

Ks. Marian R u s e c k i, *Wiarygodność chrześcijaństwa, I: Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994, ss. 362.

Apologetyka była bez wątpienia tą dyscypliną teologiczną, która w ostatnim półwieczu, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, poddana została procesowi największych przeobrażeń, głównie natury metodologicznej, prowadzących do ukształtowania się współczesnej teologii fundamentalnej. Ta ostatnia funkcjonuje dziś w wielu ujęciach, w efekcie czego mówi się o pluralizmie w teologii fundamentalnej, jednakże jej status metodologiczny wciąż jeszcze jest dookreślany i precyzowany. Jest to rezultat niezwykle burzliwej dyskusji teologicznej, wiodącej od zdecydowanej krytyki tradycyjnej apologetyki (a w skrajnych przypadkach od postulatu jej „rozwiązania” jako dyscypliny w ogóle) przez propozycje nowego jej ujęcia (co z kolei doprowadziło do nadmiernego poszerzenia jej przedmiotu do granic *pantologia sacra*), aż po poszukiwanie „centrum jedności” dyscypliny i precyzację jej właściwego przedmiotu, celu i zadań. Procesy te i wspomniana dyskusja owocowały obfitą literaturą, a w ostatnich latach szczególnie cennymi syntezami i podręcznikami.

Nieco inna sytuacja panowała w polskiej teologii fundamentalnej. O ile nie sposób jej odmówić twórczych osiągnięć i niemałego wkładu merytorycznego w rozwój dyscypliny, o tyle coraz dotkliwiej odczuwano brak opracowania podręcznikowego, podejmującego w sposób w miarę wyczerpujący, ale i koncepcyjny, prezentację całości zagadnień teologicznofundamentalnych. Wprawdzie ukazały się w tym czasie dobre opracowania problematyki eklezjologicznofundamentalnej ks. Cz. S. Bartnika i ks. S. Nagy’ego, jednakże na płaszczyźnie *demonstratio christiana* trzeba się cofnąć aż do roku 1976, kiedy to ukazała się – dziś już nie do zdobycia – *Teologia fundamentalna* E. Kopcia (pomijamy tu opracowania przedstawicieli Warszawskiej Szkoły Apologetycznej, J. Myśkowa i W. Hładowskiego, reprezentujących inny rodzaj apologetyki niż ta, z której wywodzi się teologia fundamentalna, co – niestety – nie znalazło odbicia w tomie I *Encyklopedii Katolickiej*). Trzeba podkreślić, że brak syntetycznego opracowania teologii fundamentalnej dawał się mocno odczuć studentom, przede wszystkim jednak stwarzał wrażenie nieokreśloności naukowego wizerunku funkcjonującej na KUL lubelskiej szkoły teologicznofundamentalnej, będącej przez długi czas jedynym ośrodkiem uprawiania tej dyscypliny w Polsce.

Zważywszy na powyższą sytuację, ze szczególną satysfakcją należy odnotować pojawienie się na półkach księgarskich nowej książki ks. Mariana Ruseckiego, stanowiącej pierwszą część dwutomowego podręcznika teologii fundamentalnej. Autor, kierownik Sekcji Teologii Fundamentalnej KUL, od samego początku swej działalności naukowej zajmuje się problematyką metodologii teologii fundamentalnej. Liczne publikacje z tego zakresu stawiają go dziś bezsprzecznie na pierwszym miejscu wśród współczesnych polskich teologów podejmujących powyższą problematykę.

Prezentowana publikacja składa się z obszernego wstępu, czterech rozdziałów oraz wykazu skrótów, bibliografii i indeksu osobowego. Być może niektórym czytelnikom zabraknie tu indeksu rzeczowego, lecz brak ten można ewentualnie uzupełnić – wzorem np. niemieckiego *Handbuch der Fundamentaltheologie* – w II tomie dzieła.

W s t ę p (s. 5-28) nie jest tylko prostą zapowiedzią treści korpusu pracy. Stanowi on bowiem dość szczegółową prezentację historii dyscypliny – od pierwszych apologii chrześcijaństwa poprzez okres kształtowania się apologetyki jako samodzielnej dziedziny wiedzy, aż po dokonujące się w niej – zwłaszcza w I poł. XX w. – przeobrażenia wyznaczające zasadniczy kierunek przemian, których wynikiem jest współczesna teologia fundamentalna. Autor z niezwykłą erudycją eksponuje poglądy i kierunki preferowane przez najwybitniejszych myślicieli przełomu XIX i XX wieku, a także – co jest cenne zwłaszcza z punktu widzenia młodszych adeptów dyscypliny – wymienia najważniejsze ówczesne publikacje podręcznikowe i encyklopedyczne. Następnie prezentuje nowe, zwłaszcza posoborowe, tendencje w apologetyce i teologii fundamentalnej, wreszcie daje przegląd najnowszej literatury manualistycznej ostatniego ćwierćwiecza. Tu łatwo zauważyć brak jednej z ważniejszych chyba publikacji ostatnich kilku lat, mianowicie *Dizionario di teologia fondamentale* pod red. R. Latourelle'a i R. Fisichelli (Assisi 1990; tłum. franc.: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris–Montréal 1992), będącej sumą poglądów nie tylko szkoły rzymskiej, ale w jakimś stopniu także wszystkich największych ośrodków teologicznych świata.

