

Gilbert Narcisse, *Premiers pas en théologie*, Paris 2005, Parole et silence, Bibliothèque de la Revue thomiste, ss. 533.

Publikacja jest rodzajem wprowadzenia do teologii katolickiej. Sugeruje to sam tytuł, wskazujący na stawianie pierwszych kroków w teologii. Zawiera ona fundamenty właściwego rozumienia chrześcijaństwa według podstawowych linii wyznaczonych przez *Vaticanum II*: Pismo święte, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła. Zgodnie z zamiarem Autora, ma to być rodzaj teologii fundamentalnej, poprzez odwołanie się do podstawowych danych Objawienia chrześcijańskiego (w jaki sposób człowiek odkrywa Chrystusa?, w jaki sposób Bóg objawia się człowiekowi? Jaka jest rola Pisma świętego i Tradycji?, jaką rolę odgrywa Kościół? czy w końcu jak uprawiać teologię?). Można pozwolić sobie na sugestię, że jest to rodzaj manualistyki teologiczno-fundamentalnej. Era podręczników teologii fundamentalnej zaczęła się na początku drugiej połowy XIX w. i rozwijała się bardzo dynamicznie. Po soborze watykańskim II obserwuje się znaczący kryzys manualistyki teologicznej, co było związane z dezaktualizacją starych podręczników, które nie nadążały za szybkimi zmianami zachodzącymi w teologii¹. Obecnie można zauważyć pojawiającą się potrzebę integralnego ujęcia teologii.

Autor książki, Gilbert Narcisse jest francuskim dominikaninem, obecnie przeorem klasztoru w Bordeaux. Jest także członkiem komitetu redakcyjnego periodyku *Revue thomiste*, gdzie między innymi prowadził kronikę poświęconą kwestiom teologii fundamentalnej. Wykłada teologię fundamentalną od ponad piętnastu lat.

Teologia fundamentalna, jaką proponuje Autor, jest mocno zabarwiona refleksją św. Tomasza z Akwinu. W świetle jego filozofii i podstawowych tez teologicznych, Autor chce ukazać, że aktualizacja jego myśli jest możliwa i nawet potrzebna naszym, zagubionym nieco metodologicznie czasom. Jest to zwłaszcza ważne w wymiarze teologicznym. W oparciu o myśl „Doktora Anielskiego” można śmiało podjąć próby odpowiedzi na współczesne problemy naszej współczesności.

Adresatem tej publikacji, (sugeruje to także wspomniany już tytuł), są ci, którzy zaczynają swą przygodę z teologią, którzy stoją na początku drogi, mając jednak za sobą konkretny poziom kultury teologicznej. Książka może też dobrze posłużyć do pogłębienia wiedzy teologicznej. Celem publikacji jest ukazanie Chrystusa, który staje przed człowiekiem jako pełnia Objawienia.

Publikacja składa się z sześciu sekcji, które Autor nazywa pierwszymi krokami w teologicznej podróży. Na zakończenie proponuje listę publikacji, które mogą pomóc w pogłębieniu i poszerzeniu poruszanej problematyki. Całość kończy szczegółowy spis treści, który w sposób jasny pozwala

¹ Zob. M. Rusecki, *Manualistyka teologiczno-fundamentalna*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin-Kraków 2002, s.766-771.

na syntetyczne objęcie każdej sekcji, umożliwiając integralne spojrzenie na całość.

Pierwsza sekcja poświęcona jest problematyce definicji teologii fundamentalnej. Najprzód Autor zwraca uwagę, że teologia jest mądrością. Pismo św. odczytywane w Tradycji zaprasza do tej mądrości. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament zawierają takie zaproszenie. Zwłaszcza św. Paweł ukazuje mądrość, która łączy się z pojęciem misterium. Mądrość zawiera w sobie całe dzieło zbawienia. To mądrość wskazuje człowiekowi, w jaki sposób można dojść do zbawienia. Zawiera ona w sobie postulat Objawienia, które przybliży człowiekowi tajemnicę. Także św. Tomasz interesował się wymiarem mądrościowym teologii, dlatego też wyraźnie akcentował zarazem odrębność teologii i filozofii, jak i ich szczególną jedność. Studium relacji, zachodzącej między filozofią i teologią jest jednym z ważnych zadań teologii fundamentalnej. Samo wyrażenie „teologia fundamentalna” nie występuje u Akwinaty. Sam termin jest pochodzenia współczesnego, jakkolwiek był używany pod koniec XIX. Nie wymienia go *Vaticanum II*.

