowiadając na wyzwanie racjonalizmu XIX-wiecznego zredukowano apologetykę do systemu sylogizmu. Miała ona więc w sposób naukowy ukazywać fakt Objawienia. Dokonywała tego przy użyciu sylogizmu, posługując się przesłanką większą i mniejszą. Owocem tego czystego rozumowania miało być stwierdzenie zaistniałego faktu, a zwłaszcza uznanie go, czyli uwierzenie w proponowaną prawdę. H. de Lubac używa tu terminu „assentiment” (uznanie za swoje, przyzwolenie). Następnie łaska nadprzyrodzona przekształca „assentiment”, nadając mu charakter nadprzyrodzony i odwołując się do woli człowieka. Następnym etapem tej metody w apologetyce jest tzw. wiara naturalna lub naukowa (*la foi naturelle, scientifique*).

¹⁸ Por. de L u b a c. *Apologétique et théologie* s. 367.

Aby odpowiedzieć na zarzuty stawiane apologetyce i formułowane w imię teologii, francuski teolog proponuje ukazanie tych dwóch elementów we właściwej im relacji: nie jako dwa całkowicie zewnętrzne, przeciwstawne sobie, lecz wewnętrznie zjednoczone i współprzenikające się części. Jezuita używa tu terminu *compénétration*, aby odrzucić jakąkolwiek ideę konfuzji, pomieszania czy zamazania odrębności tych dyscyplin¹⁹. Rozróżnienie na dwa porządki pozostaje nienaruszone. Jednocześnie ukazana jest ich wewnętrzna, głęboka więź²⁰.

Wzajemna relacja współprzenikania się przypomina teologii o jej zadaniach apologetycznych, bez których staje się ona szybko teologią anemiczną i łatwo może pobydzieć. Apologetyka natomiast, jeśli chce odzyskać swą pełną skuteczność, musi wypełnić się w teologii²¹. H. de Lubac zauważa również, że mimo słów krytyki, kierowanych pod adresem apologetyki, nie można wyobrazić sobie chrześcijaństwa bez aspektu apologetycznego, gdyż byłoby to jego znacznym zubożeniem, tak jak niemożliwe do wyobrażenia jest chrześcijaństwo bez apostolatu²².

II. GŁÓWNE ELEMENTY KONCEPCJI TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Ukazując kryzys, słabość, braki, nieskuteczność apologetyki tradycyjnej, H. de Lubac proponuje jednocześnie rozwiązanie. Jest nim teologia fundamentalna. Kończąc wspomniany już wykład inauguracyjny w 1929 r. podaje definicję teologii fundamentalnej jako remedium na zaistniałą sytuację patową apologetyki. Może zastanawiać fakt, że definicja teologii fundamentalnej jest ostatnim słowem wieńczącym wykład.

¹⁹ Tamże.

²⁰ W swym wykładzie inauguracyjnym H. de Lubac odwołuje się do jeszcze jednego terminu, który będzie nakreślał program teologii fundamentalnej. Jest to termin „intime connexion”. Wraz z innymi staje się on terminem kluczowym teologii Jezuitów, wskazując na relację różnych dziedzin bez ich pomieszania (*Apologétique et théologie* s. 377).

²¹ Z jednej strony „une théologie s’anémie et se fausse qui ne conserve pas constamment des préoccupations apologétiques”. Z drugiej strony: „il n’est pas d’apologétique qui, pour être pleinement efficace, ne doive s’achever en théologie” (tamże s. 368).

²² „La doctrine chrétienne perdrait en force de pensée come en valeur spirituelle, si elle ne se présentait d’abord sous une forme apologétique, tout comme esprit chrétien faiblirait nécessairement, qui ne serait plus un esprit d’apostolat” (tamże s. 368).

Wzajemna więź, współprzenikanie się, uzupełnianie się, brak opozycji między apologetyką i teologią jest przygotowaniem do określenia, czym jest teologia fundamentalna. Otóż według francuskiego Jezuita, płaszczyzna wzajemnego spotkania i prawdziwie owocnej współpracy apologetyki i teologii to nowa szansa, jaką jest teologia fundamentalna²³

Teologia fundamentalna rozumiana jest przez H. de Lubaca jako pogłębione studium podstawowych kwestii religijnych, zarówno w perspektywie teologicznej jak i apologetycznej. Tak rozumiana teologia fundamentalna nie obejmuje w sposób wyłączny tylko teologii czy apologetyki. Ona ukazuje ich jedność, którą Jezuita dostrzega jako konieczną między tymi dwiema dyscyplinami²⁴

W swym wykładzie inauguracyjnym, akcentując szczególną więź między teologią a apologetyką, H. de Lubac wskazuje na tzw. *problèmes-frontières* (problemy pogranicza) i *sujets mixtes* (tematy mieszane, interdyscyplinarne). Te tematy i problemy będą przedmiotem zainteresowania teologii fundamentalnej. Jako przykład tych kwestii, Jezuita wymienia tu problematykę dotyczącą dogmatu, Objawienia, nadprzyrodzoności i religii²⁵ Później pojawią się w ramach problemów granicznych publikacje dotyczące filozofii religii, ateizmu, humanizmu, antropologii, historii religii i inne²⁶ Teologia fundamentalna w ujęciu H. de Lubaca jednoczy więc aspekt apologetyczny z dogmatycznym, ukazując ich więź i wzajemne uzupełnianie się²⁷

H. de Lubac jest świadom, że teologia fundamentalna jest dyscypliną w nieustannym rozwoju. Wspomniany rozwój uzależniony jest od wielu czynników, wśród nich znajduje się środowisko kulturalne, historyczne i eklezjalne. Wynika stąd, że teologia fundamentalna pozwala wpisać się w daną

²³ „[...] la compénétration de l'apologétique et de la théologie, qui en pratique apparaît souvent nécessaire, en droit se justifie tout à fait. Ce sont des préjugés stérils, c'est une fausse idée de leur nature, qui les oppose l'une à l'autre. Elles se complètent, elles se vivifient mutuellement. Le terrain de leur rencontre, le lieu de leur collaboration la plus féconde, c'est la théologie fondamentale” (tamże s. 377-378).

²⁴ Teologia fundamentalna: „conçue comme étude approfondie des problèmes religieux essentiels, qui, tout en étant à la base de la théologie, sont d'une importance apologétique de premier ordre, la théologie fondamentale, qui ne comprend assurément ni toute l'apologétique ni toute la théologie, symbolise bien cependant l'union, que nous avons vu nécessaire, entre ces deux disciplines” (tamże s. 378).