P i e r w s z y r o z d z i a ł książki (s. 29-81) ukazuje teologię fundamentalną wśród nauk sąsiedzkich, takich jak dyscypliny przyrodnicze i filozoficzne, antropologiczne, biblijne, teologia dogmatyczna, ekumenizm (widziany jako zjawisko w życiu Kościoła, nie jako dziedzina wiedzy) i nauki religiologiczne. Autor przyjmuje tu przejrzysty i logiczny system prezentacji problematyki, polegający na charakterystyce poszczególnych dyscyplin, ewentualnie na ukazaniu przemian zachodzących w nich w ostatnich czasach i wpływu tych przemian na przeobrażenia dokonujące się w apologetyce i teologii fundamentalnej, następnie wskazuje na relacje między współczesną teologią fundamentalną a wspomnianymi dyscyplinami. W efekcie uzyskuje się szeroką panoramę czynników determinujących upadek tradycyjnej apologetyki, widoczne są wielorakie powiązania teologii fundamentalnej z innymi dyscyplinami teologicznymi i pozateologicznymi, klarowne staje się jej

usytuowanie jako „dyscypliny pogranicza” pośród innych dziedzin nauki. Uzasadnia to aktualność i potrzebę teologii fundamentalnej w sytuacji spotykanych jeszcze dziś pytań o rację jej istnienia, oczyszcza ją z niektórych, apriorycznych zarzutów, odnoszących się raczej do dawnej apologetyki, jak chociażby brak nastawienia ekumenicznego. Odnośnie do wszystkich charakteryzowanych dyscyplin autor akcentuje konieczność wyraźnego określenia i przestrzegania kompetencji i płaszczyzn badawczych wyznaczanych przez przedmiot danej nauki, gdyż na tym odcinku dzisiaj jest jeszcze wiele do zrobienia. Wydaje się jednak, że np. różnica między teologią fundamentalną a teologią dogmatyczną nie została w tym miejscu dostatecznie wyeksponowana; więcej na ten temat można znaleźć w rozdz. II (s. 182 nn.). Ponadto nasuwa się pytanie, jak określić miejsce teologii fundamentalnej w schemacie dyscyplin teologicznych, jeżeli autor stoi na stanowisku nieredukowania jej do teologii systematycznej (s. 62).

R o z d z i a ł II nosi tytuł „Cel i zadania teologii fundamentalnej” (s. 84-167) i podejmuje problematykę istotną dla teorii teologii fundamentalnej. Ks. Rusecki idzie tu po linii nowszej metodologii nauk, w której cel (cele) i zadania zastępują dawny przedmiot formalny. Okazuje się, że właśnie na tym odcinku istnieje największe zróżnicowanie poglądów, w czym niewątpliwie należy się dopatrywać efektów wspomnianego etapu poszukiwania centrum jedności dyscypliny. Sam autor jako przyczyny tej rozbieżności wymienia też wielość koncepcji teologii fundamentalnej w wydaniu poszczególnych jej przedstawicieli oraz różnice w koncepcji samej nauki jako takiej, a nawet nierozróżnianie celu i zadań. W związku z powyższym proponuje on przyjęcie jako cel coś stałego, specyfikującego dyscyplinę, natomiast zadania byłyby zmienne, uwarunkowane duchem czasu i służyłyby skutecznej realizacji celu. Jeżeli chodzi o cel teologii fundamentalnej, jest nim, zdaniem lubelskiego naukowca, badanie i uzasadnianie wiarygodności objawienia chrześcijańskiego, jak chce tego zresztą wielu klasyków apologetyki i teologii fundamentalnej. Przy tak sprecyzowanym celu należy przede wszystkim określić samo pojęcie wiarygodności i konsekwentnie ukazać sposoby uzasadniania wiarygodności objawienia. Jeżeli chodzi o pojęcie wiarygodności, należy podkreślić, że w literaturze trudno znaleźć jednoznaczne jej określenie, tym bardziej, że często zawiera się ono jedynie *implicite* w refleksji danego autora. Dlatego niekwestionowanym osiągnięciem ks. Ruseckiego jest stworzenie syntezy współczesnych sposobów rozumienia wiarygodności objawienia. Autor wymienia pięć tych koncepcji: semejologiczną, personalistyczną, martyriologiczną, aksjologiczną i transcendentalną (doświadczalną). Wszystkie one stanowią reakcję na tradycyjne, intelektualistyczne i woluntarystyczne, ujęcia wiarygodności i generalnie sprowadzają się do osobowego oraz dynamicznego jej rozumienia, dowartościowującego aspekt podmiotowy. Samo określenie wiarygodności, jak podkreśla autor, pozwala bliżej doprecyzować cel teologii fundamentalnej oraz koncepcję dyscypliny.

Również jeżeli chodzi o uzasadnianie wiarygodności (ks. Rusecki słusznie sprzeciwia się używaniu terminu „dowodzenie”; „uzasadnianie” ma tu sens zbliżony do „poznania” rozumianego w sensie personalistycznym), można mówić o pluralizmie ujęć, gdyż każdy z rodzajów wiarygodności posiada charakterystyczny dla siebie sposób jej uzasadniania. Jak zauważa autor, koncepcji wiarygodności i sposobów jej uzasadniania można by wyróżnić więcej, jednak nie są one jeszcze dopracowane przez autorów. Wszystkie jednakże sprowadzają się ostatecznie do ukazania, że objawienie jako przedmiot poznania ludzkiego jest godne wiary, zaś sam akt wiary ma charakter rozumny.

