



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Zagadnienie ryzyka zawierzenia realizowanego w strukturze koła hermeneutycznego w teologicznej refleksji Claude'a Geffré

Author: Roman Chromy

Citation style: Chromy Roman. (2020). Zagadnienie ryzyka zawierzenia realizowanego w strukturze koła hermeneutycznego w teologicznej refleksji Claude'a Geffré. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

KS. MGR LIC. ROMAN CHROMY

**ZAGADNIENIE RYZYKA ZAWIERZENIA
REALIZOWANEGO W STRUKTURZE KOŁA HERMENEUTYCZNEGO
W TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI CLAUDE'A GEFFRÉ**

PRACA DOKTORSKA

pisana pod kierunkiem
ks. dr. hab. Sławomira Zielińskiego

Katowice 2020

Słowa kluczowe: Geffré, ryzyko zawierzenia, koło hermeneutyczne, objawienie Boże, antropologia

Oświadczenie autora pracy

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

.....
Data

.....
Podpis autora pracy

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKTÓTÓW	6
WSTĘP	8

ROZDZIAŁ I

HERMENEUTYCZNY PARADYGMAT CLAUDE'A GEFFRÉ	26
1. Filozoficzne źródła hermeneutycznego zwrotu w teologii.....	26
1.1. Martin Heidegger – <i>un comprendre</i> w sensie historycznym.....	27
1.2. Hans-Georg Gadamer – koło hermeneutyczne i efektywne zrozumienie.....	29
1.3. Paul Ricoeur – krytyczny program dla hermeneutyki.....	32
1.4. Claude Geffré – od metafizyki do teologii hermeneutycznej.....	35
2. Nowe interpretacje aspektowych pojęć chrześcijańskiego objawienia.....	43
2.1. Status prawdy chrześcijańskiej.....	47
2.2. Hermeneutyczna koncepcja Bożego objawienia.....	58
2.3. Pismo święte – słowo Boga i człowieka.....	62
2.4. Tradycja w hermeneutycznym paradygmacie.....	69
3. Aktualność zasady koła hermeneutycznego.....	80
3.1. Kolistna struktura zrozumienia – dialektyka „całości” i „części”.....	81
3.2. Dwa bieguny zasady koła hermeneutycznego.....	83

ROZDZIAŁ II

ZAWIERZENIE JAKO KATEGORIA RELIGIJNEGO I HERMENEUTYCZNEGO DOŚWIADCZENIA	94
1. Religijne i hermeneutyczne doświadczenie w teologicznej myśli Claude'a Geffré....	95
1.1. Nowy rozdział chrześcijańskiej teologii.....	96
1.2. Apologetyka – teologiczna obrona wiarygodności objawienia i udowodnienia jego faktu.....	100
1.3. Apologetyka integralna – dowodzenie wiarygodności historycznej przemowy Boga dopełnionej decyzją zawierzenia.....	106
2. Zawierzenie narodu wybranego – w stronę spełnienia obietnicy.....	111
2.1. Wolna wola Abrahama i ufność Bożemu słowu.....	113
2.2. Decyzja Mojżesza jako korelat Bożego objawienia.....	117

2.3. <i>Exodus</i> – kluczowy symbol religii Izraela.....	122
2.4. Słowo i historyczne pośrednictwo – nowa jakość aktu zawierzenia Hebrajczyków.....	125
3. Zawierzenie Apostołów – pierwotne doświadczenie interpretacyjne.....	129
3.1. Znaczenie „wierzącej” i „mówiącej” subiektywności.....	131
3.2. Pierwotne doświadczenie interpretacyjne konsekwencją decyzji zawierzenia.....	132
3.3. „Dostępny pierwiastek wiary” w nurcie historycznego procesu.....	136
4. Zawierzenie na tle współczesnego doświadczenia historyczno-kulturowego.....	143
4.1. Historyczny charakter religijnego doświadczenia.....	144
4.2. Kryteria i reguły hermeneutyki automanifestacji Boga.....	151
4.3. Hermeneutyczny imperatyw asymilacji chrześcijańskiego przesłania z kulturami świata.....	158

