

KS. DANIEL SWEND

HANSA WALDENFELSA KONCEPCJA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ KONTEKSTUALNEJ

Uzasadnienie prawdziwości Objawienia Bożego, zrealizowanego w Jezusie Chrystusie, od samego początku istnienia chrześcijaństwa było przedmiotem jego szczególnej troski, gdyż orzekało o wyjątkowym i nadprzyrodzonym charakterze chrystianizmu w odniesieniu do ówczesnych, konkurencyjnych ofert ideowych i religijnych antycznego świata. Współcześnie dyscyplina teologiczna, która w sposób metodycznie usystematyzowany bada wiarygodność chrześcijaństwa jako religii objawionej przez Boga i formułuje ogólne podstawy naukowe dla teologii, nazywana jest teologią fundamentalną¹ Zagadnieniem kluczowym dla teologii fundamentalnej jest pojęcie wiarygodności², gdyż obok przedmiotu określa ono różne sposoby rozumienia tej dyscypliny, wśród których wymienia się m.in. ujęcie: semejotyczne, personalistyczne, agapetologiczne, transcendentalno-antropologiczne, hermeneutyczne, historiozbawcze³ Jeżeli w kształtowaniu sądu wiarygodności uwzględnia się szeroki kontekst kulturowych i religijnych uwarunkowań, to mówi się wówczas o teologii fundamentalnej kontekstualnej.

Ks. dr DANIEL SWEND – wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w Instytucie Teologicznym UKSW w Radomiu; adres do korespondencji: ul. Młyńska 23/25, 26-600 Radom, tel. (048) 369-99-51.

¹ M. R u s e c k i. *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*. STV 22:1984 nr 1 s. 35; t e n ż e. *Fundamentalna teologia*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Red. M. Rusecki i in. Lublin-Kraków 2002 s. 415 n.

² W zakres przedmiotowy tej dyscypliny włącza się traktat o Objawieniu, o wierze, fundamentalną chrystologię i eklezjologię, a także niekiedy problematykę uzasadnienia teistycznej wizji świata, poznania teologicznego oraz traktat o religii.

³ R u s e c k i. *Fundamentalna teologia*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* s. 417-418.

Współcześnie za głównego przedstawiciela kontekstualnego rozumienia teologii fundamentalnej⁴ uchodzi teolog niemiecki H. Waldenfels⁵. Autor w swoim głównym opracowaniu *Kontextuelle Fundamentaltheologie*⁶ kontekstualność postrzega jako określony program, a uwarunkowaną kontekstualnie refleksję teologiczną jako dyscyplinę pogranicza⁷, która w procesie komunikacji chrześcijańskiego orędzia zbawczego ma łączyć odmienne sposoby jego postrzegania, tj. chrześcijański oraz niechrześcijański.

I. KONTEKSTUALNOŚĆ JAKO PROGRAM

Atrybut kontekstualności postrzegany jest nie tyle jako właściwość teologii fundamentalnej, ile raczej całej refleksji teologicznej. Optyka kontekstualnego ujmowania rzeczywistości, także objawionej, rozwinęła się zasadniczo pod wpływem hermeneutyki filozoficznej⁸, która zwróciła uwagę na wpływ kontekstu w procesie kształtowania się ludzkich procesów życiowych i poznaw-

⁴ Por. H. S e w e r y n i a k. *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*. Płock 2001 s. 44-45; M. R u s e c k i. *Kontekstualna teologia*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* s. 643-644.

⁵ H. Waldenfels urodził się w 1931 r. w Essen (Niemcy), studiował kolejno w Niemczech, w Japonii (Tokio, Kyoto) i w Rzymie, gdzie w 1967 otrzymał tytuł doktora teologii na podstawie rozprawy: *Offenbarung. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (München 1969). Dalsze studia, odbyte w Münster i w Würzburgu, uwieńczył w 1976 r. stopniem doktora habilitowanego w zakresie misjologii na podstawie dorobku naukowego i rozprawy: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum* (Freiburg 1980). Aktywność dydaktyczno-naukową prowadził między innymi we Frankfurcie n/Menem i w Innsbrucku. W ostatnich latach, aż do czasu przejścia na emeryturę w 1998 r., pracował jako wykładowca teologii fundamentalnej, teologii religii niechrześcijańskich i religioznawstwa w Katolicko-Teologicznym Fakultecie Uniwersytetu w Bonn (1977-1998). Jego zainteresowania naukowe ogniskują się wokół problematyki kontekstualności i kontekstualnego rozumienia teologii fundamentalnej, problematyki Objawienia, wiary, inkulturacji, teologii religii niechrześcijańskich oraz religii Dalekiego Wschodu, zwłaszcza buddyizmu.

⁶ Dzieło to zostało już wydane trzykrotnie (Paderborn 1985, 1988², 2000³) oraz dostępne jest w licznych przekładach językowych: włoskim, francuskim, polskim, hiszpańskim i serbsko-chorwackim.

⁷ *Fundamentaltheologie als Grenzwissenschaft*. W: *Theologie-Grund und Grenzen*. Red. H. Waldenfels. Paderborn 1982 s. 13-36; *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn 2000³ s. 98-99; przypisy według trzeciego wydania tego dzieła.