²⁵ Por. tamże s. 369.

²⁶ Por. W a g n e r. *Henri de Lubac* s. 53.

²⁷ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 262.

epokę, ocenia ją i wyciąga z niej właściwe dla siebie wnioski, odwołując się bez większego problemu do swych tradycyjnych korzeni²⁸.

Teologia fundamentalna postawiona jest wobec trzech podstawowych zadań. W pierwszej kolejności musi zdefiniować swój własny przedmiot. Jest ona dyscypliną zdecydowanie teologiczną, lecz nie może zapomnieć swego wymiaru apologetycznego ani jej charakterystycznego związku z problematyką pogranicza. Jezuita bardzo mocno to podkreślał w wykładzie inauguracyjnym. Nie można ograniczać teologii fundamentalnej do roli zwykłej propedeutyki teologii ogólnie wziętej. Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa należy pamiętać, że kwestią podstawową dla tej dyscypliny jest problem Boga i relacja, jaka istnieje między człowiekiem a Absolutem²⁹

Drugim zadaniem jest kwestia metody. Jest ona zarazem syntetyczna i dialogiczna. Charakter syntetyczny metody ma za zadanie ukazać jedność misterium chrześcijańskiego i znaczenie, jakie posiada dla różnych aspektów teologii. Charakter dialogiczny metody przygotowuje teologię na spotkanie z innymi dyscyplinami, takimi jak filozofia, historia, etyka itd. Teologia fundamentalna jest dyscypliną pogranicza, ale także dyscypliną dialogu. Zwłaszcza termin „dialog międzyreligijny”, wskazujący na podstawową działalność teologiczną, uzyskuje tu swe głębokie uzasadnienie³⁰ Dla H. de Lubaca dialog to nie sprawa zwykłej ciekawości czy zaistniałej mody. Dialog wpisany jest w serce teologii fundamentalnej³¹

Trzecim zadaniem i wyzwaniem dla teologii fundamentalnej jest sam adresat, do którego kieruje ona swe refleksje i wskazania. Nie jest on kimś niezmiennym czy stałym. W obliczu tego trzeciego wyzwania teologia fundamentalna – w ujęciu H. de Lubaca – przejawia swą niepełność, ograniczoność i słabość. Wyraża się to m.in. w niejasności jej relacji do filozofii oraz nieposzanowania pełnej autonomii filozofii współczesnej, niejednokrotnie

²⁸ Tamże. H. de Lubac był znakomitym znawcą Tradycji. Nie jest jednak zwykłym komentatorem Ojców Kościoła. On jest kontynuatorem ich myśli. Por. C. D a g e n s. *Penser et aimer l'Eglise*. „Communio” 17:1992 nr 5 s. 57.

²⁹ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 262-263.

³⁰ Por. tamże s. 263.

³¹ Od początku swej działalności Jezuita prowadzi dialog z myślą ateistyczną europejską i wschodnią, orientalną. Prowadzenie dialogu nie oznacza podawania sztucznych syntez albo tendencyjnych argumentów. Dialog stymulowany jest zawsze funkcją apologetyczną. W żadnym wypadku nie ma on charakteru atakującego, lecz ukazuje wiarę chrześcijańską z największą dozą rzeczywistości. Odrzuca karykatury i pozostaje wrażliwy na tożsamość rozmówcy (tamże s. 234).

odciętej od perspektywy teologicznej³² Jezuita pozostał obojętny m.in. na egzystencjalizm i nie dostrzegał potrzeby wykorzystania jego rozwiązań do swych refleksji. Różnego rodzaju teologie typu politycznego oceniał jako niekompletne i upraszczające³³

Pewne ograniczenia koncepcji teologii fundamentalnej związane są z antropologią teologiczną H. de Lubaca. Wyraża się to zwłaszcza w braku konkretnej metody przeznaczonej do lepszego zrozumienia grzesznej i ograniczonej sytuacji człowieka oraz obarczonej zadaniem ukazania relacji, jaka występuje między tym człowiekiem a wydarzeniem Jezusa Chrystusa³⁴. Ponadto francuski Teolog nie ukazał w pełni, jak słownictwo soteriologiczne odnajduje swoje echo i sens w perspektywie poszukującego i pytającego człowieka. Relacja między chrystologią i antropologią nie została w pełni zdeterminowana, jak to zdołał określić inny teolog fundamentalny, H. Bouillard SJ³⁵. Dwaj jezuici prezentują dwie różne koncepcje teologii fundamentalnej. Ukazują zwłaszcza w różny sposób relację między teologią i antropologią³⁶. H. Bouillard akcentuje ich wzajemną zależność, podczas gdy H. de Lubac wyraża wielką nieufność wobec tego, co mogłoby sugerować dopasowanie czy przyrównanie teologii do antropologii. Stąd też rozwija antropologię zgodną z pryncypium: „Toute lumière sur Dieu est en même temps, par un choc en retour, lumière sur l’homme”³⁷. Dla autora *Surnaturel* chrześcijań-

³² Por. tamże s. 263.

³³ Por. tamże s. 233. Nie ulegając bezkrytycznie wpływowi mody czy pojawiającym się nowym trendom, Teolog francuski włączył w swą teologię interpretację wielkich wydarzeń historycznych. Interesował się historią i aspektami społecznymi chrześcijaństwa. W imię integralności wiary chrześcijańskiej, jako teolog zaangażował się w walce przeciwko antysemityzmowi. Nie milczał, widząc okropności II wojny światowej, ukazywał antychrześcijański charakter nazizmu.

³⁴ Por. tamże s. 263.

³⁵ Tamże s. 263-264.

³⁶ Według H. Bouillarda naczelnym zadaniem teologii fundamentalnej jest „[...] établir le lien entre la logique interne du christianisme et la logique de l’existence humaine” (por. tamże s. 257). W artykule *La tâche actuelle de la théologie fondamentale (Recherches actuelles II, coll. Le Point théologique 2. Paris 1972 s. 7-49)* H. Bouillard rozróżnia trzy koncepcje teologii fundamentalnej: koncepcję dogmatyczną, apologetyczną i formalną. Ta ostatnia to poszukiwanie kategorii fundamentalnych teologii, czyli studium opierające się na semantyce i analizie języka. Zob. F. J a c q u e s. *Apologétique et théologie fondamentale après Maurice Blondel: de la controverse au dialogue*. W: *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*. Red. P. Capelle. Paris 1999 s. 260; por. także S. Z i e l i ń s k i. *Bouillard Henri*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Red. M. Rusecki i in. Lublin–Kraków 2002 s. 159-161.

