

KS. JERZY CUDA

CHRYSOLOGIA W HISTORII REFLEKSJI APOLOGETYCZNEJ

(Wprowadzenie do dyskusji: „Dydaktyka chrystologii”)

Poinformowano mnie, że moim zadaniem jest nie tyle proponowanie, ile prowokowanie rozwiązań. Taką funkcję może także spełnić taka „podaż”, która „popytowi” skojarzy się z kryterium negatywnym ta wstępna „asekuracja” jest równoznaczna z przypomnieniem istotnego dla naszych poszukiwań „społecznego wymiaru” Z ograniczonego czasu oraz z bezkresnego terenu tych „dydaktycznych poszukiwań” wynika, że swego rodzaju rewizję proponowanych trzech części (religiologia — chrystologia — eklezjologia) należałoby zacząć od próby dostrzeżenia nowych wizji ich koherencji, nowych, innych formalno—merytorycznych ujęć ich całości. Chodzi o takie ujęcia, które byłyby bardziej komunikatywne w aktualnym kontekście kulturowym. A ponieważ w żadnym punkcie historii człowiek nie może powiedzieć „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,5), więc nie pozostaje mu nic innego, jak próba wydobywania „nowych rzeczy” ze „starego skarbca” (Mt 13,52). Przy czym nie można zakładać, że im rozwiązania są chronologicznie starsze, tym mniej mają do powiedzenia naszym czasom. Nie można także twierdzić, że następującym po sobie etapom historii apologetycznej refleksji towarzyszył wyłącznie postęp formalno—merytorycznych rozwiązań.

Wiadomo, że Johann Sebastian Drey (1777 — 1853) podzielił tę historię na sześć etapów. I chociaż „jego czasy” uważa się za czasy narodzin naukowej apologetyki, to problematykę istotnego dla „traktatu chrystologicznego” można okrywać już na wszystkich wcześniejszych etapach rozwoju myśli apologetycznej. Na każdym z tych etapów pojawia się „coś”, co może także inspirować dzisiejsze poszukiwania odpowiedniego ustawienia apologetycznego aspektu chrystologii.

Na przykład, apologetci **Renesansu**, dostrzegając specyficzne uwrażliwienie współczesnego im kontekstu na *humanizm*, próbują wykazywać, że chrześcijaństwo nie jest zagrożeniem człowieczeństwa, lecz jego wypełnieniem. Ich „argumentatio ad hominem”, uwzględniając teoretyczno–praktyczną formację partnera, jest swego rodzaju argumentacją kontekstualną. Mając na uwadze tę „humanitarną motywację”, próbuje się wykazać wiarygodność całego fenomenu chrześcijaństwa („in generali, scilicent sub communi ratione credibilis”)¹ Traktat chrystologiczny obecny jest w traktacie „De veritate religionis christianae”, przy czym w centrum uwagi znajduje się nie tyle problem tożsamości Jezusa, ile argumentacyjna funkcyjność jego „słów” i „czynów”. Oczywiście, zarys typowych dla tego okresu tendencji myślowych, nie może zapomnieć o różnicach dzielących jego poszczególnych przedstawicieli, których łączy swego rodzaju wyczucie tego podwójnego zadania teologii, o którym mówi „Solicitududo rei socialis” (41):

— obserwacja złożoności ludzkiej egzystencji

— odniesienie wyników tej obserwacji do objawienia chrześcijańskiego.

Czyż z obserwacji dzisiejszego kontekstu kulturowego nie wynika priorytet problematyki *humanizmu*? Publikacje analizujące ten kontekst, mówią o kategorii „zagrożonego człowieczeństwa”, o „bezpodmiotowej społeczności”, o kryzysie tożsamości (alienacji) człowieka, który staje się ofiarą przedmiotowej manipulacji, itd.