⁸ Wśród przedstawicieli tego kierunku wymienia się: W. Dithley'a, M. Heideggera, H. G. Gadamera, P. Ricoeura.

czych. Przeniesiona w połowie XX wieku z przestrzeni pozareligijnej w obszar poznania i rozumienia rzeczywistości objawionej – najpierw w środowiskach protestanckich (Indie, Afryka, Haiti), a potem katolickich – stała się sposobem kontekstualnego uprawiania teologii, ujawniającym się np. w tzw. teologii czarnej, żółtej, czerwonej, teologii wyzwolenia (G. Gutiérrez, L. Boff, L. Sequeno), teologii politycznej (J. B. Metz, D. Sölle), teologii śmierci Boga czy teologii feministycznej⁹ Teologia kontekstualna może być rozumiana dwojako: w znaczeniu literacko-hermeneutycznym lub historyczno-dziejowym. W pierwszym rozumieniu – przy uwzględnieniu językowych środków wyrazu pozachrześcijańskich kultur i religii – jest chrześcijańską próbą odczytania podstawowego sensu objawienia i w tym rozumieniu zbliża się znaczeniowo do hermeneutyki biblijnej i teologii dogmatycznej. Rozumienie historyczno-dziejowe orzeka o wzajemnej korelatywności refleksji teologicznej oraz zjawisk ekonomiczno-społecznych, politycznych, filozoficzno-religijnych, naukowych i kulturowych, które z jednej strony oddziałują na koncepcję, zakres przedmiotowy i metody teologii, a z drugiej strony sama teologia modyfikuje kontekst kulturowy poprzez wywieranie określonego wpływu na kształtowanie się mechanizmów rozwiązywania problemów ogólnoświatowych i ogólnoludzkich¹⁰.

Idea kontekstualności ujawnia się szczególnie w kształtowaniu sądu wiarygodności Objawienia i tym samym charakteryzuje teologicznofundamentalne postrzeganie i rozumienie rzeczywistości rewelatywnej. Kontekstowość określa nie tylko autoapologię samego Jezusa, który – zarówno w sposobie jak i treści swojego nauczania – uwzględnia odniesienia do konkretnych uwarunkowań religijnych, historycznych i kulturowych, ale także świadomość apologijną i motywacyjną pierwotnego chrześcijaństwa, która kształtowała się w określonym kontekście kulturowym (kultura antyczna) i religijnym (religie pogańskie)¹¹ Podobnie w dobie nowożytności i w czasach współczesnych treść świadomości apologijnej chrześcijaństwa, model sądu wiarygodności oraz kształt walorów motywacyjnych chrześcijańskiego Objawienia były warunkowane i określane przez liczne kierunki, systemy

⁹ R u s e c k i. *Kontekstualna teologia*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* s. 643.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Np. w legitymizacji chrześcijaństwa wobec religii pogańskich oraz odpieraniu zarzutów przeciw niemu pierwsi apologeti uwzględniali szeroki kontekst kultury antycznej (Atenagoras z Aten, Justyn, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Minucjusz Feliks, Augustyn).

i prądy myślowe, jak: naturalizm, pozytywizm, scjentyzm, empiryzm, materializm, modernizm, egzystencjalizm, nazizm, ateizm itp.

Podobna orientacja myślowa towarzyszyła narodzinom kontekstualnej refleksji teologicznej H. Waldenfelsa. Boński Teolog podaje trzy powody odwołania się do kategorii kontekstualnej w teologii¹²: *h i s t o r y c z n y* – fakt uwarunkowania chrześcijańskiego przepowiadania wiary i refleksji nad nim faktorem miejsca i czasu oraz dynamiczny rozwój świadomości wielowarstwowego pluralizmu, w którym chrześcijaństwo postrzegane jest jako jedna z wielu religii¹³; *b i b l i j n y* – mówiący o potrzebie gotowości do obrony własnej nadziei (1P 3, 15), oraz *e k l e z j a l n y* – z nauczania Kościoła, o konieczności badania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii (KDK 4). Jako bezpośredni motyw zaistnienia teologii kontekstualnej podaje H. Waldenfels powstanie teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej i teologii trzeciego świata w ogóle¹⁴.

1. Założenia teoretyczne

Kontekstualność rozumie H. Waldenfels jako określony program, którego naczelnym przesłaniem jest ekspozycja nowego horyzontu postrzegania chrześcijaństwa przez przełamanie w jego rozumieniu uwarunkowań dotychczasowej symbiozy z myśleniem greckim i judeochrześcijańskim, jako obowiązującym na całym świecie i otwarcie się na inne (pozachrześcijańskie i poza-religijne) sposoby rozumienia i artykulacji tego, co niewypowiedziane. W odkryciu bowiem tego, co inne, obce (*Fremd*), upatruje boński Teolog nie tyle niebezpieczeństwo aporetycznego zagubienia, ile raczej szansę lepszego rozumienia chrześcijańskiej prawdy w kontekście ofert pozachrześcijańskich¹⁵. Nawet możliwość ewentualnych zagrożeń nie może być – w jego przekonaniu – motywem zubażania teologicznego tworzywa o to, co jest z nim niejako istotnie związane, tj. kontekstu.

H. Waldenfels wymienia trzy elementy kontekstualnego modelu teologicznej refleksji: określona treść – konkretyzacja wiary (*t e k s t*); współczesna

¹² „*Kontextuelle Fundamentaltheologie*„ – *Zum Anspruch eines Programms*. „Theologie und Glaube” 86:1996 s. 146-147.

¹³ *Begegnung der Religionen*. Bonn 1990 s. 335-351; *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii*. Warszawa 1995.

¹⁴ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 18.

¹⁵ „*Kontextuelle Fundamentaltheologie*” – *Zum Anspruch eines Programms* s. 149.

recepja, odpowiedź na chrześcijańską treść wiary, społeczno-historyczne uwarunkowania przekazu chrześcijańskiego orędzia (k o n t e k s t) i wreszcie próba przekazania możliwych d r ó g d o j ś c i a do podanej konkretyzacji wiary¹⁶.

Autor zwraca uwagę na fakt, że tekst zachowuje swój priorytet wobec kontekstu, co nie oznacza, że tekst warunkuje w sposób konieczny kontekst, albo że kontekst powoduje współtworzenie tekstu¹⁷. Jeżeli w procesie komunikacji treści („tekstu”) wiary, teologiczny „tekst” zachowuje swoją nadrzędność wobec kontekstu, w którym się ten proces dokonuje, to istotne w tym względzie jest pytanie, co stanie się z chrześcijańskim „tekstem”, jeżeli on ze swego początkowego (źródłowego) kontekstu zostanie „przetransponowany” („przetłumaczony”) na mnogi i wielokształtny kontekst współczesności? Takie uwarunkowania teologicznej refleksji powodują, zdaniem autora, że kontekstualność jest koniecznym i niewymienialnym atrybutem nie tyle teologii fundamentalnej, ile teologii w ogóle¹⁸.