³⁷ *Le mystère du surnaturel*. Paris 1965 s. 265; zob. także W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 259.

stwo nie jest antropologią w izolacji. Oznacza to, że nie można mierzyć Objawienia normami ludzkimi. W tej kwestii zbliża się H. de Lubac do refleksji innego wielkiego teologa XX wieku, H. U. von Balthasara³⁸

Według H. de Lubaca w antropologii chodzi o sprecyzowanie takich pojęć, jak: natura, nadprzyrodzoność, powołanie człowieka i jego ostateczny cel. Definiuje on człowieka poprzez jego łączność z transcendencją. Tę więź będzie przypominał zawsze, a zwłaszcza w swych ostatnich publikacjach. Nigdy nie przestanie odwoływać się do takich pojęć, jak *desiderium naturale* i *beatitudo*. Mówić o pragnieniu naturalnym Boga to ukazać, że człowiek znajdzie swą pełną realizację tylko w Bogu. To wskazanie, że człowiek jest otwarty na transcendencję, na Boga. Przez swą teologię nadprzyrodzoności Jezuita nawiązuje do wielkiej tradycji humanizmu chrześcijańskiego³⁹

W swych późniejszych publikacjach francuski Teolog nie zaprzestawał odwoływać się do pryncypiów z wykładu inauguracyjnego z 1929 r. Chodzi o „zrozumienie” doktryny dla niej samej, aby później dostrzec jej spójność, jedność, harmonię i piękno. Należy wskazać w niej ten element, który pozwoli zrozumieć całą resztę⁴⁰ W kontekście tych słów należy odwołać się do jeszcze jednego rozróżnienia, ważnego dla francuskiego Teologa. Chodzi mianowicie o dystynkcję między „intelligence de la foi” (rozumienie wiary) i „intelligence par la foi” (rozumienie przez wiarę)⁴¹ Po „zrozumieniu wiary” przychodzi konieczny dodatek „zrozumienia przez wiarę”, który sprawia, że dogmat objawia się jako ognisko powszechnego światła⁴².

W swej koncepcji teologii fundamentalnej H. de Lubac broni praw argumentacji teologicznej lub logiki teologicznej i w ten sposób stawia się obok E. Kanta, całego dziedzictwa epoki Oświecenia oraz obok racjonalizmu. Tam gdzie filozof z Królewca dostrzega konflikt między rozumem i Objawieniem, między teologią filozoficzną i teologią biblijną, Teolog francuski proponuje wraz z innym prekursorem współczesnej teologii fundamentalnej, P. Roussetem, odnowę, odrodzenie rozumu i doskonalenie inteligencji⁴³

³⁸ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 81.

³⁹ Por. tamże s. 148.

⁴⁰ Por. tamże s. 264.

⁴¹ Por. *Apologétique et théologie* s. 375.

⁴² Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 264.

⁴³ Por. tamże s. 149-150. Koncepcję aktu wiary i odrodzenia rozumu można skonsultować w artykule: S. Z i e l i ń s k i. *Intelekt – Miłość – Łaska nadprzyrodzona w antropologicznej wizji Pierre Roussetot'a SJ*. CzST 26:1998 s. 155-171; 27:1999 s. 311-324. Podobieństwa i różnice w ujęciu problematyki natury i nadprzyrodzoności u P. Roussetota i H. de Lubaca ukazuje

Mimo podejmowania kwestii pogranicza w swej koncepcji teologii fundamentalnej H. de Lubac pozostaje teologiem⁴⁴ Jezuita korzysta bardzo często z pojęć i problematyki filozoficznej, odwołując się do różnych filozofów. Nie zajmuje się jednak bezpośrednio zagadnieniami filozoficznymi. Można nawet zauważyć pewną rezerwę w stosunku do filozofii. Wprawdzie w 1936 r. H. de Lubac zabiera głos w dyskusji dotyczącej filozofii chrześcijańskiej, to jednak jego wkład w debatę ma charakter typowo akademicki i prezentuje się jako przedłużenie wykładu inauguracyjnego. H. de Lubac rozpoczyna od streszczenia pozycji trzech filozofów chrześcijańskich, którzy zdominowali debatę: J. Maritaina, E. Gilsona i M. Blondela. Jezuita chciał ukazać, że trzy koncepcje filozoficzne nie są w opozycji względem siebie, lecz są próbą odpowiedzi na różne problemy⁴⁵

W wielu jednak publikacjach o charakterze teologicznym H. de Lubac dokonuje zapożyczeń typu filozoficznego. Zajmując się kwestią nadprzyrodzoności, odwołuje się do pojęć filozoficznych takich, jak stworzenie, natura fizyczna i duchowa, różne rodzaje poznania, problem *beatitudo*, pojęcie czasu i wieczności, pojęcie osoby i historii⁴⁶

W swych rozwiązaniach szuka raczej podobieństw niż przeciwieństw. Nic więc dziwnego, że wskazuje na koherencję i jedność myśli św. Tomasza i św. Augustyna. Twórczość francuskiego Teologa nie jest jednak zwykłym eklektyzmem. Nie jest to tylko zestawienie różnych punktów widzenia, lecz nowa rekonstrukcja, niejednokrotnie głęboko naznaczona osobistą perspektywą⁴⁷

W swej koncepcji teologii fundamentalnej Jezuita umieszcza więc filozofa i teologa w tym samym zakresie pytań. Dostrzega się tu wpływ M. Blondela. Te wzajemne relacje mogą istnieć tylko z filozofią chrześcijańską lub z filozofią, która stawia problem Boga i transcendencji. Jak to już zostało

publikacja: S. Z i e l i ń s k i. *Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ (1878-1915)*. Fribourg 1997 s. 165-189.

⁴⁴ Por. W a g n e r. *Henri de Lubac* s. 147. X. Tilliette zauważa, że jego współbrat był otwarty na filozofię, lecz bardzo szybko określił się jako teolog (*Le legs du théologiens*. „Communio” 17:1992 nr 5 s. 17).

⁴⁵ Chodzi o artykuł pt. *Sur la philosophie chrétienne*, opublikowany w „Nouvelle Revue Théologique” (t. 63). Zob. H. de L u b a c. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Namur 1989 s. 21; W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 14.

⁴⁶ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 251-252.