Również przemyśleń **apologetów Oświecenia** nie należy zatrzymywać na XVII czy XVIII wieku. W tym okresie „masowej produkcji” literatury apologetycznej, jedną z jej głównych trosk było szukanie kryteriów uzasadniających możliwość i konieczność objawienia historycznego. Taką badawczą specjalizację sprowokował między innymi *deizm*. Uwrażliwiona kontekstualnym zapotrzebowaniem na „pewność” i „dowód” teologiczna refleksja tego okresu, systematyzując swoje „motivia oredibilitatis”, próbowała wykazywać, że problematyka objawienia chrześcijańskiego nie jest sprzeczna z rozumem. Mimo sporadycznego mówienia o *chrystocentryzmie* tego objawienia, sama tożsamość Jezusa, podobnie jak w Renesansie, nie była w centrum apologetów Oświecenia, zaś traktat chrystologiczny wchodził

¹ S.th. II–II 1,4 ad 2.

nierzadko w zakres zagadnień związanych z uzasadnianiem faktyczności Objawienia chrześcijańskiego.

Szukając i tym razem pewnych paraleli kulturowych kontekstów i wynikającej z nich potrzeby odpowiedniej redakcji myśli chrześcijańskiej, można, wskazać na aktualne dzisiaj *deistyczne* warianty religijności, które, wykluczają możliwość Jego deontologicznej interferencji w konkret ludzkiego życia. W tym kontekście potrzeba ukazania *możliwości* i *konieczności* Objawienia historycznego nabiera szczególnego znaczenia. Trzeba przy tym mieć na uwadze to, że samo pojęcie naukowego poznania przeżyło w naszym stuleciu kolejny etap „oświecenia”, nacechowany antypozytywistycznym zwrotem. Postulowany przez ludzi Oświecenia proces racjonalnej przebudowy świata rozczarował wszystkich. Uprzedzeni do haseł „czasów nowożytnych”, ludzie na progu XXI w., nazywają ten przełom stuleci „czasami po — nowożytnymi” (Postmoderne). Te czasy cechuje zwątpienie w możliwość znalezienia jednej powszechnie obowiązującej interpretacji rzeczywistości oraz powszechnie obowiązujących norm działania.

Aktualny dialog refleksji teologicznej z ludźmi wierzącymi w poznawczo—etyczny relatywizm, powinien także uwzględnić pewne doświadczenia, składające się na kulturowy kontekst kolejnego etapu historii myśli apologetycznej. Ten etap nazywa się często **etapem pierwszej połowy XIX w.** Apologetów tego okresu charakteryzuje inspirowana niemieckim idealizmem wiara w możliwość idealnego zamknięcia prawdy w odpowiednio usystematyzowanej wiedzy. Tej wierze towarzyszył postulat adekwatnego scalenia *wiełości w jedności*. Faktorem zapewniającym tę jedność mogła być jakaś fundamentalna idea, teza, myśl, itd. W odniesieniu do tego faktora mówiono nie tylko o sensownym scalaniu wielości elementów, lecz także o ich koniecznej koherencji prawdotwórczej. Przy czym nie chodziło o manipulacje „czystymi ideami”, lecz o idealną interpretację konkretności historii. Odkrywane w tej interpretacji aspekty „ducha” (Geist) i „natury” (Natur) charakteryzowały również ówczesną myśl chrystologiczną. W Jezusie Chrystusie, kulminacyjnym punkcie historycznego Objawienia, dostrzegano faktor jednoczący całokształt poszukiwań możliwości wykazania wiarygodności chrześcijań-

skiego objawienia. Cechą charakterystyczną tych poszukiwań był więc ich chrystocentryzm.

Swego rodzaju chrystocentryzm cechuje również także **neoscholastykę**, której klasyczne podręczniki inspirowały dość monopolistycznie apologetyczną refleksję do czasów II Soboru Watykańskiego. Należy przy tym dostrzec że chrystocentryzmu tej refleksji nie można utożsamiać z chrystocentryzmem soborowego pojęcia objawienia. Chrystologiczne treści (cuda, prorocstwa, zmartwychwstanie) jakby z zewnątrz, („instrumentalny”) odgrywały rolę argumentów uzasadniających Boską genezę chrześcijaństwa. Jezus Chrystus, „Legatus Diwinus” pokazał ludziom „Boską pieczęć” (fenomeny „extra cursum naturae”) i w ten sposób udowodnił autorstwo listu (Objawienia) zagwarantowanego taką pieczęcią („a Deo paratum”).