Jako centralne elementy konkretyzacji wiary („tekstu”) wymienia boński Teolog: wiarę w Boga, Jego Objawienie w Jezusie Chrystusie i skierowaną do świata obecność w Kościele¹⁹. Społeczno-historyczny kontekst uwarunkowań chrześcijańskiego przepowiadania tworzą między innymi: pluralizm i konkurencyjność religijnych ujęć sensu istnienia, mnogość pozareligijnych, naturalnych, humanistycznych alternatyw ludzkiej samorealizacji, rezygnacja z poszukiwania sensu, elementy określające życie społeczne i jednostkowe, tj. język, kultura, systemy społeczne, odniesienia społeczne, ekonomiczne i polityczne itd. W trzecim etapie, wobec faktu istniejącego napięcia między „tekstem” i „kontekstem”, usiłuje sformułować i przedstawić chrześcijańskie roszczenie i jego specyfikę oraz uzasadnić je (*rechtfertigen* – dosł. usprawiedliwić) wobec współczesnego świata²⁰.

Jako konkretne artykulacje „kontekstu” przepowiadania Boga i o Bogu wymienia H. Waldenfels kontekst natury ludzkiej w ogóle oraz kontekst konkretnej ludzkiej natury w relacji do historii i świata²¹.

¹⁶ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 16.

¹⁷ W tym sensie znaki czasu (kontekst) należy wyjaśniać w świetle Ewangelii (tekstu).

¹⁸ „*Kontextuelle Fundamentaltheologie*” – *Zum Anspruch eines Programms* s. 151-152; *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 61.

¹⁹ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 27.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże s. 61-70.

W kontekstowości ludzkiej natury (*Kontext des Menschsein*), którą wymienia jako pierwszą i podstawową kategorię kontekstualną, odnajduje sens jakiegokolwiek kontekstualności. Człowiek – rozpatrywany w sensie ogólnym – jako jedyna istota spośród żyjących na ziemi, zdolna jest do autorefleksji swojego istnienia, stawia i poszukuje odpowiedzi na pytanie o sens istnienia. Ponieważ nie odnajduje jej w ludzkich próbach poszukiwania sensu, otwiera się na rzeczywistość, która może udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi. Taka zdolność ludzkiej natury postawienia pytania o sens jest – zdaniem niemieckiego Jezuity – jej stałym i konstytutywnym elementem, tworzącym jednocześnie – przy założeniu sensowności i celowości ludzkiej natury – fundamentalny „kontekst” dla ewentualnego „tekstu” (treści) danej odpowiedzi, której może udzielić jedynie ten, kogo istotą nie jest pytanie, ale słowo, odpowiedź²². W przeciwnym razie należałoby orzec bezsensowność ludzkiej natury, ponieważ poszukiwałaby czegoś, co nie istnieje.

Fakt egzystencji ludzkiej natury w konkretnym przygodnym istnieniu powoduje, że to poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens z konieczności nakłada się – zdaniem bońskiego Teologa – na określone uwarunkowania (kontekst) jej konkretnego istnienia, tj. czas i miejsce, zarówno w wymiarze geograficznym (określona relacja do świata natury-przyrody)²³, jak i w wymiarze topograficznym (relacja do języka, religii, kultury, prądów umysłowych czy opcji społeczno-politycznych)²⁴.

Poprzez kontekst historii (*Kontext von Geschichte*), który ujawnia się w czasoprzestrzennej konkretyzacji ludzkiej natury, H. Waldenfels wskazuje, że przestrzeń tworzonych przez człowieka wydarzeń staje się także miejscem i horyzontem poszukiwania sensu historii. Optyka różnorodnych historiozoficznych odpowiedzi w tym względzie – rozciągająca się od wyjaśnień natury kosmologicznej (odpowiedź na sens tkwi w mechanizmach świata przyrody), przez eksplikacje ateistyczno-naturalistyczne (ostateczny sens przyczynowy jest w człowieku), aż do interpretacji zorientowanych teistycznie (ostateczna odpowiedź na pytanie o sens może pochodzić jedynie od Boga, Praprzyczyny

²² Tamże s. 61-62.

²³ Tu H. Waldenfels wskazuje, że kontekst przyrody ma szczególne znaczenie tam, gdzie w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens istotną rolę odgrywa odniesienie człowieka (więź) do sił i praw przyrody (buddyzm, religie pierwotne, reinkarnacja, metempsychoza).

²⁴ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 61-62.

wszystkiego, co istnieje) – otwiera nową pogładową przestrzeń dla komunikacji wezwania chrześcijańskiego²⁵

W odniesieniu do kontekstu świata (*Kontext von Welt*) boński Teolog dostrzega – zwłaszcza między jednością świata a wielością kultur – określone napięcie i uwikłanie w aporetyczne pytanie, czy pierwotność i normatywność jest naturalną właściwością jedności, czy wielości? Czy wielość jest konsekwencją rozbicia pierwotnej jedności, czy to raczej wielość jest czymś pierwotnym? Odpowiedź na to pytanie może pomóc w konstrukcji normatywnego orzeczenia o kierunku kształtowania się relacji jedności świata i wielości jego kultur, czy jedność świata ma oznaczać dążenie do jednej światowej kultury i religii, czy należy raczej uznać rację wielokształtnego istnienia. H. Waldenfels nie daje jednoznacznej odpowiedzi, wskazuje jedynie na biblijne i soborowe odniesienia, opowiadające się za afirmacją wielości²⁶.