Na płaszczyźnie zadań teologii fundamentalnej autor na pierwszym miejscu wyróżnia zadania wobec teologii, w związku z czym naczelną sprawą staje się problem teologiczności apologetyki czy teologii fundamentalnej; z tym z kolei wiąże się pytanie o zasadność w ogóle nazwy „teologia fundamentalna”. Ks. Rusecki opowiada się jednoznacznie za teologicznością dyscypliny, o czym decydują jej przedmiot, źródła i metoda (na marginesie należy stwierdzić, że na podstawie tych trzech racji tradycyjna apologetyka *de facto* nie była dyscypliną teologiczną, chociaż zdecydowana większość autorów tak twierdziła). W takim razie może ona pełnić wobec teologii swe zadania, do których w literaturze zalicza się przedmiotowe budowanie podstaw dla teologii (tj. uzasadnianie faktu objawienia, którego treść jest przedmiotem analizy poszczególnych dyscyplin teologicznych) oraz wypracowywanie podstawowych pojęć teologicznych. Z tym drugim postulatem autor nie zgadza się, wychodząc z założenia, że każda dyscyplina buduje swój własny język, w zależności od wyznaczonego sobie przedmiotu i celu. Można by chyba dyskutować z takim stanowiskiem, gdyż wydaje się, że teologia fundamentalna powinna wypracowywać (w ramach jednego systemu teologicznego adekwatnego dla danej koncepcji dyscypliny) nie tyle język dla całej teologii, ile raczej podstawowe jej pojęcia, takie chociażby, jak objawienie, Tradycja, Kościół, zmartwychwstanie, cud, wiara i in. (na co zresztą omawiany autor zgadzał się w swych wcześniejszych publikacjach). Wynika to z faktu, że badanie i uwiarygadnianie określonych rzeczywistości (objawienie, Kościół) wiąże się w jakimś stopniu z ich opisem, definiowaniem, podobnie zresztą, jak w przypadku argumentów służących uzasadnianiu wiarygodności (cud, prorocstwo, zmartwychwstanie). Słusznie natomiast autor nie zgadza się z koncepcją R. Panikara, według której teologia fundamentalna miałaby zbudować metateologię jako teologię adekwatną dla wszystkich religii i kultur, syntetyzującą w sobie wszystkie rodzaje teologii – a także z postulatami uprawomocnienia przez teologię fundamentalną różnych ujęć teologii.

Ks. Rusecki wylicza też inne, postulowane w literaturze przedmiotu, zadania teologii fundamentalnej (zwane czasem pozateologicznymi): ukazywanie sensu życia, zadania praktyczno-polityczne, lingwistyczno-hermeneutyczne, agapetologiczne, ekumeniczne, dialogiczne i defensywne. Generalnie stoi on na stanowisku zachowania

jedności i zwartości przedmiotu i celu dyscypliny, w wyniku czego wymienione wyżej zadania mogą stanowić jedynie pewien wymiar teologii fundamentalnej i muszą pozostawać w służbie skutecznej realizacji celu. Nie powinny natomiast, jak chce wielu autorów, spełniać funkcji celu, nawet w sytuacji, gdyby miały one decydować o takiej, a nie innej koncepcji dyscypliny. Na marginesie tych refleksji dotyczących zadań rodzi się jednak kilka uwag. Otóż, mało ostra wydaje się różnica między zadaniem przedmiotowego budowania podstaw dla teologii (s. 119 nn.) a zadaniami lingwistycznymi (s. 134 nn.). Ponadto niezbyt jasne są różnice między aspektem agapetologicznym rozumianym jako zadanie teologii fundamentalnej, jako rodzaj argumentacji i wreszcie jako jedno z ujęć wiarygodności (to samo można powiedzieć o aspekcie prakseologicznym). Dalej – na ile teologia fundamentalna może prowadzić dialog z niewierzącymi, jeżeli jej celem nie jest doprowadzenie do wiary, lecz uzasadnienie wiarygodności objawienia Bożego i rozumnego charakteru wiary; czy wyznaczanie takiego zadania nie zagraża koniecznością cofnięcia się na pozycje metody racjonalnej, charakterystycznej dla dawnej apologetyki? Zarysowany przez autora cel dyscypliny sugeruje, że jest ona skierowana do już wierzących. Jakie więc miałyby kompetencje w prowadzeniu dialogu z religiami pozachrześcijańskimi, nawet jeżeli wymiar dialogiczny ma być koekstensywny do całego wywodu? Tu nasuwa się również pytanie, czy w ogóle zagadnienie relacji chrześcijaństwa do innych religii nie powinno leżeć w gestii teologii religii rozumianej szeroko (por. s. 78 nn.). W chwili obecnej wydaje się to niemożliwe, gdyż teologia religii rozwija się niejako „w łonie” teologii fundamentalnej, niemniej jednak należy chyba dążyć do ścisłego określenia i rozgraniczenia kompetencji obu dyscyplin.