⁴⁷ Por. tamże s. 252.

podkreślone, zainteresowanie francuskiego Teologa współczesnymi systemami filozoficznymi jest wybiórcze⁴⁸

Cała twórczość teologiczna Jezuita jest mocno naznaczona przez doświadczenie życia. Jest to być może klucz do zrozumienia jego niechęci wobec pewnych form spekulacji i metodologii. W tej perspektywie należy wyraźnie podkreślić, że H. de Lubac nie jest twórcą żadnej szkoły teologicznej, jakkolwiek wielu teologów i filozofów czerpało inspiracje z jego myśli. Jego dzieło nie jest ani manifestem, ani usystematyzowanym programem, ani szczególną metodą do zaakceptowania przez uczniów. Nosi w sobie raczej żywe odczucie, że żadne poszukiwanie teologiczne nie może się określać jako w pełni dokończone i zrealizowane. W każdym bądź razie termin „szkoła” nie przynależy do terminologii francuskiego Teologa. J. P. Wagner stwierdza także, że jeśli de Lubac nie jest twórcą szkoły, to dlatego, że nie stworzył jednoznacznej i klarownej metody, którą mogliby przejąć jego uczniowie. Jednym słowem de Lubac to nie K. Rahner czy H. U. von Balthasar. Francuski Jezuita nie jest systematykiem. Publikacje o charakterze spekulatywnym są u niego rzadkością⁴⁹

H. de Lubac nie był „myślicielem-samotnikiem” Jako ekspert tradycji teologicznej nie był bynajmniej zwykłym „archeologiem” wygrzebującym dane z przeszłości. Żywo interesuje się pracami swych przyjaciół, często odwołuje się do nich w swych publikacjach. Można nawet mówić o „środowisku intelektualnym”, które miało wpływ na Jezuitę⁵⁰ Wśród nich na honorowym i pierwszym miejscu znajdują się M. Blondel⁵¹ i P. Teilhard de

⁴⁸ Por. tamże s. 253-254. W *Sur les chemins de Dieu* Jezuita podkreśla „Dziedzina rozumu i dziedzina wiary w zasadzie pozostają odrębne, i pewną ilość afirmacji bez trudu można przypisać jednej lub drugiej. [...] Niemniej faktem jest, że na przykład niełatwo przychodzi określić ściśle rodzaj największych dzieł, jakie dojrzały w myśli chrześcijańskiej, i dyskutuje się nieraz, czy należy je zaliczyć do teologii czy filozofii. [...] nie ma chrześcijanina, którego filozofia mogłaby być w całości taką, jaką by była, gdyby on nie był wierzący” (*Na drogach Bożych*. Tł. A. Turowiczowa. Paris 1970 s. 187).

⁴⁹ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 230-231.

⁵⁰ Por. tamże s. 37.

⁵¹ M. Blondel jest dla Jezuita kimś szczególnym (mistrzem podziwianym, często czytany, nawet medytowanym, spotykanym). H. de Lubac należy do pokolenia, które dojrzewało w perspektywie nowatorskich i często bulwersujących myśli filozofa z Aix. W jednym ze swych listów H. de Lubac kierował do M. Blondela następujące słowa: „[...] je me laisse aller à parler devant vous avec l'abandon d'un disciple” (zob. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Namur 1989 s. 189). Nie jest jednak zwykłym uczniem, jest raczej jego uważnym czytelnikiem. Refleksje Blondela są mocnym bodźcem dla Jezuita. Zbliża się jednak do myśli Blondela jako teolog i historyk dogmatów. To, co Blondel ukazuje od strony filozoficznej,

Chardin⁵² H. de Lubac zostawił wiele tekstów dotyczących myśli swego współbrata jezuitę. M. Blondelowi poświęcił o wiele mniej. Pozostając pod wpływem tych dwóch myślicieli zachował swą niezależność. Można dostrzec o wiele większy wpływ na Jezuitę myśli filozofa z Aix, o którym pisał mało, niż myśli P. Teilharda de Chardin⁵³ Należy także wymienić H. U. von Bathasara, H. Bouillarda, G. Fessarda, M. Régniera, X. Tilliette'a⁵⁴ Nie można pominąć takich nazwisk, jak P. Rousselot, J. Maréchal, J. Huby, J. Monchanin, E. Gilson, G. Marcel⁵⁵ Francuski Teolog nie pozostawał obojętny na publikacje i poszukiwania teologiczno-filozoficzne swych przyjaciół.

III. GŁÓWNE TEMATY TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNE

1. *Problem Boga*

W tak pojętej teologii fundamentalnej na pierwszym miejscu znajduje się problem Boga. W publikacji *Sur les chemins de Dieu* H. de Lubac pisał: „Bóg jest pierwszy we wszystkim, we wszystkich porządkach. On zawsze nas wyprzedza. Zawsze, na wszystkich płaszczyznach, On sam daje się poznać. Zawsze się objawia”⁵⁶ Jezuita interesował się różnymi teologami, ich refleksjami, ich wewnętrznymi walkami. Poprzez tę rzeczywistość zajmował

H. de Lubac stara się sprecyzować i wyjaśnić z punktu widzenia teologii. Chodzi tu głównie o metodę immanencji i zwalczanie ekstrynsecyzmu. W pierwszym okresie twórczości Jezuitę myśl i refleksja M. Blondela są bardzo wyraźnie obecne. Po wykładzie inauguracyjnym w 1929 r. filozof z Aix jest cytowany bardziej dyskretnie. Najczęściej odwołuje się do autora *Action* w publikacjach poświęconych nadprzyrodzoności. Dwaj myśliciele reprezentują podobną koncepcję wolności. Staje się ona darem z siebie i staje się miłością Boga (zob. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 39, 48, 53).

⁵² P. Teilharda de Chardin bronił i uważał za największego apologetę chrześcijańskiego XX w., epoki naznaczonej rozwojem nauki i techniki (zob. M. W ó j t o w i c z. „*Jedyną pasją mojego życia była obrona wiary*” W: H. de L u b a c. *Paradoksy i nowe paradoksy* s. 139). Pozostał jednak krytyczny wobec jego myśli i jego rozwiązań. Był świadom niepełności i niedoskonałości jego myśli. Jednocześnie był przekonany o jego ortodoksji (zob. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 66).

⁵³ W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 66.

⁵⁴ Por. tamże s. 231-232.

⁵⁵ Por. tamże s. 37.