Istotnym elementem kontekstu świata jest – zdaniem autora – fakt, że od czasu odkryć geograficznych nowego świata coraz mocniej interioryzuje się społecznie i upowszechnia świadomość, że kultura europejska nie jest jedyną w swoim istnieniu, jak sądzono dotychczas, a w miarę zaniku kolonialnej eurodominacji i uznawania podmiotowości innych, „europejskie” nie jest wyłącznym i normatywnym kryterium interpretacji rzeczywistości. Te przemiany świadomości tworzą wobec uniwersalności chrześcijańskiego roszczenia zbawczego określoną konkurencję i sprzeciw. Dlatego w przekazie ewangelicznego wezwania w Chrystusie nie można ignorować podmiotowości odmiennych horyzontów postrzegania człowieka i świata, prezentowanych przez różne religie, kultury, filozofie i systemy społeczne²⁷ Na taki kierunek działania wskazuje też – zdaniem bońskiego Teologa – *Vaticanum II* w „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” (DRN 1).

²⁵ Tamże s. 64.

²⁶ Teolog przywołuje opowiadanie o wieży Babel (Rdz 11, 1-9), mówiące o jednym języku, który uległ rozbiciu oraz wydarzenie Pięćdziesiątnicy, które mocą Ducha Świętego zgromadziło rozproszonych w jedno i dało rozumienie wielu języków (Dz 2, 1-13). Podobnie o mnogim istnieniu kultur orzeka – jego zdaniem – KDK 53.

²⁷ *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus „Nostra aetate”* W: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Festschrift K. Rahner. Red. E. Klinger, K. Wittstadt. Freiburg 1984 s. 757 n.; *Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht*. W: *Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen*. Red. W. Moliński. München 1969 s. 93-125; *Mission als Vermittlung von umfassendem Heil*. „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 61:1977 s. 241-255, zwł. 249-253.

Innym ważnym elementem tzw. kontekstu świata jest – zdaniem H. Waldenfelsa – postępujący, w miarę rozwoju ludzkiej wiedzy i technicznej supremacji wobec sił natury, wzrost zsekularyzowanej świadomości²⁸, która w zakresie eksplikacji sensu świata i człowieka dystansuje się od religijnych odpowiedzi²⁹, odmawiając im wyłączności i normatywnego charakteru³⁰. Przypisywanie chrześcijaństwu siły inicjującej proces techno-cywilizacji oraz związanego z nim zeświecczonego sposobu wyjaśniania i przeżywania świata powoduje – zdaniem niemieckiego Jezuity – zwłaszcza w azjatyckiej optyce religijnej, postrzeganie go w kategorii winowajcy i oskarżonego. Oskarżenie to staje się tym bardziej dotkliwe, gdyż obok licznych niekwestionowanych dobrodziejstw procesu cywilizacji, staje się on powodem coraz większego lęku, gdyż techniczne wytwory człowieka w rękach pozbawionych moralności decydentów coraz częściej stają się źródłem wyzysku słabszych, przemocy i są możliwym środkiem globalnego zniszczenia. Istotne jest tu pytanie, czy chrześcijaństwo, jako „inicjator” cywilizacyjnego postępu, potrafi poskromić destruktywne tendencje cywilizacyjnego postępu i przyczynić się do ocalenia świata?³¹ Szanse skutecznego komunikowania chrześcijańskiego wezwania istnieją tak długo, jak długo alternatywne obietnice nie wyprowadzą świata z jego beznadziejności. Krytyczne postrzeganie chrześcijaństwa zwiększa – zdaniem niemieckiego Jezuity – szansę alternatywnych wezwań, zarówno tych religijnych, jak i tych przybierających postać pozareligijnych humanizmów³².

²⁸ O procesie sekularyzacji w odniesieniu do kontynentu azjatyckiego: *Religionen und Christentum und der Säkularisierungsprozess in Asien*. „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 58:1974 s. 81-112.

²⁹ Powołując się na opinię J. B. Metz’a H. Waldenfels sugeruje, że świeckość nowożytnego świata powstała, w pewnym sensie, dzięki chrześcijaństwu. Por. J. B. Metz. *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1968 s. 16 n. Podobną interpretację o chrześcijańskim pochodzeniu sekularyzacji daje także A. Keller. *Säkularisierung*. SM IV 361.

³⁰ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 69.

³¹ *Spiritualität. Zur „Wahrnehmung des Geistes” und zur „Unterscheidung der Geister”* W: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*. Red. M. Böhnke, H. Heinz. Düsseldorf 1985 s. 376-398.

³² Całokształt konkretnych postaci współczesnego kontekstu głoszenia chrześcijaństwa kodyfikuje H. Waldenfels w 18 punktach. Por. *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 71-72.

2. Zastrzeżenia wobec kontekstualności

W odniesieniu do kontekstualnego uprawiania teologii adresowane są – zdaniem H. Waldenfelsa – różne zastrzeżenia, wśród których autor wymienia trzy najważniejsze: Czy kontekstualność tworzy nową teologię? Czy kontekstualne otwarcie się na innych (*Fremden*) nie niesie zagrożenia relatywizacji roszczenia chrześcijaństwa do uniwersalności i absolutnego charakteru? Czy idea kontekstualności nie prowadzi ostatecznie do utraty własnej (chrześcijańskiej) identyczności?³³

Pierwsza wątpliwość, wysunięta przez G. Sautera³⁴, łączy się – zdaniem Waldenfelsa – z zapytaniem, czy chodzi w niej o odmienny sposób uprawiania teologii, czy też o jakąś inną teologię, która posługuje się nową jakością teologicznego orzekania? Czy kontekstualność odnosi się do aspektu formalnego, czy merytorycznego (treściowego) teologii? Czy kontekstualna otwartość nie oznacza tu próby określania „tekstu” teologii przez czynniki poza-teologiczne, np. polityczne – jak to miało miejsce w Ameryce Łacińskiej i powstałej tam teologii wyzwolenia, lub też teoretyczno-naukowe funkcyjne przesłanki socjologiczne i psychologiczne? Czy kategoria kontekstualna nie jest próbą tworzenia określonego „wariantu teologii naturalnej”, w której określa się to, co teologiczne, pozateologicznymi środkami?³⁵ Ostatecznie Sauter swoje zastrzeżenia sprowadza do pytania, czy teologia kontekstualna, w wymiarze radykalizowanym, zachowuje tożsamość z teologią chrześcijańską?³⁶

H. Waldenfels w odpowiedzi wskazuje, że artykułowane tu przez G. Sautera zarzuty nie dotyczą jego własnej koncepcji³⁷, odnoszą się raczej do tzw. samowolnych i niepełnych koncepcji teologii, w których faktycznie „teologiczny związek motywacyjny” (*Begründungszusammenhang*) przedstawiany jest otwarcie jako związek chrześcijańsko-teologiczny. Taka optyka redukcyjnego postrzegania teologii kontekstualnej może wynikać – zdaniem

³³ „Kontextuelle Fundamentaltheologie” – *Zum Anspruch eines Programms* s. 152-156.