Kolejny, t r z e c i r o z d z i a ł książki, zawiera problematykę przedmiotu teologii fundamentalnej. Okazuje się, że również na tej płaszczyźnie brak jednolitości w poglądach autorów. Ks. Rusecki wychodzi z założenia, że przedmiot dyscypliny jest wyznaczany przez jej cel i zadania. W związku z tym rozpatruje on problem przynależności do przedmiotu teologii fundamentalnej niektórych traktatów, tradycyjnie leżących w optyce zainteresowań apologetyki. Chodzi o takie zagadnienia, jak istnienie Boga, *demonstratio religiosa*, teologiczna nauka o poznaniu, antropologia i wiara. Autor całkiem słusznie opowiada się za wyłączeniem traktatów o istnieniu Boga i *De religione in genere* z przedmiotu teologii fundamentalnej. Za odmiennym rozwiązaniem optuje wprawdzie szkoła niemiecka, preferująca klasyczny model potrójnej *demonstratio*, wydaje się jednak, że chociaż na obszarze niemieckim może to być uwarunkowane ogólnym poziomem życia religijnego, to nie należy przejmować kompetencji innych, samodzielnych dyscyplin, takich jak filozofia religii, teologia religii czy teodycea. Należałoby raczej odpowiedzieć na pytanie, czy i na ile należy przejmować wyniki badań tych dyscyplin do wykładu teologii fundamentalnej, by uniknąć niebezpieczeństwa przekształcenia tej dziedziny wiedzy teologicznej w jakąś *encyclopaedia scientiarum*, jak tego chce np. P. Chauchard. Jeżeli chodzi o antro-

pologię i wiarę, autor opowiada się za ujmowaniem tej problematyki koekstensywnie i korelatywnie do zagadnienia objawiającego się Boga. Propozycja ta jest oryginalna i trafna, pod warunkiem jednak, że odnośnie do wiary da się ująć całość problematyki, bowiem należałoby się chyba zastanowić, czy nie dążyć do zintegrowania w ramach jednej dyscypliny (najlepiej teologii fundamentalnej) tego, co w przypadku traktatu o wierze jest dotąd „podzielone” między teologię biblijną, dogmatyczną, moralną i inne. Ponadto nasuwa się uwaga, że o ile we współczesnej literaturze powszechnie przyjmuje się nieistnienie objawienia apersonalnego, *in abstracto* (por. s. 180), o tyle jako warunek zaistnienia objawienia przyjmuje się akt wiary ze strony człowieka. Tymczasem objawienie zachodzi chyba również wtedy, gdy jest rozpoznane jako takie, ale nie przyjęte aktem wiary. Podczas gdy akt wiary daje początek subiektywnej historii zbawienia, negatywna postawa wobec objawiającego się Boga jest źródłem historii niezabawienia, potępienia (za istnieniem której opowiada się np. Cz. S. Bartnik). Jeżeli chodzi natomiast o problem antropologii, należy zauważyć, że autor umieszcza ją w ramach przedmiotu teologii fundamentalnej, zaś zagadnienie sensu życia ujmował na płaszczyźnie jej zadań. Jednakże czy kwestia sensu życia nie mieści się właśnie w antropologii? Tak widzi ten problem np. R. Latourelle (por. *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Paris–Tournai–Montréal 1981). Ks. Rusecki optuje również za umieszczeniem w ramach przedmiotu teologii fundamentalnej traktatu *De locis theologicis*, uzasadniając to znakowym charakterem tegoż przedmiotu, co implikuje uznanie Pisma św., Tradycji i *Magisterium Ecclesiae* za źródła poznania teologicznofundamentalnego. Pociągnęłoby to chyba za sobą konieczność przejęcia niektórych zagadnień biblijnych, jak chociażby traktatu *De inspiratione*, oraz teologicznodogmatycznych, gdyż jak dotąd, właśnie ta ostatnia dyscyplina zajmowała się topiką teologiczną (choć np. Bartnik ujmuje ją w ramach eklezjologii fundamentalnej – por. *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982).

Po omówieniu zasadności przynależności wyżej wymienionych traktatów do przedmiotu teologii fundamentalnej, ks. Rusecki przechodzi do zagadnienia wiarygodności objawienia chrześcijańskiego jako głównego przedmiotu dyscypliny. Autor stoi na gruncie ujmowania objawienia w aspekcie całościowym – zarówno od strony faktu, jak i treści (czego nie przyjmuje jeszcze dziś większość autorów) i postuluje, by teologia fundamentalna koncentrowała się na fakcie zaistnienia objawienia w historii oraz fakcie Kościoła jako tradenta tegoż objawienia. Implikuje to przyjęcie określonej koncepcji objawienia, gdyż ta z kolei rzutuje na teorię dyscypliny i na jej podstawowe elementy naukotwórcze. W związku z tym autor omawia współczesne koncepcje objawienia (co należy uznać za kolejną cenną syntezę zawartą w omawianej publikacji): intelektualistyczną (charakterystyczną raczej wyłącznie dla klasycznej apologetyki), personalistyczną, historiozbawczą, transcendentalno-antropologiczną, immanentną, semejotyczną, symbolową. Następnie prezentuje tradycyjne sposoby uzasadniania objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie, sprowadzające się do