Aktualne oceny tego okresu mówią o pewnym zawężeniu badawczych horyzontów w porównaniu z sugestiami wcześniejszych etapów rozwoju myśli apologetycznej. To zawężenie stało się tym bardziej kłopotliwe, że funkcjonujące w nim pozornie oczywiste modele argumentacyjne traciły stopniowo swoją wiarygodność, między innymi, dlatego, że nauki biblijne demaskowały ich formalno–merytoryczną dowolność. Stąd, w posoborowym, dość paradoksalnym okresie kryzysu i odnowy teologicznej myśli, najwięcej trudności z ułożeniem apologii „Pro Vita Sua” miała właśnie teologia fundamentalna, która na wielu uczelniach przeżyła swój „okres rozbiorów” i zniknęła z teologicznego krajobrazu, zagarnięta przez dyscypliny ościenne.

Protestu przeciw takim rozwiązaniom nie ułatwiała soborowa nauka. Teologii fundamentalnej zabrakło na liście dyscyplin teologicznych, którym punkt 16 „Optatam to tius” udziela formalno–merytorycznych porad. Nie jest wykluczone że naszej dyscyplinie udzielono audiencji zbiorowej w tym miejscu, które wzywa do odnowy także „pozostałe nauki teologiczne”. Inspirowana chrześcijańską pokorą, teologia fundamentalna nie powinna się jednak obrażać na zawartość treściową 16 punktu, wręcz przeciwnie, dziękować za nią Duchowi Prawdy. Bowiem postulując teologiczną odnowę, Sobór mówi o konieczności „szukania rozwiązań problemów ludzkich w świetle objawienia”, o żywszym powiązaniu tych „poszukiwań” i

„rozwiązań” z Tajemnicą Chrystusa, o metodologicznej trosce o „zawartość” teologicznych informacji (DFK 17), itd.

Swego rodzaju „wycucie” podobnych postulatów badawczych można także dostrzec na wcześniejszych etapach rozwoju apologetycznej refleksji. Tak się jednak złożyło że w określonym kontekście kulturowym, akurat w okresie „narodzin” naukowej apologetyki, oficjalna Nauka Kościoła, oddalając niebezpieczeństwo „subiektywnych rozwiązań”, zadeklarowała swą sympatię do neoscholastycznego modelu. Darząc większym zaufaniem „kryteria obiektywne zewnętrzne”, widzianą w „cudach” i „proroctwach” „divinae revelationis signa certissima” (Denz.3009).

Czasy Soboru Watykańskiego dostrzegły niewystarczalność tego rodzaju „pewności”, której towarzyszyły zawężone *przedmiotowo* pojęcia „Objawienia” i „Wiary” Nowe, *podmiotowe* ujęcie Objawienia, akcentujące jego **personalizm**, **historyczność**, **dialogiczność** a zwłaszcza **chrystocentryzm**, i stało się zielonym światłem dla wieloaspektowych poszukiwań refleksji chrystologicznej. Aktualny stan tych poszukiwań jest ilościowo imponujący a jakościowo zastanawiający. Obok fragmentarycznych opracowań poszczególnych zagadnień chrystologicznych pojawiają się próby całościowych ujęć tajemnicy „Jezusa Historii” i „Chrystusa wiary”²

Cechująca te opracowania formalno–merytoryczna wielość i różność jest także odkrywalna w tej posoborowej refleksji chrystologicznej, której specyfikę określa teologia fundamentalna. Przy czym zróżnicowanie tej refleksji jest uwarunkowane zróżnicowaniem posoborowych koncepcji tej dyscypliny. F.J.Niemann dostrzega sześć takich koncepcji: tradycyjną, transcendentalną, hermeneutyczną, praktyczną, analityczną i ewangelicką³ Poszerzając klasyfikację H.Bouillard'a, Rino Fisichella wyróżnia pięć

E. Biser. Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu. München 1973. W: Kasper. Jesus der Christus. Mainz 1974; E. Schillebeeckx. Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1964.

³ Por. F.J. Niemann, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Innsbruck 1984 s. 369.

kierunków fundamentalno–teologicznych badań: apologetyczny, dogmatyczny, formalny, polityczny i semiotyczny⁴

Zwykle w podręcznikach mamy do czynienia z różnymi kombinacjami tych kierunków, z których żaden nie jest w stanie uporać się z całokształtem teologiczno–fundamentalnych problemów, jeżeli taki „całokształt” w ogóle można określić. Towarzyszący tej wątpliwości paradoks polega na tym, że z jednej strony, mnoży się badawcze postulaty, z drugiej zaś strony mówi się o „atomizacji” oraz przesadnym poszerzaniu tej dyscypliny.