³⁴ G. S a u t e r. *Kontextuelle Theologie als Herausforderung der Dogmatik*. W: „Ihr alle aber seid Brüder” Red. L. Hagemann, E. Pulsfort. Würzburg 1990 s. 365-383; t e n ż e. *Die Wahrheit im Kontext des Redens von Gott*. „Theologie und Glaube” 86:1996 s. 157-166.

³⁵ T e n ż e. *Kontextuelle Theologie als Herausforderung* s. 376, 381.

³⁶ G. Sauter popularnie nazywa podobne próby „teologią zachodnich intelektualistów”, „teologią uciskających i uciskanych”, „głosem biednych”, „typowo męską racjonalizacją i kobiecym współczuciem” (*Kontextuelle Theologie als Herausforderung* s. 381).

³⁷ „Kontextuelle Fundamentaltheologie” – *Zum Anspruch eines Programms* s. 153.

niemieckiego Jezuity – z generalizowania określonych punktów widzenia czy aplikowanych modeli doświadczenia i awansowania ich do rangi perspektyw o charakterze normatywnym. Niepokój Sautera w odniesieniu do teologii kontekstualnej wynika – jego zdaniem – z możliwości relatywizującego kontekstu języków europejskich i jego następstwa dla teologii chrześcijańskiej.

W odniesieniu do drugiego pytania, czy kontekstualne otwarcie się na innych (*Fremden*) nie niesie ze sobą niebezpieczeństwa relatywizacji chrześcijańskiego roszczenia do uniwersalności i absolutnego charakteru, H. Waldenfels wskazuje, że wynikająca z kontekstualności świadomość religijnego i kulturowego pluralizmu nadaje pytaniu o prawdę zupełnie nowe znaczenie³⁸, a proponowana przez niego kontekstualność jako program podejmuje próbę rozwiązania problematyki pluralizmu, w której powinno być obecne także chrześcijaństwo jako religia. Doświadczenie egzystencjalne pluralizmu religijnych ofert, choćby z powodu poszukiwania wspólnych dróg pokoju, czyni koniecznym podejmowanie dialogu, dając tym samym chrześcijaństwu szczególną szansę i zadanie, zwłaszcza przez możliwość określania tego dialogu³⁹. Chrześcijańskie roszczenie do wyjątkowego charakteru odnosi się nie tyle do wymiaru społecznego w sensie socjo-przywódczego roszczenia, ile raczej dymensji religijnej i jako takie nie powstało w wyniku spekulatywnych przemyśleń, ale partykularności indywidualnego życia, w określonym czasie i miejscu, postaci Jezusa z Nazaretu i przekazu jego posłannictwa⁴⁰. Nowa szansa chrześcijaństwa w tym względzie leży – zdaniem bońskiego Teologa – w rozwoju „kultury anamnetycznej”, eksponującej wspomnienie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, urzeczywistnianej zasadniczo w chrześcijańskim świętowaniu Eucharystii.

W odniesieniu do trzeciego pytania, czy idea kontekstualności nie prowadzi ostatecznie do utraty własnej (chrześcijańskiej) identyczności, H. Waldenfels odpowiada, że podnoszone tu obawy są konsekwencją pewnej ambiwalencji lub też różności stawiania akcentów w użyciu takich określeń,

³⁸ *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*. W: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 2. *Traktat Offenbarung*. Red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Freiburg 1985 s. 241-266.

³⁹ *Einführung in das Thema: „Glaubende aller Religionen vereint für den Aufbau des Friedens”* W: *„Glaubende aller Religionen – vereint für den Aufbau des Friedens” Welttag des Friedens 1992*. [Wyd. Sekretariat der DBK]. Bonn 1992 s. 8-13; *Kommentar*. W: *Die Friedensgebete von Assisi*. Freiburg 1987 s. 61-95; (przekł. pol. P. Pachciarek: *Dzień modlitwy o pokój w Asyżu*. Warszawa 1989 s. 61-113).

⁴⁰ „*Kontextuelle Fundamentaltheologie*” – *Zum Anspruch eines Programms* s. 154.

jak: „kontekstualność”, „kontekstualny”, „kontekstualizować” To znaczy np., że słowo „kontekstualność” może być łatwo odnoszone do zamkniętych kontekstów, które ze statycznego istnienia mogą wejść we wzajemną relację. Dodatkowe nieporozumienia mogą – zdaniem niemieckiego Jezuity – powodować pojawiające się jako przeciwieństwo takie alternatywne pojęcia, jak „akomodacja”, „indigenizacja” (przyjęcie, absorpcja, udomowienie czegoś, kogoś obcego) czy „inkulturacja”⁴¹ Podobnie przymiotnik „kontekstualny” może być kojarzony z czasownikiem „kontekstualizować”, co oznacza – zdaniem bońskiego Teologa – dynamizację i procesualizację.