⁵⁶ *Na drogach Bożych* s. 15.

się nade wszystko rzeczywistością najwyższą, jaką jest rzeczywistość Boga – „la réalité suprême qui est la réalité divine”⁵⁷

Francuski teolog cały czas odwołuje się do obecności idei Boga we wszelkiej ludzkiej aktywności (afirmacja tej idei, jej negacja czy jej pogrzebanie). Idea Boga jest myślą przewodnią jego teologii. Nigdy jednak H. de Lubac nie zwraca się do teologii filozoficznej niezależnej od Objawienia⁵⁸ Teologia Jezuita jest szczególnie wrażliwa na zachowanie transcendencji misterium Boga i ukazanie niedoskonałości teologicznych przedstawień rzeczywistości nadprzyrodzonych. Rozwija on pewien rodzaj logiki teologalnej, w której paradoks zajmuje miejsce szczególne. W tej logice zachowana jest całkowita wolność Boga i inicjatywy Jego miłości są przyjęte jako dar zamiast być przedmiotem konieczności. Tu ukazana jest siła i prawda paradoksu⁵⁹

2. Objawienie Boże i „koncentracja chrystologiczna”

H. de Lubac podejmuje jedno z podstawowych zagadnień teologii chrześcijańskiej, a mianowicie problem Objawienia. Jego celem jest ukazanie „le Tout de la Révélation”⁶⁰ Przedmiot Objawienia jest jeden. Jest nim tajemnica Chrystusowa i dlatego każda z wyrażających ją prawd szczegółowych musi być ujęta w jej związku z tą jedyną Tajemnicą⁶¹ W komentarzu do pierwszego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Bożym Objawieniu *Dei verbum*, Jezuita wskazuje na „koncentrację chrystologiczną”⁶² soborowego dokumentu⁶³ Wstęp oraz numery 2 i 4 są zdecydowanie chrystologiczne⁶⁴ Jak

⁵⁷ W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 265.

⁵⁸ Pewne etapy twórczości Jezuita mogą wskazywać na dojście do głosu teologii naturalnej i wskazanie na możliwość poznania Boga poza drogą Objawienia i Chrystusa. Sądzi on, że teologii naturalnej nie można oddzielić od klimatu wiary, w której bierze swój początek ani od doświadczenia teologicznego tego, który go uprawia (por. tamże s. 248).

⁵⁹ Por. tamże s. 250.

⁶⁰ Zob. tamże s. 83.

⁶¹ Por. H. de L u b a c. *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*. Tł. B. Czarnomska. Kraków–Kijów 1997 s. 100.

⁶² Por. tamże s. 33-37. Termin „koncentracja chrystologiczna” został zaczerpnięty od Karla Bartha (zob. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 80).

⁶³ H. de Lubac podkreśla także „tendencję do jednoczenia”, „personalistyczne oblicze”, „podkreślenie historycznego wymiaru objawienia” Są to elementy, dzięki którym Konstytucja *Dei verbum* kładzie fundamenty pod odnowę myślenia chrześcijańskiego. Odnowa ta nie oznacza odmiany, ale odrodzenie najstarszej i najbardziej autentycznej Tradycji (por. *Słowo Boga w historii człowieka* s. 100).

sam wyjaśnia, „koncentracja chrystologiczna” nie jest ani czystym chrystocentryzmem, ani czystym chrystomonizmem, gdyż Jezus Chrystus jest „Słowem Ojca”, działa w Jego imię i wypełnia Jego wolę⁶⁵

Całość Objawienia jest zrozumiała w świetle Chrystusa, „[...] który jest Sprawcą, Treścią, Środkiem, Szczytem, Pełnią i Znakiem [...]”⁶⁶. Francuski Teolog dokonuje także rozróżnienia Objawienia chrześcijańskiego od objawienia o charakterze filozoficznym czy gnostycznym. Nie jest to także zwykle objawienie biblijne⁶⁷ Wskazuje on także na charakter sakramentalny Objawienia. Ten aspekt związany jest nierozzerwalnie z eklezjologią. Ta ostatnia zaś jest nierozłącznie powiązana z chrystologią⁶⁸.

„Koncentracja chrystologiczna” jest argumentem wskazującym na słabość apologetyki klasycznej. Nie wyakcentowała ona roli Jezusa Chrystusa. Teologia Objawienia została wciśnięta w ciasne ramy apologetyki. Człowiek powinien uwierzyć w prawdy nie powiązane ze sobą i niewystarczająco odniesione do samego Boga. Ponadto apologetyka nie wskazywała na jedność i żywą więź, jaka istnieje między wierzącym a Chrystusem. Nic więc dziwnego, że H. de Lubac podsumowuje swą pozycję stwierdzeniem: „Le mystère du Christ est le Tout de la Révélation”⁶⁹

Z problematyką „koncentracji chrystologicznej” wiąże się kwestia całej chrystologii. Jezuita nie napisał traktatu chrystologicznego. Mimo tego braku jego teologia wyraźnie ukazuje oryginalność i wyjątkowość wydarzenia Jezusa Chrystusa. Dla francuskiego Teologa uprawiać teologię fundamentalną to ukazać chrześcijaństwo w jego wymiarach najbardziej oryginalnych, czyli opartych na wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Pragnieniem Jezuitę jest ukazanie jedyności postaci i misji zbawczej Jezusa Chrystusa i podkreślenie podstawowej roli jego postaci w rozumieniu wszystkich kwestii teologicznych.

⁶⁴ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 79.

⁶⁵ Por. *Słowo Boga w historii człowieka* s. 36. Z faktu, że Bóg objawia się sam i w Jezusie Chrystusie przemawia do człowieka, wypływa wzajemna relacja między teologią i antropologią, co stanowi jedną z ważnych konsekwencji dla teologii fundamentalnej. Chrześcijaństwo nie jest antropologią w separacji. Znaczy to, że nie można mierzyć Objawienia normami ludzkimi (por. tamże s. 27).

⁶⁶ Tamże s. 35. Jezuita odwołuje się tu m.in. do P. Rousselota, który na początku XX w. wyraźnie wskazywał na wydarzenie Jezusa Chrystusa jako na podstawę dla chrześcijaństwa (por. s. 34-35; por. także W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 82).

⁶⁷ Por. *Słowo Boga w historii człowieka* s. 35; W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 82.

⁶⁸ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 82.

⁶⁹ Por. tamże s. 83.