Wprawdzie teologia fundamentalna nie jest dyscypliną nową, to jednak przeszła gruntowną ewolucję w ciągu całej historii chrześcijaństwa. Powoduje to pewną trudność w określeniu definicji teologii fundamentalnej. W każdym bądź razie definicja ta nie narzuca się sama. Przygotowując do określenia definicji teologii fundamentalnej, Autor proponuje odwołanie do metafory Pawłowej fundamentu (1 Kor 3, 10-11) oraz do historii tej dyscypliny. Według wspomnianej metafory św. Pawła, teologia fundamentalna ma być tym dla teologii tym, czym jest fundament dla domu. Oznacza to, że dyscyplina ta powinna koncentrować się na trzech głównych tematach: 1) Objawienie (*Révélation*), 2) jego przekazywanie (*transmission*) oraz 3) rozumienie i wyjaśnienie Objawienia (*compréhension, explication*). W perspektywie historycznej, Autor wyróżnia pięć okresów, które przyczyniły się do stworzenia specyfiki teologii fundamentalnej. Są to: starożytność chrześcijańska wraz z pojęciem apologii, scholastyka, Reformacja wraz z początkami hermeneutyki, apologetyka racjonalistyczna XVIII i XIX wieku, oraz teologia fundamentalna współczesna.

Obecna teologia fundamentalna jest niejako plonem wcześniejszych nurtów historii chrześcijaństwa. Jest mniej polemiczna, mniej defensywna a nastawiona raczej na pozytywną prezentację czym jest chrześcijaństwo. Charakteryzuje się także pewnym pluralizmem w podejściu do rozwiązań filozoficznych. Metafizyka św. Tomasza nie konstytuuje obecnie powszechnego i jedyne fundamentu filozoficznego dla teologów katolickich. Nie oznacza to jednak odrzucenia jego myśli. Zadaniem Autora jest ukazanie właściwego rozumienia i sensu tomizmu dla wykorzystania w teologii. Obecna teologia fundamentalna może poszczycić się wieloma wielkimi nazwiskami: M. Blondel (koncepcja integralna apologetyki), K. Rahner, H. U. von Balthasar, czy H. de Lubac. W XX w. pojawiło się wiele nurtów, czy koncepcji teologii fun-

damentalnej: nurt apologetyczny (H. Bouillard, A. Léonard, K. Rahner), dogmatyczny (H. U. von Balthasar, H. de Lubac), nurt formalny, chcący ukazać charakter naukowy teologii (Fries, J. Ratzinger, Torrance, Lonergan, Nicolas, Chenu, Congar, Labourdette, Torrell), nurt polityczny (J.-B. Metz, G. Gutierrez), semiologiczny, kontekstualny (H. Waldenfels), hermeneutyczny (Cl. Geffré, J. Moingt), nurt biorący pod uwagę zjawisko pluralizmu religijnego i dialogu między religiami (H. Küng, Cl. Geffré, J.S. O'Leary, J. Dupuy), oraz nurt interdyscyplinarny.

W wymienionym wyżej kontekście Autor proponuje definicję teologii fundamentalnej. Jest to integralna dyscyplina teologiczna, która pierwszorzędnie zajmuje się „Objawieniem Bożym” i jego „wiarygodnością” w Jezusie Chrystusie, jego „przekazywalnością” przez Tradycję katolicką oraz jego „wyjaśnianiem” przy wykorzystaniu metody teologicznej odwołującej się do adekwatnej filozofii (s. 28). Drugorzędnie, fundamentalna wchodzi w dialog z różnymi dyscyplinami naukowymi i rzeczywistością świata. Jest to dyscyplina teologiczna, co oznacza, że nie jest to wiedza porządku naukowego, lecz specyficznie teologiczna, tzn. wychodząca od Objawienia i bazująca na teologicznej wierze. Jest dyscypliną integralną, czyli jednoczy punkt widzenia obiektywny z subiektywnym. Fundamentalna zajmuje się wiarygodnością, co nawiązuje do apologetyki. Wiarygodność nie jest dowodzeniem, lecz poszukiwaniem argumentów dla wiary.