Wracając do pytania, czy kontekstualność aplikowana do teologii chrześcijańskiej nie niweczy jej tożsamości tworząc nową kategorię refleksji, Waldenfels odpowiada, że zabieganie o ciągle nową kontekstualizację Dobrej Nowiny jest wyrazem troski o zachowanie chrześcijańskiej idyntity⁴². Pytanie o idyntity, w potęgującym się pluralizmie życia, winno być – według niego – stawiane nie tylko chrześcijanom, i nie da się go rozwiązać w sposób aprioryczny czy fundamentalny. Znacznie większe obawy, w zakresie utraty idyntity, winny być kierowane nie tyle pod adresem kontekstualności, która ujawnia pluralizm kontekstów, ile raczej utraty świadomości (wiedzy) religijnej w społeczeństwach pluralistycznych. W tym względzie – zdaniem autora – historia zachodniego chrześcijaństwa może być postrzegana jako przestrzeń wciąż na nowo łamanej idyntity⁴³

H. Waldenfels jest świadomy, że aplikacja kontekstualności do teologii może powodować określoną podejrzliwość, czego dowodem są artykułowane w postaci pytań zastrzeżenia i niepokoje. Mogą one w pewnym sensie ulegać eliminacji, kiedy z jednej strony zostanie podjęty wysiłek właściwego rozumienia kontekstualności, a w jej odniesieniu do teologii motyw nadrzędny będzie upatrywany nie tyle w akcentowaniu jej samej, ile raczej w eksplikowaniu „sprawy” teologii⁴⁴

⁴¹ *Gottes Wort in der Fremde* s. 100-110.

⁴² „*Kontextuelle Fundamentaltheologie*” – *Zum Anspruch eines Programms* s. 155.

⁴³ *Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums*. W: *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Wyd. W. Gephard, H. Waldenfels. Frankfurt am M. 1999 s. 105-124.

⁴⁴ „*Kontextuelle Fundamentaltheologie*” – *Zum Anspruch eines Programms* s. 156.

II. TEOLOGIA FUNDAMENTALNA JAKO DYSCYPLINA POGRANICZA

Drugim obok kontekstualności atrybutem teologii fundamentalnej w rozumieniu H. Waldenfelsa jest określanie jej jako dyscypliny „pogranicza”, co autor wyjaśnia przez porównanie do stania na progu domu⁴⁵ „Perspektywa progu” pozwala – w jego przekonaniu – właściwie ocenić, co dzieje się wewnątrz domu, tj. w chrześcijaństwie, w Kościele, a także i poza nim. Próg domu winien być miejscem spotykania się chrześcijan (głównie katolików) z wyznawcami innych religii i z niewierzącymi, a słuchanie głosów pochodzących z jednej i drugiej strony powinno stawać się podstawą do konstruowania obiektywnego sądu. Perspektywa pogranicza winna stanowić – zdaniem bońskiego Jezuity – określony kontekst uprawiania teologii w ogóle, a teologii fundamentalnej w szczególności. Podjęta w progu domu otwartość na głosy pochodzące z zewnątrz daje z jednej strony określoną świadomość ludzkich trosk i niepokojów, a z drugiej strony pozwala refleksji teologiczno-fundamentalnej udzielić na nie właściwej odpowiedzi z wnętrza domu, tj. z perspektywy Objawienia. Perspektywa pogranicza – zdaniem niemieckiego Jezuity – daje teologii fundamentalnej narzędzie skuteczności komunikacji chrześcijańskiego Objawienia, która w kontekście współczesnego świata jest utrudniona przez sprzeciw (*Widerspruch* – ateizm, podział chrześcijaństwa, oferty zbawcze innych religii), niewłaściwe rozumienie (*Unverständnis* – odmiennosc horyzontów nadawcy i odbiorcy „komunikatu” Ewangelii) i niedostrzeżenie orędzia Chrystusowego (*Unaufmerksamkeit* – wskutek podmiotowych zakłóceń w podmiocie głoszącym i słuchającym). Postulowana tu skuteczność komunikacji obietnicy zbawienia „w kontekście” wymaga – zdaniem bońskiego Teologa – podejmowania określonych zadań, tj. refleksji teologicznej w aspekcie apologetycznym, hermeneutycznym i dialogicznym⁴⁶

1. *Apologetyka jako odpowiedź na sprzeciw*

Sytuacja sprzeciwu – wywoływana dzisiaj przez ateizm, zwłaszcza ateizm humanistyczny, konkurencyjne oferty innych religii i podział w łonie samego chrześcijaństwa – towarzyszy chrześcijańskiej obietnicy zbawienia od momentu jej artykulacji w Jezusie Chrystusie i trwa także wobec wydarzenia

⁴⁵ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 96.

⁴⁶ Tamże s. 81.

Kościoła. Ta świadomość powodowała – zdaniem niemieckiego Jezuity – apologetyczną orientację kerygmy samego Jezusa (Mt 24, 11-13) i defensywny charakter przepowiadania pierwotnego chrześcijaństwa (1 P 3, 15). Ujawniał się on zarówno w odpieraniu zarzutów ze strony judaizmu i pogańskich idei świata antycznego, jak i w dialogicznym ukazywaniu istoty chrześcijańskiego orędzia jako wypełnienie i ukoronowanie kulturowych dążeń pozachrześcijańskiego świata.

Apologijna świadomość chrystianizmu – zdaniem H. Waldenfelsa – winna współcześnie rezygnować z nachylenia wyłącznie polemicznego, z ducha rywalizacji, konkurencji czy walki, wzajemnego przypisywania winy czy domniemanej intencji złej woli, na korzyść orientacji dialogicznej, opartej głównie na argumentacji pozytywnej. Komunikacja obietnicy zbawienia, która ma przekonywać o prawdzie chrześcijaństwa, wymaga raczej klimatu zrozumienia i dialogu niż operowania narzędziami polemiki, tj. wyszukiwania oskarżeń i wykazywania winy⁴⁷

Artykulacja apologijnej świadomości winna być adresowana nie tylko, jak to czyniono tradycyjnie, do niewierzących i innowierców, ale także do tych, którzy znajdują się we wspólnocie wiary (*apologia ad extra et ad intra*)⁴⁸, winna być daniem świadectwa chrześcijańskiej nadziei⁴⁹, daniem świadectwa wiary zorientowanego ku przyszłości, tzn. nie tyle odpierać określony sprzeciw, ale odpowiadać nań pozytywnym świadectwem wiary⁵⁰, przygotowując przestrzeń na poznanie, zrozumienie i przyjęcie chrześcijańskiego orędzia⁵¹.

⁴⁷ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 81.