umotywowania transcendentnej świadomości Jezusa poprzez argumenty z prorocत्व, cudów i zmartwychwstania, jak również przez uwiarygodnienie źródeł chrześcijańskich i wykazanie historyczności osoby Jezusa z Nazaretu, co traktowano jako zagadnienia wstępne. Ukazując współczesne reinterpretacje traktatu chrystologicznego ks. Rusecki zwraca uwagę na konieczność nowego, szerszego spojrzenia na problem transcendentnej świadomości Jezusa poprzez wieloaspektową analizę całokształtu Jego osobowości i postawy życiowej, co stanowiłoby punkt wyjścia do dalszego wywodu, jak również przez pełniejsze ujęcie zagadnienia tytułów chrystologicznych, w których zresztą – zdaniem autora – można już znaleźć uzasadnienie deklaratywnej i motywacyjnej świadomości Jezusa Chrystusa. Reinterpretacji wymaga również argument z prorocत्व, które – widziane we właściwym, religijnym sensie – pełni zarówno funkcję motywacyjną, jak i funkcję formy objawienia. Jeżeli natomiast chodzi o argument mirakulologiczny, autor widzi cud jako spełniający pięć zasadniczych funkcji: objawieniową, chrystologiczną, soteriologiczną, eklezjotwórczą i pisteologiczną, przy czym funkcja motywacyjna nie jest jedną z wielu, jak ujmują to prawie wszyscy autorzy, ale zawarta jest w każdej z powyższych funkcji podstawowych (por. tegoż autora: *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988). Konsekwentnie inaczej rozumie się dziś zmartwychwstanie: jest ono ujmowane w sensie eschatologicznym i historiozbawczym, co zmienia również sposób patrzenia na chrystofanie i pusty grób jako znaki zmartwychwstania Chrystusa.

Wiadomo, że tradycyjna apologetyka nie powstała w wyniku systematycznej refleksji nad określonym przedmiotem, ale jako odpowiedź na konkretne zapotrzebowania historyczne, a ściślej – na aktualne kontestacje wiary katolickiej. W związku z tym jej przedmiot nie był spójny, ale stanowił raczej zespół dość luźno związanych zagadnień, co wyraźne było zwłaszcza na odcinku traktatu eklezjologicznego. Szczególnie trudne było znalezienie principium łączącego *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*. Najczęściej w funkcji takiego zwornika widziano przyczynowy związek między Chrystusem a Kościołem. Ks. Rusecki proponuje, by za podstawę łączącą traktat chrystologiczny z eklezjologicznym przyjąć objawienie, w związku z czym *demonstratio catholica* ujmowałaby Kościół jako tradenta objawienia. Słuszny też wydaje się postulat połączenia eklezjologii apologetycznej z dogmatyczną, co daje możliwość syntetycznego ujęcia rzeczywistości Kościoła oraz pozwala uniknąć sztucznych metodologicznych wiwisekcji na Kościele.

Zwracając uwagę na klasyczne sposoby ujmowania przedmiotu tezy eklezjologicznej, autor wskazuje na centralne jej zagadnienia, takie jak Chrystusowy zamiar założenia Kościoła i jego realizacja, elementy organizacji i ustroju Kościoła (apostolat i prymat), problem prawdziwości Kościoła katolickiego oraz nieomyślność. Krytykując ten schemat ks. Rusecki eksponuje, jako największy mankament, brak zorientowania na przekaz objawienia w Kościele i przez Kościół. Temu zagadnieniu

poświęca też najwięcej uwagi w dalszych rozważaniach. Prezentuje współczesne koncepcje Kościoła, ujmowane pod kątem przedmiotu teologii fundamentalnej: personalistyczną, inkarnacyjną, historiozbawczą, Kościół jako sakrament zbawienia oraz jako symbol. Sam autor zdaje się opowiadać za ostatnim ujęciem jako najlepiej i najpełniej oddającym istotę Kościoła. Zwraca on też uwagę na nowe sposoby rozumienia poszczególnych zagadnień eklezjologicznofundamentalnych, jak chociażby zagadnienie powstania Kościoła, gdzie podkreśla się eklezjotwórcze znaczenie całego życia Jezusa, czyli Jego nauczania, działania, a zwłaszcza wydarzeń paschalnych. Autor wysuwa też szereg postulatów dotyczących przepracowania problematyki ustroju Kościoła, szczególnie zharmonizowania Kościoła-wspólnoty z Kościołem-instytucją, określenia stosunku władzy prymacjalnej do władzy kolegialnej, a nawet doprecyzowania samego pojęcia władzy w Kościele. Za ważną uważa również problematykę przynależności do Kościoła, która – ze względu na ścisły związek objawienia ze zbawieniem – łączy się z zasadą „*Extra Ecclesiam salus nulla*” Soborowe wskazania z KK i DE autor uzupełnia wnioskami z zakresu teologii religii; na odcinku żywej jeszcze dyskusji, czy ludzie zbawiają się w ramach swoich religii (pozachrześcijańskich), czy też mimo nich, opowiada się zdecydowanie za pierwszym rozwiązaniem.