Nie można uprawiać teologii fundamentalnej bez odwołania się do pryncypiów. Autor wskazuje na ich trzy różne poziomy: pierwszorzędne – Pismo św., Tradycja, Magisterium; drugorzędne – Ojcowie Kościoła, cała tradycja teologiczna itp.; kontekstualne – są to problemy dotyczące człowieka zawarte w filozofii i nauce oraz w różnych koncepcjach teologicznych, religijnych, ideologicznych itd.

Problematykę drugiej sekcji streszcza termin *invention*. Ma ona za zadanie ukazać sytuację człowieka poszukującego Boga. Problematyka ta została ukazana w pięciu etapach. Punktem wyjścia jest tu sytuacja człowieka, który nieustannie poszukuje „kogoś większego” od samego siebie, czy „czegoś więcej” niż rzeczywistość, w której żyje. Człowieka poszukującego „czegoś więcej” Autor utożsamia z *homo religiosus*. Człowiek jest z natury istotą religijną. Oznacza to, że człowiek, aby być w pełni sobą musi „przekroczyć” swe własne ograniczenia. To pragnienie wyjścia poza siebie może być „odrzucone” lub „znieskształcone”. „Odrzucenie” jest charakterystyczne dla człowieka nowożytnego, który swą egzystencję ogranicza do czystej immanencji i historii naturalnej. Natomiast znieskształcenie tego pragnienia może prowadzić do ateizmu, sceptycyzmu, mitologii, panteizmu, fałszywego mistycyzmu czy gnozy. *Homo religiosus* implikuje otwartość człowieka na inną rzeczywistość, która go przekracza. Oznacza to, że *homo religiosus* postuluje *homo capax Dei*, czyli, że człowiek jest otwarty na to, co boskie i realizuje się w pełni dzięki łasce Boga.

Trzecia sekcja dotyczy Objawienia. Ukazuje ona ruch odwrotny. Tym razem, to Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi. Nowożytność jest przesycona prymatem antropologii. Ani Bóg ani Objawienie nie należą do rzeczywistości ewidentnych. Ponadto nowożytny człowiek umieścił w centrum subiektywizm i uczynił z niego punkt wyjścia. W doświadczeniu religijnym próbuje się jednak wynieść subiektywizm ponad to, co ogólnie określamy terminem „wewnętrzny”. Zakłada to dwie możliwości: koncentracja na podmiocie lub możliwość otwarcia się na inną rzeczywistość. Takie postawienie sprawy prowadzi do prymatu objawiającego w trzech aspektach: prymatu inicjatywy (Bóg podejmuje wolną inicjatywę objawienia się człowiekowi. Żadne działanie człowieka, ani jego wysiłki intelektualne, nie są elementami przyczyniającymi się do zaistnienia Objawienia), prymatu zawartości Objawienia (Zawartość Objawienia jest w dużej mierze niedostępna naturalnemu światłu rozumu. Niektóre prawdy są dostępne wszystkim ludziom, natomiast prawdy nadprzyrodzone są owocem dobrej woli Boga, które można poznać wyłącznie dzięki Objawieniu), prymat w sposobie objawiania (W przypadku chrześcijaństwa sposób objawiania może być zaskakujący. Zazwyczaj Bóg przemawia poprzez proroków. Ponadto Bóg zaangażował się w historię jednego narodu, w jego instytucje polityczne i kultyczne, zachowując zarazem pełną transcendencję). Autor proponuje refleksję dotyczącą zagadnienia Objawienia w czterech perspektywach: ekonomii zbawienia, stworzenia, Pisma świętego i wiary. Każda z tych perspektyw jest omówiona w rozumieniu klasycznym, ale także w świetle współczesnych pytań i wyzwania, jakie stają przed chrześcijaństwem.