⁴⁸ Taki charakter uprawiania apologetyki proponuje – zdaniem omawianego autora – J. B. Metz (por. t e n ż e. *Apologetik*. SM I 266-276). Na podobny charakter teologii fundamentalnej wskazuje list papieża Jana Pawła II skierowany do uczestników II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej (Lublin 18-21 IX 2001), gdzie podkreśla, że funkcja uzasadniająca teologii fundamentalnej winna być łączona z zadaniami apologetycznymi. Por. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12:2001 s. 51-52.

⁴⁹ Por. J. M o l t m a n n. *Theologie der Hoffnung*. Tübingen 1964; M. R u s e c k i. *Sperancyjny argument*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* s. 1126-1132.

⁵⁰ Por. H. U. von B a l t h a s a r. *Wiarygodna jest tylko miłość*. Tł. E. Piotrowski. Kraków 1997; K. K a u c h a. *Agapetologiczny argument*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* s. 31-35; t e n ż e. *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*. Lublin 2000.

⁵¹ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 82.

2. Hermeneutyka jako droga komunikacji

Wobec sytuacji niezrozumienia „komunikatu” Ewangelii postuluje H. Waldenfels rozwijanie hermeneutyki, tj. teorii rozumienia, która podejmuje w przekazie „komunikatu” Ewangelii wysiłek łączenia horyzontu nadawcy i odbiorcy⁵². Hermeneutyka, stosowana pierwotnie w pogańskich kultach misteryjnych jako określona sztuka objaśniania, znalazła potem zastosowanie nie tylko w interpretacji znaków religijnych, również chrześcijańskich (1 Kor 12, 10; 14, 26-28), ale upowszechniła się także z upływem czasu w obszarze pozasakralnym jako model poszukiwania zrozumienia i sztuka przenoszenia związków znaczeniowych określonych tekstów z przestrzeni nadawcy do przestrzeni odbiorcy oraz jako refleksja nad aktualnymi i uprzednimi kontekstami semantycznymi tych „tekstów”⁵³. W procesie transpozycji sensu z uwarunkowań przeszłości do terażniejszości hermeneutyka dąży do takiego łączenia niezależnych horyzontów nadawcy i odbiorcy, w którym następuje proces zrozumienia. Biblijnym modelem wzajemnego oświeclania się przeszłości i terażniejszości jest relacja pomiędzy obietnicą i wypełnieniem.

W aplikacji osiągnięć współczesnej hermeneutyki w usuwaniu przeszkody niezrozumienia w komunikacji obietnicy zbawienia przestrzega H. Waldenfels – za K. Lehmannem⁵⁴ – przed niebezpieczeństwem relatywizacji troski o tożsamość i ważność chrześcijańskiego orędzia, które może zaginąć w procesie uzależniania sensu od historycznych i społecznych odniesień⁵⁵. Takie zagrożenie zostaje usunięte, gdy poszukiwanie sensu dokonuje się nie indywidualnie, lecz wspólnie, gdy hermeneutyka, traktowana w znaczeniu praktycznym, pozostaje w służbie poszukiwania zbawienia w perspektywie istniejących ofert zbawczych.

⁵² Tamże s. 83. W sposobie formułowania myśli H. Waldenfels wyraźnie koresponduje z werbalnymi artykulacjami hermeneutyki H.-G. Gadamera. Por. *Prawda i metoda*. Tł. B. Baran. Kraków 1993 s. 290-291.

⁵³ W opisie zagadnień związanych z hermeneutyką H. Waldenfels odwołuje się do monumentalnego dzieła H. G. Gadamera *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960, 1972³).

⁵⁴ K. L e h m a n n. *Hermeneutik*, SM II, 682 n.

⁵⁵ *Kontextuelle Fundamentaltheologie* s. 86.

3. Dialogika jako droga podmiotowego dostrzegania

Wobec niedostrzegania w procesie zbawczej komunikacji H. Waldenfels wskazuje potrzebę odwołania się do dialogiki, tj. teorii dialogu traktującej o uwarunkowaniach procesu komunikacji między podmiotem głoszącym i słuchającym. Niedostrzeganie może ujawniać się zarówno po stronie potencjalnego odbiorcy obietnicy zbawienia jako brak gotowości słuchania, albo po stronie głosiciela Bożego słowa, który ignoruje słuchającego, jego zdolności poznawcze, wolność i podmiotowość⁵⁶. Wzajemny brak uwagi utrudnia proces komunikacji, który winien artykułować się nie tyle w werbalnej wymianie określonych informacji i poglądów, ile raczej w tworzeniu, wokół tego samego komunikatu, podmiotowej wspólnoty dialogu.

Dialogika, inspirowana zwłaszcza ideami Metza, stawia – zdaniem omawianego autora – refleksję teologiczną wobec niełatwych pytań: Czy przekaz ewangelicznego wezwania, często zbyt abstrakcyjny, apodmiotowy i autorytarny, nie powinien przybierać raczej, przez odwołanie się do Biblii, postaci osobowego świadectwa⁵⁷? Sytuacja niedostrzegania zdaje się być symptomem chronicznej deprecjacji podmiotowości trzech istotnych elementów dialogu: głosicieli, adresatów i ewangelicznego przesłania, co w rezultacie – zdaniem niemieckiego Jezuity – łączy się z lekceważeniem właściwej tu motywacji i ostatecznie utrudnia omawiany proces komunikacji⁵⁸. Skuteczność chrześcijańskiej komunikacji może realizować się dopiero wtedy, gdy zarówno podmiotowość głosicieli nie będzie przesłaniana przedmiotowymi zwrotami, np. „Kościół głosi”, „teologia uczy”, a adresaci nie będą postrzegani jako upokorzeni odbiorcy jurydycznych orzeczeń *Magisterium Ecclesiae*, odwołujących się jedynie do legitymacji posłannictwa i mandatu nauczania – ale też gdy sama obietnica zbawienia otrzyma wymiar interpersonalnego komunikatu, budowanego na motywie ewangelicznej miłości.