Wyjątkowość Jezusa Chrystusa nie przeciwstawia się powszechności Jego misji. Wręcz przeciwnie, wspomniana wyjątkowość zakłada niejako tę powszechność. Jest to chrystologia, która nie zacierza dystansu i różnic. H. de Lubac mocno podkreśla jedyność Jezusa Chrystusa względem innych wysłaników i twórców innych religii. Ta podstawowa różnica nigdy nie może zostać pominięta⁷⁰

3. Eklezjologia

Centralne miejsce w twórczości H. de Lubaca zajmują zagadnienia eklezjologiczne⁷¹. Wyjaśnienie genezy, roli i konieczności Kościoła jest zadaniem każdej apologetyki, która uważa się za całościową, kompletną. Nic więc dziwnego, że w bibliografii Jezuita znajduje się wiele tomów poświęconych problematyce eklezjologicznej. Zakres poruszanych kwestii jest bardzo bogaty. Dla teologii fundamentalnej ważne jest podkreślenie metody H. de Lubaca. Nie ujmuje on Kościoła w kontekście jurydycznym czy w kadrze funkcjonalności. Publikacja *Méditations sur l'Eglise*, wydana w 1953 r., jest tego dowodem i zarazem wielką zapowiedzią Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Vaticanum II⁷².

Dużo miejsca poświęca H. de Lubac specyficznej naturze Kościoła. Naturę tę wyrażają głównie dwa pojęcia „paradoxe” i „mystère”⁷³. Jezuita bardzo mocno podkreśla, że eklezjologia nie jest dziedziną autonomiczną, nie jest niezależna od dogmatyki. Wprost przeciwnie jest ona dynamicznie związana z tą dyscypliną i jej pryncypiami. W sposób szczególny wskazuje na jedność traktatów poświęconych Kościołowi i Eucharystii używając wyrażenia „corpus mysticum”⁷⁴.

⁷⁰ Por. tamże s. 66-68. Wielu krytyków myśli Jezuita zarzucało mu, że postać Jezusa Chrystusa nie zajmuje centralnego miejsca w jego refleksji, gdyż w sposób szczególny uprzywilejował temat Kościoła (zob. J. D o r é. *H. de Lubac*. W: *Dictionnaire de la théologie chrétienne*. Paris 1998 s. 521).

⁷¹ Por. D o r é. *H. de Lubac* s. 20.

⁷² Znajdują się tam m.in. tematy Kościoła jako misterium (I i II rozdz.), jako sakramentu Jezusa Chrystusa (VI rozdz.), ostatni VIII rozdz. poświęcony jest Dziewicy Maryi i jej miejscu w Kościele. Kwestie te rozwinie wspomniany dokument soborowy (por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 240).

⁷³ Por. M. W ó j t o w i c z. *Wprowadzenie do wydania polskiego*. W: H. de L u b a c. *Medytacje o Kościele*. Tł. I. Białkowska-Cichoń. Kraków 1997 s. 9.

⁷⁴ W *Mémoires sur l'occasion de mes écrits* H. de Lubac napisał: „Dans *Corpus mysticum*, à travers l'histoire de ces deux mots dont j'ai retracé les étonnantes vicissitudes, j'ai tâché de

4. Nowy humanizm i problem ateizmu

E. Gilson w liście adresowanym do de Lubaca nazywa go teologiem i humanistą należącym do wielkiej tradycji teologów humanistów⁷⁵ O. Boulnois powie, że jest on humanistą, ponieważ jest teologiem⁷⁶. Chce poznać kulturę chrześcijańską w całej różnorodności, nie oddzielając swego dzieła teologicznego od wydarzeń historycznych. Dla realizacji tego zamierzenia zakłada wraz z J. Daniélou kolekcję „Sources chrétiennes” Służąc kulturze chrześcijańskiej, czyni to zawsze jako teolog. Humanizm H. de Lubaca jest więc warunkowany przez jego teologię. Pozwala mu ponadto promować kulturę chrześcijańską i zdobycze ludzkości. Humanizm ten nie jest czymś przypadkowym w jego dziele. W jego myśli spotykają się bardzo wyraźnie chrześcijaństwo i humanizm. Humanizm chrześcijański Jezuity jest ściśle związany z antropologią teologiczną i jego teologią naturalnego pragnienia widzenia Boga⁷⁷

Z pojęciem humanizmu łączy się cała problematyka ateizmu. Jezuita bardzo wyraźnie podkreślał opozycję istniejącą między ateizmem a chrześcijaństwem. Według niego ateizm wyrastał z XVIII-wiecznego racjonalizmu, z XIX-wiecznego marksizmu i z XX-wiecznego pozytywizmu. W XX wieku ateizm stał się problemem intelektualnym nie tylko o podłożu moralnym. Miniony wiek zdaje się wskazywać na ateizm jako na konieczny warunek właściwie pojętego humanizmu. W *Drame de l'humanité athée* H. de Lubac zajmuje się zjawiskiem ateizmu rozwiniętego przez L. Feuerbacha, F. W. Nietzschego i A. Comte'a. Autor dokonuje dogłębnej analizy ich myśli, czyniąc to z wielką dozą zrozumienia. Nie jest tylko zwykłym krytykiem, lecz człowiekiem, który dogłębnie zaangażował się w zrozumienie ich myśli. H. de Lubac przedstawia się tu jako człowiek, który z wielką kompetencją teologiczną potrafi dostrzec to, co jest dobre w ich rozumowaniu i zdecydowanie

montrer les profondeurs et la complexité des liens qui, dans la doctrine et dans la vie chrétiennes, unissent ces deux réalités que sont l'Eucharistie et l'Eglise c'est-à-dire, en fin de compte, de définir la sorte de rapport qui noue, dans la synthèse catholique, l'élément le plus « mystique » à l'élément le plus institutionnel” (s. 93).

⁷⁵ „Vous êtes un théologien de haute lignée, mais vous êtes aussi un humaniste selon la grande tradition des théologiens humanistes” (tamże s. 128).

⁷⁶ Por. *Humaniste parce que théologien*. „Communio” 17:1992 nr 5 s. 5-7.

⁷⁷ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 165, 167, 170.

odrzuć to, co jest błędne⁷⁸ Przeciwstawia im postać S. Kierkegaarda i F. Dostojewskiego, przedstawicieli współczesnego humanizmu teistycznego.

Nieuniknionym produktem filozofii trzech wspomnianych wyżej autorów jest humanizm, który staje się nieludzki. Jest to nowa religia człowieka, która odrzuca jednocześnie podstawową godność każdej jednostki. Humanizm powinien opierać się na Bogu żywym. Pojęcie Boga osobowego jest absolutną koniecznością dla prawdziwego humanizmu⁷⁹ W swej koncepcji humanizmu zwraca także uwagę na konieczność poszanowania duchowej natury człowieka.