Czwarta sekcja jest poświęcona Tradycji. Złożoną jej problematykę ukazuje w czterech odsłonach. Najprzód ukazuje relację Tradycji do Objawienia. Następnie próbuje określić jej pochodzenie. Dalej rozumienie Tradycji w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Ostatnia, czwarta odsłona ukazuje relację Tradycji i Dogmatu. Sekcja ta otwiera niejako nową dziedzinę w teologicznym poszukiwaniu. Oznacza to, że odróżnia się czas Objawienia od czasu Tradycji. Objawienie osiąga swą pełnię w Chrystusie i kończy się wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów. Tradycja byłaby zatem rzeczywistością mającą miejsce po zamknięciu publicznego Objawienia, gdzie dokonuje się tzw. *transmission* (s. 309). Nie ma opozycji między tymi dwoma wymiarami, gdyż z jednej strony Objawieniu nie jest obcy element Tradycji, a wręcz jest on elementem istotnym, a z drugiej strony „w czasie” Tradycji, formującej się głównie po zamknięciu Objawienia, znajduje się aspekt wspomnianego wyżej Objawienia a także normy dla wiary. Następstwo między Objawieniem i Tradycją jest w pełni uzasadnione. Chrześcijaństwo w każdym momencie swej historii zawiera zarówno Objawienie, jak i Tradycję. Pismo święte byłoby niezrozumiałe bez Tradycji i to w wymiarze wewnętrznym jak i w określeniu kanonu. Wspomniane w poprzedniej, czwartej sekcji, cztery

zagadnienia przedstawiające zagadnienie Objawienia, dotyczą zarazem rzeczywistości Tradycji.

Piąta sekcja zajmuje się nauką teologiczną. Autor przedstawia tę kwestię w dwóch odsłonach. Najprzód jest to wprowadzenie do metody teologicznej (*initiation à la démarche théologique*). Zajmuje się ono głównie analizą podstawowych etapów metody poszukiwań teologicznych, które składają się z trzech elementów: *constatation*, *invention* i *explication* (s.385-386). Druga odsłona podkreśla znaczenie metafizyki bytu św. Tomasza w argumentacji teologicznej (*le réalisme de notre connaissance théologique*). Autor zaznacza, że obecna sekcja wymaga znajomości podstaw filozoficznych. Chodzi głównie o znajomość pojęć filozoficznych: „przyczyna”, „substancja”, „sylogizm” czy jeszcze „teoria poznania”. Zachęca do zapoznania się z pojęciem *esse* u św. Tomasza, proponując publikację E. Gilsona *Le thomisme* (Paris 1965). Druga odsłona, dotycząca realizmu ludzkiego poznania, pozwala uświadomić sobie, w jakim wymiarze dotykamy rzeczywistości zajmując się teologią. Kwestia ta w pierwszym rzędzie interesuje teologię. Jej podstawowy realizm wynika z ogólnego przekonania dotyczącego „rozumu przenikniętego łaską” (*intellectus fidei*). Wyrażenie „rozum przeniknięty łaską” oznacza zarazem odwołanie się do antropologii filozoficznej (teoria ludzkiego poznania, człowiek jako *capax Dei*, człowiek otwarty na Boga) jak i antropologii teologicznej (przyszłość rozumu oświeconego przez łaskę itd.). Epistemologia jest więc owocem spotkania się tych dwóch ważnych wymiarów.