Kościół – tradent objawienia – musi być wiarygodny, tj. musi być weryfikowalny jako skuteczny przekaziciel rzeczywistości rewelatywnej i zbawczej. Większość autorów – jak stwierdza lubelski teolog – opowiada się za uzasadnianiem wiarygodności Kościoła *per viam notarum*, przy czym znamiona rozumiane są dzisiaj nieco inaczej, chociaż niejednolicie przez wszystkich. Właśnie problem jednolitego rozumienia znamion, zdaniem ks. Ruseckiego, jawi się dziś wobec teologów jako szczególne zadanie. Sam autor sugeruje ujmowanie ich w kategoriach semejotycznych, jako znaki misterium Kościoła. Ostatnim ważnym pytaniem, na które – zdaniem autora – musi dać odpowiedź teologia fundamentalna, jest pytanie o sposób aktualizacji i transmisji objawienia w historii, jak również o podmiot tego przekazu. Nowe rozumienie objawienia i Kościoła sprawia, że funkcji tej nie sposób cedować wyłącznie na *Magisterium Ecclesiae*. Dlatego szczegółowego dopracowania domagają się takie zagadnienia, jak wzajemna relacja Pisma św. do Tradycji i ich funkcja w przekazie objawienia, znaczenie zmysłu wiary w Kościele jako podmiocie tego przekazu, obecność *sensus fidei* poza Kościołem katolickim, a nawet poza chrześcijaństwem, przedmiot i zakres nieomyślności Kościoła, problematyka laikatu. Jako podsumowanie tego ciekawego rozdziału autor wysuwa interesujące i nowatorskie propozycje sposobu ujmowania przedmiotu teologii fundamentalnej w ramach poszczególnych jej koncepcji. Jest to propozycja szkicowa zaledwie, wymagająca szerszego opracowania, ale daje ona podstawy pod jednolite metodologicznie ujmowanie obu *demonstrationes* w ramach każdej z koncepcji dyscypliny (z wyjątkiem transcendentalno-antropologicznej, którą autor tu pominął).



Omówiona wyżej część III rozdziału zawiera niezwykle bogactwo materiału, zarówno jeżeli chodzi o ujęcia klasyczne, jak i dokonujące się jeszcze wciąż ich rewizje, aż po liczne propozycje samego autora dotyczące konkretnych rozwiązań poszczególnych problemów. Jako pewien brak należy tu jednak odebrać zbyt pobieżne potraktowanie zagadnienia wiarygodności Kościoła, a ściślej – samego sposobu jej rozumienia, gdyż w ramach omawiania różnych koncepcji wiarygodności raczej nie było odniesień do Kościoła. Ponadto czy *via notarum* jest jedynym sposobem argumentacji na płaszczyźnie wiarygodności Kościoła? Jak należy ujmować, zwłaszcza z ekumenicznego punktu widzenia, problem prawdziwości i wiarygodności Kościołów niekatolickich? Przy zagadnieniu nieomyślności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła chciałoby się poznać opinię autora na temat tzw. drugorzędного przedmiotu nieomyślności, gdyż przez wielu teologów jest on kwestionowany. Pojawia się też pytanie o możliwość stworzenia jednej eklezjologii (w miejsce dzisiejszej fundamentalnej i dogmatycznej) w sytuacji, gdy autor opowiada się za ujęciem Kościoła tylko jako tradenta objawienia; czy daje to możliwość całościowego ujęcia rzeczywistości Kościoła?

O s t a t n i r o z d z i a ł książki zawiera problematykę metod stosowanych w teologii fundamentalnej (s. 258-330). Autor zwraca uwagę, że teologia fundamentalna nie posiada w zasadzie własnych metod, co wynika ze specyfiki jej przedmiotu – *sui generis* pośród wszystkich dyscyplin naukowych – a także z różnych trudności związanych ze sprecyzowaniem tego przedmiotu. Co więcej, dopracowywanie, adaptowanie czy konstruowanie nowych metod nie idzie w parze z tendencjami do ujednociania przedmiotu dyscypliny. Mimo tych trudności zagadnieniu temu poświęca się bardzo mało uwagi w literaturze. Ks. Rusecki zdecydowanie odcina się od stosowania w teologii fundamentalnej wyłącznie metody czysto racjonalnej czy też tylko metody teologicznej jako nieadekwatnych do przedmiotu. Te bowiem, jak również cel dyscypliny, domagają się metody złożonej z poznania naturalnego i teologicznego. Niemniej, jako ważne postulaty autor wysuwa konieczność wyraźnego określenia metodologicznego statusu metody w teologii fundamentalnej, charakteru metody oraz odróżniania metod badawczych od metod budowy teorii teologicznofundamentalnych.

Funkcjonujące współcześnie w ramach dyscypliny metody można – w zależności od obieranego punktu wyjścia – podzielić na podmiotowe (psychologiczno-egzystencjalna, transcendentna i personalistyczna) oraz przedmiotowe (historyczno-syntetyczna, eklezjologiczno-analityczna i historiozbawcza). Jeżeli chodzi o metody typu podmiotowego, autor zarzuca im pewien stopień niedoceniań argumentacji rozumowej, zbyt ni subiektywizm wynikający z opierania się na doświadczeniu oraz brak specyfiki teologicznofundamentalnej, tj. niezbyt dokładne dostosowanie do celów dyscypliny. Natomiast charakteryzując metody typu przedmiotowego autor zauważa, iż pierwsza spośród wymienionych może być bardzo pożyteczna w badaniach teo-

logicznofundamentalnych, o ile, rzecz jasna, we właściwy sposób rozumiane są w jej ramach pojęcia historii i źródeł historycznych, zwłaszcza w odniesieniu do ewangelii. Mimo iż jest ona zbyt specjalistyczna, gdyż zanadto wchodzi na teren egzegezy biblijnej, to jednak jest użyteczna w uzasadnianiu historyczności Osoby Jezusa na podstawie ewangelii. Metoda ta nie rozwiązuje jednak podstawowych problemów teologii fundamentalnej. Również metoda eklezjologiczno-analityczna, mimo zalet, do których zaliczyć należy np. zdolność spajania obu *demonstrationes*, posiada pewne mankamenty, jak choćby fragmentaryczność i niepełność spojrzenia na rzeczywistość Kościoła, w związku z czym wymaga ona wielu dopracowań. Natomiast metoda historiozbawcza jest dopiero na etapie powstawania, niemniej jednak autor charakteryzuje jej podstawowe założenia i etapy formalne. Podsumowując – ks. Rusecki przyznaje pierwszeństwo metodom przedmiotowym, chociaż opowiada się za dopracowywaniem wszystkich istniejących metod, a nawet wypracowywaniem nowych, adekwatnych do przedmiotu dyscypliny.