H. de Lubac dokonuje rozróżnienia między ateizmem i antyteizmem. Sam zajmuje się głównie drugim terminem. G. Marcel akcentował ważność tego rozróżnienia⁸⁰ Ze znakomitą zręcznością łączy triadę trzech pojęć: ateizm – antyteizm – humanizm. Dzisiaj zestawienie to może się wydawać zaskakujące zwłaszcza w obliczu pewnej płynności niektórych pojęć oraz zmiany akcentów w podejmowanej problematyce⁸¹

5. Teologia religii

Jako historyk religii H. de Lubac pozostaje teologiem ukazującym w pełnym świetle specyfikę i wyjątkowość chrześcijaństwa z wydarzeniem paschalnym jako punktem centralnym. Radykalnej nowości chrześcijaństwa należy dopatrywać się w samej postaci Jezusa Chrystusa⁸² Na Jej określenie

⁷⁸ H. de Lubac podkreśla, że każdy z nich, zarówno L. Feuerbach, jak i F. W. Nietzsche oraz A. Comte są na swój sposób humanistami, stawiając człowieka na miejscu Boga, szukając solidnej bazy filozoficznej dla zabezpieczenia wartości ludzkich. L. Feuerbach zastąpił Boga ludzkością, F. W. Nietzsche zastąpił Go nadczłowiekiem, A. Comte zaś, co jest najbardziej niebezpieczne, zastąpił Boga religią ludzkości i tzw. dobrym sensem. Każdy z tych autorów odgrywa rolę zbawcy i propagatora humanizmu ateistycznego (por. J. M. C o n n o l l y. *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*. Paris–Fribourg s. 102-103).

⁷⁹ H. de Lubac nawiązuje także do postaci P. J. Proudhona. Komentarz historyczny świadczy o wielkim szacunku do agnostycyzmu tej postaci, awangardy francuskiego socjalizmu. P. J. Proudhon, humanista-ateista, przeciwnie do swych poprzedników, pozostaje świadkiem poszukiwania tajemnicy, która pociąga całą ludzkość i ją przekracza (por. tamże s. 103).

⁸⁰ W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 120. W publikacji *Pour une sagesse tragique et son au-delà* (Paris 1968) G. Marcel pisał: „Je me rappelle qu'en France le Père de Lubac [...] a eu justement le mérite de mettre en lumière cette très importante distinction” (s. 246, cyt. za: W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 120, przypis nr 1).

⁸¹ Por. tamże s. 120.

⁸² W nowości wydarzenia Jezusa Chrystusa zawiera się „nouveau définitive du principe chrétien” Por. V. C a r r a u d. *Une oeuvre nécessairement immense*. „Communio” 17:1992 nr 5 s. 10.

francuski Teolog używa określenia „geste de la Charité”⁸³ Dlatego też tak mocno podkreśli: „Le christianisme n'est pas la «religion biblique», il est la religion de Jésus-Christ”⁸⁴, czy jeszcze „Chrześcijaństwo nie jest wcale «religią Księgi»: jest religią «Słowa»”⁸⁵

W kwestii innych religii H. de Lubac odwołuje się do teologii Ojców Kościoła. W koncepcji Jezuita Chrystus zawiera w sobie wszystkie prawdy obecne w innych tradycjach religijnych. Nie oznacza to jednak wykluczenia czy radykalnego odrzucenia innych religii. Autentyczne elementy doświadczenia religijnego mogą współistnieć wraz z chrześcijaństwem, a nawet zostać ubogacone na bazie chrześcijaństwa⁸⁶

Podobny sposób patrzenia można odnaleźć u takich teologów, jak: J. Monchanin, H. U. von Bathasar, P. Teilhard de Chardin. H. de Lubac żywo sprzeciwia się teorii „chrześcijaństwa anonimowego”, rozwijanej głównie przez K. Rahnera, przysłaniającej charakter egzystencjalny Objawienia chrześcijańskiego oraz zacierającej znaczenie zmian dokonanych przez Chrystusa w sercu człowieka⁸⁷ Dialog międzyreligijny o charakterze teologicznym musi być związany z myślą patrystyczną i brać pod uwagę temat „praeparatio evangelica” Wraz z Y. Congarem Jezuita wypracował nurt teologii wypełnienia w Chrystusie, przekraczając tzw. eklezjocentryzm słynnego adagium *Extra ecclesiam nulla salus*⁸⁸.

Jako wykładowca historii religii H. de Lubac w sposób szczególny zajmuje się buddyzmem. Zainteresowanie tym systemem wynika m.in. z faktu, że bud-

⁸³ W tekście *La lumière du Christ* de Lubac stwierdza: „Un grand Geste s'est fait sur le monde, il y a de cela vingt siècles: le geste de la Charité” (W: *Affrontements mystiques*. Paris 1950 s. 197-198).

⁸⁴ *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*. Cz. II. T. 1. Paris 1961 s. 197.

⁸⁵ *Słowo Boga w historii* s. 105-106.

⁸⁶ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 77-78. W jednej ze swych publikacji Jezuita stwierdził: „Plus on discernera dans les temps passés, ou dans la société actuelle, des éléments de vérité, de beauté ou de bien, quelle qu'en soit la provenance, plus on devra penser que ces éléments méritent de trouver place dans la synthèse chrétienne” (*Paradoxe et mystère de l'Église*. Paris 1967 s. 140, cyt. za: W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 78 przypis 1).

⁸⁷ W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 74; zob. de L u b a c. *Paradoxe et mystère de l'Église* s. 142-147, 153. Trzeba zauważyć, że teolog francuski nie podejmuje bezpośrednio tematyki statusu innych religii. Czyni to tylko w perspektywie zajmowania się działalnością misyjną, co było normalną praktyką w tym okresie. Obecnie cała ta problematyka jest ujmowana nieco inaczej. Zob. M. F é d o u. *Les religions selon la foi chrétienne*. Paris 1996 s. 71-72.