Można się zgodzić z H. Verweyem, który twierdzi, że w wielości badawczych postulatów zadomowiła się już **hermeneutyka**, uwrażliwiająca teologiczną refleksję na potrzebę takich opracowań, w których problematyka „zrozumienia objawienia” spotyka się z problematyką „zrozumienia historycznej egzystencji człowieka”⁵ Ta potrzeba nabiera specyficznego znaczenia w części chrystologicznej teologii fundamentalnej⁶ Jej posoborowe podręczniki, odrzucając formalno–merytoryczny zawężenie opracowań neoscholastycznych, zachowały zasadniczo tradycyjny podział, uwzględniający te „części”, które porządkują także program naszego spotkania (*demonstratio religiosa — demonstratio christiana — demonstratio catholica*). Jak wiadomo, ten model przeważa w tradycji niemieckiej, podczas gdy tradycja rzymska zwykle rezygnuje z zagadnień filozoficzno–religijnych na rzecz teologicznej teorii poznania.

Obecność tych części w posoborowym wydaniu podręcznika Alberta Langa jest dość zrozumiała. Wymowa staje się natomiast różnie interpretowana obecnością tych części w innych podręcznikach (H. Fries, P. Knauer, R. Fisichella). Hansjürgen Verweyen mówi wyraźnie, że podział swego podręcznika (**Vernehmbar — Ergangen — Gegenwartig**) opiera się na klasycznym podziale⁷ Ten podział jest również odkrywalny w takich opracowaniach jak:

⁴ Por. R. Fisichella. *La revelation*. Paris 1989 s. 12-34.

⁵ Por. H. Verweyen. *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*. Dusseldorf 1991 s. 20.

⁶ Por. M. Rusecki. *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. 1. Lublin 1994 s. 207 n.

⁷ Verweyen, jw. s. 28.

- Problemes et perspectives de theologie fondamentale. R.Latourelle, G.O'Collins (wyd.) Montreal 1982
- H.Waldenfels. Kontextuelle Fundamental theologie Paderborn 1985
- Handbuch der Fundamental theologie. W.Kern, H.Pottmeyer, M.Seckler (wyd.). T 1'4. Freiburg im Breisgau 1985–1988.

W tych opracowaniach, które nie są podręcznikami, lecz tylko „roboczymi” zbiorami materiałów, budulcem ułatwiającym tworzenie nowych podręczników i programów nauczania, można jeszcze dostrzec tendencje do posługiwania się problemami chrystologicznymi jako swego rodzaju *uzupełnieniem problematyki objawienia*. Trudno tutaj oczywiście dostrzec tę relację „środek” — „cel”, w jakiej funkcjonował „Legatus divinus”, potwierdzający boskość genezy objawienia, niemniej próba poprzestania na ukazaniu chrystologicznych relacji, przemawiających za wiarygodnością objawienia, godna jest dalszych rozważań.

Przedmiotem tych rozważań może być nie tylko chrystologiczna *część*, lecz także chrystologiczna *całość* teologiczno–fundamentalnej refleksji. W tej całości, uwzględniającej tzw. „chrystologię oddolną” („von unten”, „d'en bas”) wstępnym przedmiotem zainteresowania teologicznej refleksji nie są problemy związane z historycznością Jezusa, lecz chrystologika sporyczności historycznej egzystencji człowieka.

Pojawiający się w tym kontekście „dydaktyczny postulat” odpowiada sugestiom dekretu „Optatam totius”, który, podobnie jak „Sollicitudo rei socialis” (41), mówi o potrzebie teologicznej obserwacji „złożoności ludzkiej egzystencji” Punkt 14 tego samego dokumentu mówi, że „Tajemnica Chrystusa przenika całą historię” Zatem wspomniana wyżej „obserwacja”, jako zadanie teologii fundamentalnej, wchodzi także (implicite) w zakres „chrystologicznego traktatu”, ponieważ jej przedmiotem jest chrystologika ludzkiej egzystencji. Składające się na ten traktat teologiczne refleksje mogą więc być chrystologiczne „explicite” lub „implicite” Obydwa aspekty refleksji nie zakładają konieczności przeciwstawiania *antropocentryzmu* interpretacji ich *teocentryzmowi*.