Przeprowadzona prezentacja i próba oceny książki czołowego polskiego teologa fundamentalisty wykazuje chyba dostatecznie, że polska literatura teologiczna wzbogaciła się o bardzo cenną, pierwszą i jak dotąd jedyną tego rodzaju, publikację. Daje ona wgląd w przebieg dyskusji nad nowym statusem teologii fundamentalnej po kryzysie apologetyki. Zawiera szereg oryginalnych syntez współczesnych koncepcji tak samej dyscypliny, jak i poszczególnych jej elementów teoriiotwórczych, funkcjonujących – choćby *implicite* – w literaturze przedmiotu. Ukazuje specyfikę teologii fundamentalnej jako dyscypliny pogranicza, sytuując ją pośród innych dyscyplin teologicznych i pozateologicznych. Demonstruje przeobrażenia dokonujące się na płaszczyznach poszczególnych pojęć i najnowsze ujęcia ich desygnatów. Autor wykazuje ogromną erudycję i doskonałą orientację w tendencjach panujących w teologii fundamentalnej, zwłaszcza ostatniego półwiecza. Dysponuje wysoką kulturą metodologiczną i posiada jasno określoną własną koncepcję dyscypliny. Nie ma kompleksu wielkich nazwisk, co pozwala mu krytycznie oceniać poglądy innych teologów. Przede wszystkim zaś daje wiele własnych rozwiązań, oryginalnych i trafnych, nie tylko z zakresu teologii fundamentalnej, ale również innych dyscyplin, zwłaszcza religiologicznych. Wszystkie te zalety każą z niecierpliwością oczekiwać drugiego tomu dzieła, mającego zawierać systematyczny wykład zagadnień teologicznofundamentalnych. Poczynione tu uwagi w niczym nie uszczuplają wartości publikacji, a stanowią raczej postulaty czy sugestie ewentualnych uzupełnień w reedycji dzieła. Szczegółowego dopracowania domaga się strona redakcyjna książki, wymagająca dokładnej adiustacji zwłaszcza aparatu krytycznego, a szczególnie tekstów obcojęzycznych. Również bibliografię końcową należałoby uzupełnić o wszystkie publikacje znajdujące się w przypisach, co znacznie ułatwi korzystanie z całego bogactwa cytowanej literatury.

Roman Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i Św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS 1994 ss. 248 + 40 ilustracji.

W dobie dynamicznie rozwijających się dyscyplin wiedzy coraz bardziej niezbędna i oczywista okazuje się zasada komplementarności nauk. Zasada ta szczególnie długo dojrzała w teologii. Dzisiaj trudno o rzetelne badania biblijne, a tym samym także teologiczne, bez odwołania się do współczesnych osiągnięć innych dyscyplin naukowych, jak archeologii, historii, kulturoznawstwa, literatury, historii sztuki, językoznawstwa itd. Okres zazdrośnego strzeżenia absolutnej odrębności poszczególnych nauk minął, jak się wydaje, bezpowrotnie.

Dziedziną teologiczną, w której od czasu Soboru Watykańskiego II notuje się z jednej strony niezwykle postęp, wyznaczany trudną do oszacowania liczbą publikacji, z drugiej coraz większe rozbieżności w opiniach teologów, jest zagadnienie kultu, wstawiennictwa oraz pośrednictwa Maryi i świętych. Jednym z istotniejszych źródeł owych, w przeważającej części twórczych, rozbieżności jest z pewnością rozwijający się dynamicznie ruch ekumeniczny, który otwierając poszczególne Kościoły na bogactwo siostrzanych tradycji, jednocześnie sprzyja krytyczniejszemu przyjrzeniu się własnej doktrynie.

Poszukiwaniom teologów, zmierzającym do pełniejszego zrozumienia i określenia doktrynalnych zasad poprawności kultu Maryi i świętych oraz ich wstawienniczej roli przed Bogiem, przyjąć może ze skuteczną pomocą naukowa rozprawa badacza literatury i sztuki staropolskiej, Romana Mazurkiewicza. Traktuje on o rozpowszechnionej, zwłaszcza w kulturze chrześcijańskiego Wschodu, idei najwyższego wstawiennictwa Maryi i świętego Jana Chrzciciela (*Prodromosa*) wyrażonej w literaturze i ikonografii przez tzw. *Trina Sanctitas* (Jezus, Maryja, Jan Chrzciciel) oraz *Deesis* (Maryja i Jan Chrzciciel ukazani w modlitewno-błagalnej postawie przed Chrystusem jako pośrednicy). „*Deesis* – pisze Mazurkiewicz – należy niewątpliwie do ścisłego kanonu tematów ikonograficznych sztuki średniowiecznej o pierwszorzędnej wymowie teologiczno-doktrynalnej: jest swego rodzaju obrazowym archetypem, alegoryczną sublimacją, wizualną ekspresją fundamentalnej dla chrześcijaństwa idei pośrednictwa i wstawiennictwa świętych” (s. 9). Autor ze znanstwem dokonuje głębokiej analizy powstania, rozwoju i funkcjonowania idei w okresie średniowiecza.