Ostatnia, najkrótsza sekcja nosi tytuł kontemplacja, wskazując na kwestię duchowości teologa. Chrześcijański teolog jest świadkiem Objawienia, ujmowanego w trzech wymiarach: 1) że Słowo stało się ciałem, 2) które zamieszkało między nami i 3) widzieliśmy Jego chwałę. Prawda o Słowie, które stało się ciałem jest wyjściową i podstawową prawdą dla teologicznego dyskursu. Wskazuje ona na otwarcie Boga na Objawienie, a także na jego trynitarnie misterium. Teologia ma otwierać człowieka na prawdę. Teolog jest więc człowiekiem prawdy. „Słowo” stając się człowiekiem, używa ludzkiego języka. Do Jezusa Chrystusa, Bóg korzystał z różnych „pośredników”, którzy przekazywali Jego słowa. Obecnie, Boży Syn mówi językiem ludzi. To upoważnia teologa do mówienia o Bogu używając ludzkich słów. Należy jednak pamiętać, że teolog nie jest „ponad” Bożą prawdą. Tę prawdę otrzymał z Objawienia i stara się ją rozumieć dzięki łasce i pod wpływem Ducha Świętego. Teolog jest człowiekiem „całej” prawdy. W teologii pominięcie czegokolwiek jest negacją. Milczenie odnośnie do jednej prawdy dogmatycznej jest fałszywym świadectwem. Służba prawdzie wymaga wolności ducha teologa. Pierwszym wymiarem wolności inteligencji nie jest duch krytycyzmu, którym owładnięty jest kontekst nowożytności. Krytyka powinna znaleźć się na drugim miejscu. Teolog nie dąży do prawdy w sposób bezosobowy. Poszukuje jej z całej swej duszy i jak podkreśla Autor „z całego swego ciała”. Autor akcentuje także

wymiar maryjny teologii. Teolog pogłębia swoje rozumienie Kościoła poprzez swą pobożność maryjną (różaniec, pielgrzymki do sanktuariów, akty oddania się Maryi i inne). Chrystus nie był pustelnikiem. Przebywał wśród ludzi i kierował do nich swe słowa. Słowa teologa powinny „zamieszkać między ludźmi”. Autentyczne i solidne studium jest pierwszą ascezą teologa. Nie można wyobrazić sobie teologa, który zaprzestaje kontemplacji, który nie czerpie swych sił z modlitwy i mszy świętej. Teolog to ten, który „zamieszkuje pośród ludzi”, lecz nie może być całkowicie przeniknięty elementami tego świata. Praca teologiczna wymaga wielkiego wysiłku, czasu, długich studiów przygotowawczych. W końcu teologia wymaga miłości, czy nawet miłosierdzia. Prawda jest formą własną miłości. Bez prawdy żadna miłość nie osiągnie swego celu. Teolog jest także świadkiem chwały Boga. Wierzyć, rozumieć, widzieć jest możliwym pod wpływem działania Ducha Świętego. „Chwała Chrystusa” to uprzywilejowany temat Ewangelii św. Jana. H. U. von Balthasar uczynił z tego wyrażenia termin kluczowy swej estetyki. Duchowość teologa integruje zatem to spojrzenie kontemplacyjne piękna Boga, piękna chrześcijaństwa, wyrażającego się w miłości świadczonej aż po Krzyż. W końcu teolog winien być ukierunkowany na eschatologiczne wypełnienie się rzeczywistości, którą stara się zgłębiać i poznawać.

Ks. Sławomir Zieliński

Jean-François Petit, *Philosophie et théologie dans la formation du personalisme d'Emmanuel Mounier*, Paris 2006, Editions du Cerf, seria Philosophie et théologie, ss. 257.

Emmanuel Mounier (1905 – 1950) należy bez wątpienia do czołówki największych europejskich intelektualistów XX wieku. Francuski filozof i twórca personalizmu katolickiego nie przestaje być aktualny i przyciąga wciąż swą oryginalnością i głębią. Nic zatem dziwnego, że Jean-François Petit, doktor filozofii i wykładowca na wydziale filozofii Instytutu katolickiego w Paryżu proponuje w swej publikacji powrót do źródeł myśli Mouniera, badając relację między filozofią i teologią, zarysowaną w jego pismach. Jak stwierdza sam Autor, ukazanie kwestii relacji między filozofią i teologią w formowaniu się personalizmu Mouniera jest projektem oryginalnym, który zakłada wiele trudności i przeszkód do pokonania, gdyż dla niektórych środowisk, Mounier nie jest autentycznym filozofem. Autor sięgnie ponadto do wielu niepublikowanych i nieznanych tekstów Mouniera.

Na publikację składają się trzy części, otoczone wprowadzeniem i podsumowaniem. Godna uwagi jest bibliografia znajdująca się przed spisem treści.