⁵⁶ H. Waldenfels wskazuje na tekst KDK 19, w którym jest mowa o zaniknięciu religijnego niepokoju i współodpowiedzialności chrześcijan wobec zjawiska ateizmu.

⁵⁷ J. B. Metz. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1992⁵ s. 71 n., 136-151.

⁵⁸ *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl*. Den Haag 1971 s. 134-136.

*

Hansa Waldenfelsa rozumienie teologii fundamentalnej otrzymuje – w odniesieniu do ujęć występujących w literaturze przedmiotu – odmienne nachylenie znaczeniowe przez wprowadzenie kategorii kontekstualności. Boński Teolog w pojęciu tej dyscypliny koncentruje się nie tyle na budowaniu sądu wiarygodności chrześcijaństwa, w jego tradycyjnym rozumieniu, choć deklaruje konieczność jego usprawiedliwienia (*Rechtfertigung*), ile raczej na konieczności uwzględnienia współczesnego pluralizmu określonych uwarunkowań („kontekstu”) w celu skutecznej komunikacji zbawczego wezwania Boga w Chrystusie („tekstu”). Wydaje się, że sam pomysł kontekstualności i jej aplikacja do teologii, szczególnie teologii fundamentalnej, nie jest całkiem oryginalnym projektem autora, gdyż teologia od początku swego istnienia uwzględnia kontekst czasu i miejsca, religii, kultury, języka, różnych systemów filozoficznych i społecznych. Nową wydaje się być propozycja pozytywnej optyki w postrzeganiu kontekstu i kształtujących go podmiotów. Autor słusznie zauważa, że kontynuacja arbitralno-przedmiotowego traktowania rzeczywistości pozachrześcijańskiej czy akatolickiej oraz widzenie kontekstu jedynie w negatywnym świetle sprzeciwu i zagrożenia musi ustąpić duchowi dialogu i podmiotowości.

Kontekstualna koncepcja teologii fundamentalnej wydaje się jednak zbyt mocno eksponować sam element kontekstu, co prowadzi do mniejszego zainteresowania istotnym celem tej dyscypliny, tj. budowaniem sądu wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego. Pomimo tych mankamentów kontekstualna propozycja teologii fundamentalnej wydaje się być cennym wskazaniem i ubogaceniem dla niektórych tradycyjnych sposobów arbitralno-polemicznego uprawiania teologii i przedmiotowego kształtowania jej adresatów.

BIBLIOGRAFIA

- B a r t n i k Cz. S.: Hermeneutyka personalistyczna. Lublin: Polihymnia 1994.
K o l p i n g A.: Fundamentaltheologie. Bd. 1-3. Münster: Regensberg 1968, 1974, 1981.
Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 1-4. Red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Freiburg im Br.: Herder 1985-1988.

- M e t z J. B.:** Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992⁵
- R u s e c k i M.:** Fundamentalna teologia. W: Leksykon Teologii Fundamentalnej. Red. M. Rusecki i. in. Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M” s. 415-422.
- Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1. Z teorii teologii fundamentalnej. Lublin: TN KUL 1994.
 - Struktura naukowa teologii fundamentalnej. STV 22:1984 nr 1 s. 35-69.
 - Kontekstualna teologia. W: Leksykon Teologii Fundamentalnej. Red. M. Rusecki i. in. Lublin–Kraków s. 643-644.
- S e w e r y n i a k H.:** Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2001.
- W a l d e n f e l s H.:** Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit. „Stimmen der Zeit” 206:1988 s. 579-590.
- Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit. W: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2. Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Freiburg im Br.: Herder 1985 s. 241-266.
 - Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen. W: Theologische Akademie. Red. J. Beutler, O. Semmelroth. Frankfurt a. M.: Josef Knecht Verlag 1975 s. 38-64.
 - Fundamentaltheologie als Grenzwissenschaft. W: Theologie-Grund und Grenzen. FS H. Dolch. Paderborn: Schöningh Verlag 1982 s. 13-36.
 - Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II. Bonn: Borengässer 1997.
 - Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nichtchristliche Religionen. „Stimmen der Zeit” 205:1987 s. 463-475.
 - „Kontextuelle Fundamentaltheologie” – Zum Anspruch eines Programms. „Theologie und Glaube” 86:1996 s. 146-156.
 - Kontextuelle Theologie. Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Hrsg. K. Müller, Th. Sundermeier. Berlin: Reimer 1987 s. 224-230.
 - Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn: Schöningh Verlag 1985¹, 1988², 2000³ (przekł. polski: A. Paciorek; wyd. II: O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Katowice: Księgarnia św. Jacka 1993. Przypisy według trzeciego wydania niemieckiego).
- W e r b i c k J.:** Den Glauben Verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg im Br.: Herder 2000.

HANS WALDENFELS' CONCEPTION OF FUNDAMENTAL CONTEXTUAL THEOLOGY

S u m m a r y

The German Jesuit Hans Waldenfels is considered to be the originator of the conception of fundamental contextual theology that he sees as a borderland discipline. He compares it to standing at the threshold of a house, as „the perspective of the threshold” allows – in his opinion – to assess properly what is going on inside the house, that is in Christianity, in the Church, as well as outside it. The threshold of a house should be the place where Christians (mainly Catholics) meet representatives of other religions and non-believers, and listening to the voices coming from both sides should become the basis for formulating an objective opinion. The perspective of borderland gives fundamental theology a tool for efficient communicating the Christian Revelation, which in the context of the modern world is made difficult by opposition (atheism, divisions inside Christianity, salutary offers from other religions), improper understanding (different horizons in the sender and the recipient of the message of the Gospel) and not overlooking Christ’s message (because of subjective disturbances in the speaking and listening subjects). The postulated efficiency of the promise of salvation „in the context” requires – in the Bonn theologian’s opinion – undertaking definite tasks, that is theological reflection in the apologetic, hermeneutic and dialogical aspects.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: teologia fundamentalna, teologia kontekstualna, apologetyka, hermeneutyka, wiarygodność Objawienia.

Key words: fundamental theology, contextual theology, apologetics, hermeneutics, credibility of Revelation.