Realizując swoje zamierzenie autor odwołuje się do tradycji biblijnej, apokryficznej, patrystycznej, liturgicznej, ikonograficznej i literackiej chrześcijańskiego antyku i Średniowiecza (s. 10). Najpełniejszym i najdoskonalszym w polskiej kulturze literackim wyrazem idei *Deesis* (gr. *trimórfon*) jest, zdaniem Mazurkiewicza, pieśń *Bogurodzica*. Pieśni tej poświęca autor osobną filologiczno-interpretacyjną analizę w

drugiej części rozprawy. Niezwykle interesującą, zwłaszcza z teologicznego punktu widzenia, jest część pierwsza, która w zwięzły i kompetentny sposób prezentuje rozwój idei Trina Sanctitas i Deesis w ogólnochrześcijańskiej i polskiej tradycji piśmienniczej i ikonograficznej. Autor, wymieniając źródła pisane, konsekwentnie rozpoczyna od tych, które zostały pomieszczone w Biblii (zwłaszcza scena nawiedzenia, gdzie wyodrębniona została mistyczno-pneumatoforyczna więź między osobami Trina Sanctitas), następnie przechodzi do apokryfów, źródeł patrystyczno-teologicznych, kultu i liturgii, a kończy na poezji liturgicznej. Osobnej analizie poddaje autor, wtórne w stosunku do literackich, pomniki ikonografii średniowiecznej.

Dla teologa niezwykle cenne okazać się mogą m.in. zwięzła prezentacja narodzin i rozwoju kultu maryjnego i świętojańskiego oraz ich egzemplifikacja w sztuce i literaturze zarówno światowej, jak i rodzimej. Z badań, jakie przeprowadził Mazurkiewicz, jednoznacznie wynika, że Trina Sanctitas i Deesis są pierwotniejsze w stosunku do wszystkich pozostałych tego typu triadycznych przedstawień, w których często, zwłaszcza na Zachodzie, osoba Jana Chrzciciela zastępowana była przez inne postacie, jak chociażby Jana Ewangelisty czy świętego Piotra. Z niniejszego dzieła dowiadujemy się również o nikłym rozwoju kultu świętojańskiego na ziemiach polskich. Tym cenniejszy okazuje się unikalny wykaz pomników literackich i ikonograficznych Deesis i Trina Sanctitas naszej rodzimej kultury średniowiecznej potwierdzający jej głęboki związek z tradycją ogólnochrześcijańską. Najcenniejszym pomnikiem literackim tej idei jest hymn *Bogurodzica*. Niezwykle istotna jest uwaga autora sformułowana przy okazji analizy zasadności praktyki zwracania się do Maryi jako do pośredniczki: „Przesadzone wydają się [...] teologiczno-doktrynalne zastrzeżenia [...] badaczy *Bogurodzicy* wobec interpretacji prośby *zyszczy nam, spuści nam – Syna Gospodzina*. Nie znajdują one bowiem jednoznacznego potwierdzenia w tradycji chrześcijańskiej hymnografii i literatury dewocyjnej, jak również na polu współczesnej chrystologii i mariologii. Jedynym właściwym kluczem interpretacyjnym jest tu, zdaniem Mazurkiewicza, idea Boskiego Macierzyństwa Maryi oraz «retoryka paradoksu» samej pieśni” (s. 191). W tak sformułowanej prośbie nie chodzi, jak się wydaje, o wyrażenie poprawnie ujętej prawdy teologicznej, lecz o wydarzenie semantyczno-funkcjonalne. W tym kontekście wskazane zostały podobne sformułowania zarówno w hymnografii staropolskiej, jak i w tekstach współczesnych pieśni i modlitw.

Tej na wskroś znakomicie pomyślanej i przeprowadzonej rozprawie naukowej trudno zarzucić jakieś poważniejsze mankamenty. Ponieważ niniejsza recenzja skupia się zwłaszcza na elementach teologicznych dzieła, wypada może jedynie wytknąć autorowi praktykę czerpania z literatury teologicznej nieuwzględniającej współczesniejszych badań (np. W G r a n a t, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1960; A. N i c o l a s, E. D ą b r o w s k i, *Życie Maryi Matki Bożej*, Warszawa 1954). Za tymi ostatnimi autorami powtarza Mazurkiewicz zdanie, z którym trudno się

zgodzić: „Doktryna o wszechpośrednictwie Maryi jest na wskroś ewangeliczna, bo wypływa również z tajemnicy nawiedzenia” (s. 41-42). Prawda o wszechpośrednictwie Maryi nie została, jak wiadomo, wskutek licznych zastrzeżeń natury doktrynalnej ujęta w definicję dogmatyczną na ostatnim Soborze, stąd trudno mówić o niej jako prawdzie powszechnie funkcjonującej w nauczaniu Kościoła.

Skutkiem niedostatecznej liczby tego typu badań są w teologii liczne wprawdzie opracowania, zwłaszcza w zakresie kultu chrześcijańskiego, których naukowa rzetelność budzi jednak poważne zastrzeżenia czy wręcz sprzeciw. Z pewnością dzieło Romana Mazurkiewicza wypełni pewną lukę w tym obszarze tematycznym i stanie się inspiracją do kontynuowania podobnych badań o charakterze interdyscyplinarnym.

*Krzysztof Kowalik SDB*