⁸⁸ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 75; J. D u p u i s. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris 1997 s. 206-211.

dyzm często traktowany był jako system ateistyczny. Tą zaś problematyką Jezuita był szczególnie zainteresowany. Zajmując się ateizmem typu zachodniego podejmował teraz kwestię ateizmu wschodniego. Pisma francuskiego Teologa dotyczące buddyzmu ogólnie mają charakter historyczny. Stawia się je jednak w grupie publikacji dotyczących historii porównawczych religii. Najczęściej pokazywane jest studium dotyczące miłosierdzia buddyjskiego. Porównanie pojęcia miłości chrześcijańskiej i buddyjskiej ma typowy charakter apologetyczny⁸⁹

Ocena buddyzmu przez Jezuitę jest radykalna. Ujmuje on buddyzm jako *pars purificans*, jako negatywne przygotowanie w pustce. Pojawia się tu także groźne niebezpieczeństwo, że owa pustka może całkowicie pochłoniąć człowieka, jeśli nie usłyszy on orędzia wielkanocnego, które przynosi prawdziwe wyzwolenie⁹⁰

BIBLIOGRAFIA

- B o u i l l a r d H.: La tâche actuelle de la théologie fondamentale. W: Recherches actuelles II (coll. Le Point théologique 2). Paris 1972 s. 7-49.
- B o u l n o i s O.: Humaniste parce que théologien. „Communio” 17:1992 nr 5 s. 5-7.
- C a r r a u d V.: Une oeuvre nécessairement immense. „Communio” 17:1992 nr 5 s. 8-12.
- C o n n o l l y J. K.: Le renouveau théologique dans la France contemporaine. Paris-Fribourg 1966.
- D a g e n s C.: Penser et aimer l’Eglise. „Communio” 17:1992 nr 5 s. 53-65.
- D o r é J.: H. de Lubac. W: Dictionnaire de la théologie chrétienne. Paris 1998 s. 519-521.
- D u p u i s J.: Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux. Paris 1997.
- F é d o u M.: Les religions selon la foi chrétienne. Paris 1996.

⁸⁹ Por. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 75-77. H. de Lubac podjął problematykę buddyzmu ze względu na jego charakter mistyczny. Jezuita bardzo wyraźnie rozróżnia mistykę od mistyki chrześcijańskiej. Mistyka buddyzmu jest mistyką bez teologii, bez Boga. Stąd wypływa sukces buddyzmu w pewnych środowiskach, zwłaszcza intelektualistów.

⁹⁰ Por. *La rencontre du Bouddhisme et de l’Occident*. Paris 1952 s. 285. Zob. W a g n e r. *La théologie fondamentale* s. 77.

- J a c q u e s F.: Apologétique et théologie fondamentale après Maurice Blondel: de la controverse au dialogue. W: Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après. Red. P. Capelle. Paris 1999 s. 259-293.
- L u b a c H. de.: Apologétique et théologie. NRT 57:1930 nr 5 s. 361-378.
- Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme. Paris 1938. (wyd. pol. *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Tł. M. Stokowska. Kraków 1961).
 - Paradoxy i nowe paradoxy. Tł. M. Rostworowska-Książek. Kraków 1995.
 - Le mystère du surnaturel. Paris 1965.
 - Mémoire sur l'occasion de mes écrits. Namur 1989.
 - Na drogach Bożych. Tł. A. Turowiczowa. Paris 1970.
 - Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże. Tł. B. Czarnomska. Kraków–Kijów 1997.
 - Affrontements mystiques. Paris 1950.
 - Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'écriture. Paris 1961.
 - Paradoxe et mystère de l'Eglise. Paris 1967.
 - La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident. Paris 1952.
 - Medytacje o Kościele. Kraków 1997.
- M a r c e l G.: Pour une sagesse tragique et son au-delà. Paris 1968.
- R u s e c k i M.: Cud w chrześcijaństwie. Lublin 1996.
- Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1. Z teorii teologii fundamentalnej. Lublin 1994.
- T i l l i e t t e X.: Le legs du théologien. „Communio” 17:1992 nr 5 s. 13-21.
- W a g n e r J. P.: La théologie fondamentale selon Henri de Lubac. Paris 1997.
- Henri de Lubac. Paris 2001.
- W ó j t o w i c z M.: „Jedyną pasją mojego życia była obrona wiary. W: H. de Lubac. Paradoxy i nowe paradoxy. Tł. M. Rostworowska-Książek. Kraków 1995 s. 137-144.
- Wprowadzenie do wydania polskiego. W: H. de Lubac. Medytacje o Kościele. Tł. I. Białkowska-Cichoń. Kraków 1997 s. 7-11.
- Z i e l i ń s k i S.: Podstawy metodologiczne naukowej apologii chrześcijańskiej wiary François Duilhé de Saint-Projet. CzST 29:2001 s. 167-181.
- [rec.] J. P. W a g n e r. Henri de Lubac. Paris 2001. CzST 29:2001 s. 345-350.
 - Henri Bouillard. W: Leksykon Teologii Fundamentalnej. Red. M. Rusecki i in. Lublin–Kraków 2002 s. 159-161.
 - Intelekt – Miłość – Łaska nadprzyrodzona w antropologicznej wizji Pierre Rousselot'a SJ. CzST 26:1998 s. 155-171; 27:1999 s. 311-324.
 - Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ (1878-1915). Fribourg 1997.
- Z i e r n i c k i A.: H. de Lubac. W: Religia. T. 6. Red. T. Gadacz, B. Milerski. Warszawa 2002 s. 303-305.

APOLOGÉTIQUE ET THÉOLOGIE FONDAMENTALE
DANS LA VISION DE HENRI DE LUBAC

R é s u m é

Jésuite français, Henri de Lubac est une figure majeure de la théologie catholique du XX^e siècle. A l'occasion de la leçon inaugurale intitulée « Apologétique et théologie » qu'il prononce en 1929 au début de son enseignement universitaire, le Père de Lubac présente un bilan de l'apologétique traditionnelle et esquisse déjà un programme d'un indispensable renouveau.

Dans le présent article on se propose de réfléchir sur le passage de l'apologétique à la théologie fondamentale et on cherche à restituer la manière dont le jésuite comprend le travail théologique. Tout d'abord on montre ses opinions concernant l'apologétique traditionnelle. Selon lui, elle est mesquine, défensive, opportuniste et extérieure. Ainsi, elle est inutile et inefficace. Il propose un renouveau qui suppose une meilleure compréhension des rapports qui unissent théologie et apologétique. Le lieu de leur rencontre c'est la théologie fondamentale. On montre ensuite les lignes principales de la conception de la théologie fondamentale selon H. de Lubac.

Sa théologie fondamentale prend évidemment en compte les grands défis de son époque. Pour conclure cet article on présente les thèmes majeurs qui essaient de répondre à ces défis (la question de Dieu, la révélation avec la «concentration christologique», le thème de l'Eglise, l'humanisme chrétien et l'athéisme, la théologie des religions).

Słowa kluczowe: apologetyka, teologia fundamentalna, Objawienie Boże, „koncentracja chrystologiczna”, eklezjologia, antropologia, humanizm chrześcijański, ateizm, teologia religii, ekstrynsecyzm.

Mots-clé: l'apologétique, la théologie fondamentale, la Révélation, „la concentration christologique”, l'ecclésiologie, l'anthropologie, l'humanisme chrétien, l'athéisme, la théologie des religions, „l'extrinsécisme”