Zainteresowania dydaktyką, apologetyczna refleksja powinna dostrzegać w nauce Soboru Watykańskiego nie tylko postulaty merytoryczne, lecz także

formalne. Spośród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługuje wspomniany już wyżej postulat „zwartości” („jedności”). Pewne warianty tych soborowych postulatów można także odkryć na różnych etapach rozwoju nowożytnej myśli apologetycznej, co próbowaliśmy zasygnalizować w pierwszej części niniejszego opracowania.

Jak podkreślano na wstępie, celem tego opracowania jest „prowokujące” wprowadzenie do dyskusji, od której oczekuje się odpowiedniej precyzji „dydaktycznych rozwiązań”. Określając wkład niniejszego wprowadzenia do tych dyskusji, można powiedzieć, że jego głównym zamierzeniem jest upomnienie się o egzystencjalną (antropologiczną) *integralność* ujęcia „chrystologicznego traktatu”. Wydaje się, że tego rodzaju wizja refleksyjnej „całości” jest niezbędna w sensownym porządkowaniu jej „fragmentów”. Nietrudno zauważyć, że takie dostrzeżenie potrzeby uwzględnienia „całości” i „części” wynika z zawierzenia *historyczno-hermeneutycznemu* modelowi rozumowań.

Teologia fundamentalna, jako „apologia człowieka”, jest zainteresowana aporycznością poszukiwań tożsamości człowieka (tajemnica). Poznawczy kontakt z tajemnicą umożliwi chrześcijańskie objawienie. Objawiona chrystologika ludzkiego życia (Bosko-ludzka jedność życia) wyjaśnia przyczynę aporyczności wszelkich prób jego integralnego zamknięcia w granicach doświadczalnego (poznawalnego) świata. Poznawalne dzięki objawieniu integralne ujęcie chrystologiki ludzkiego życia nie jest „czystą teorią”, lecz odkrywaniem w historii mistyczno-społecznym podmiotem. Ten podmiot, z natury rzeczy, ma także swój poznawalny wymiar, który wskazuje na określony dostęp „wiedzy” do przyjmowanego „wiarą” integralnego ujęcia chrystologiki objawionej antropologii. Ten „poznawalny wymiar” stanowi szczególny przedmiot zainteresowania badawczej aktywności teologii fundamentalnej, która chce wykazać, że zawierzenie objawionym treściom jest godne człowieka, jako istoty rozumno-wolnej. Gromadzone przez tę teologiczną dyscyplinę argumenty i motywy mogą wykazać, że wiedza (nauka) nie wyklucza takiego zawierzenia. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy przyjęcie postawy obojętnej wobec możliwej prawdziwości objawionej antropologii jest decyzją godną człowieka?

Nietrudno zauważyć, że treściowy całokształt powyższego schematu jest chrystologiczny. Odkrywając w nim „miejsce” dla typowych podręcznikowych zagadnień chrystologicznych (historyczność, „verba et gesta”, Zmartwychwstanie, tożsamość /„tytuły”/, itd.), należy dostrzec podkreśloną w schemacie sensowną relacyjność tych zagadnień („części”) do scalającej je „całości”. Uwzględnienie tej relacyjności odpowiada przedmiotowi formalnemu teologii fundamentalnej i może się stać swego rodzaju kryterium odróżniającym jej zainteresowanie zagadnieniami chrystologicznymi od zainteresowań innych dyscyplin teologicznych.

Kończąc takim „interdyscyplinarnym” akcentem, pozwolę sobie na zamknięcie proponowanych, może zbyt ogólnych refleksji, bardziej konkretną sugestią dydaktyczną. Wyrażę ją następującym pytaniem: Czy teologia fundamentalna, w złożonym procesie seminaryjnej formacji, nie powinna spełniać funkcji „scalającego fundamentu”, umożliwiającego *zrozumienie* teoretyczno–praktycznej koherencji („zwartość” DFK 17) *wszystkich* wykładów i zajęć?