ROZDZIAŁ III

RYZIKO ZAWIERZENIA W STRUKTURZE HERMENEUTYCZNEGO KOŁA.....162

1. Ryzyko zawierzenia ryzykiem interpretacji.....	165
1.1. Od ryzyka zawierzenia do twórczego świadectwa o objawieniu Boga.....	166
1.2. Od ryzyka zawierzenia do nowych perspektyw teologii hermeneutycznej....	172
1.3. Od ryzyka zawierzenia do aproksymacji prawdy (sensu) za pośrednictwem języka.....	178
2. Ryzyko chrześcijańskiego <i>praxis</i> – koherencja dialektyki sensu i działania.....	185
2.1. Nowy <i>exodus</i> chrześcijaństwa jako droga naśladowania Jezusa Chrystusa....	188
2.2. Świadectwo jako istotny wyraz naśladowania Mistrza z Nazaretu.....	191
2.3. Autentyczne świadectwo wpisane w aktualną sytuację historyczną.....	196
3. Ryzyko decyzji zawierzenia a postulat pluralizmu religijnego.....	205
3.1. Eklezjalno-kulturowe podstawy i postulaty uprawnionej wielości ujęć.....	207
3.2. Źródła pluralizmu religijnego.....	213
3.3. „Paradoks wcielenia” jako hermeneutyczny klucz zrozumienia teologii religii.....	217
3.4. Miejsce religijnego pluralizmu w Bożym planie zbawienia.....	224

ZAKOŃCZENIE.....231

BIBLIOGRAFIA.....	244
ANEKS.....	259

WYKAZ SKRÓTÓW

Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2009.

- BF *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007³
- DE Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964)
- DI Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (2000)
- DM Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965)
- DRN Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965)
- DV Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis* (1990)
- EG Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013)
- EK *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1993–2014
- EU *Encyclopaedia universalis*, t. 1–20, Paris 1980²
- FR Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998)
- GE Franciszek, *Gaudete et exultate* (2018)
- KDK Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965)
- KK Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964)
- KKK *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2012²
- KO Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (1965)
- LF Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (2013)
- LS Franciszek, Encyklika *Laudato si'* (2015)
- PEF *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1–10, Lublin 2000–2009
- RH Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979)
- RM Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990)
- SpS Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007)

- TMA Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (1994)
- VD Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010)

WSTĘP

Przedmiotem analiz prezentowanej dysertacji jest zagadnienie ryzyka zawierzenia realizowanego w strukturze hermeneutycznego pola. Przestrzeń do zbadania tej problematyki wyznaczył naukowy dorobek francuskiego teologa Claude'a Geffré, profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu.

Zawierzenie (akt wiary) wyraża decyzję typowo ludzką, a doświadczenie codziennego życia wiąże je z dialogiem, zaufaniem, a nawet pewnością. Nie ulega wątpliwości, że w kontekście teologicznych poszukiwań, zawierzenie ma charakter racjonalnej decyzji i pozostaje w ścisłym związku przyczynowo-skutkowym z kwestią nawiązania komunikatywnej łączności (dialogu) człowieka z Bogiem. Ten hermeneutyczny problem nie stanowi jednak wyzwania dedykowanego wyłącznie ludziom; stał się on także zadaniem samego Boga, który „wielokrotnie i na różne sposoby” przemawiał w historii do ludzi, a szczytem jego automanifestacji stało się wydarzenie Chrystusa, wcielonego Słowa (por. Hbr 1,1). W spotkaniu aktu wiary człowieka i działania Boga w dziejach świata, rodzi się proces twórczego dialogu; więcej, kształtuje się bosko-ludzka wspólnota miłości.

Skoro za decyzją zawierzenia stoi konkretny człowiek, to na czym polega jej ryzyko, szczególnie w relacji do prawdy Bożego objawienia? Odpowiedź na tak postawione pytanie będzie poszukiwana w świetle hermeneutycznego paradygmatu teologii. Geffré osadza ten poznawczy model przede wszystkim w myśli nowożytnych filozofów (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur), dla których wyjątkowego znaczenia nabiera zasada hermeneutycznego koła. Jej zastosowanie wskazuje, że podstawą rozumienia jest wzajemne odniesienie między kategoriami „całości” i „części”. W filozoficznym ujęciu koherencji „całości” i „części” rodzi się interpretacyjny paradygmat teologii, prowadzący do aktualizacji chrześcijańskiego przesłania w każdym momencie dziejów. Włączona w kołowy ruch decyzja zawierzenia przyjmuje postać historycznego rozumienia, polegającego na interpretacji słowa Bożego (objawionych treści, tożsamy z kategorią „całości”) i ludzkiej egzystencji (doświadczenia identyfikowanego z kategorią „części”).

Rozważaniom tej dynamicznej relacji zawsze towarzyszy pytanie, czy różnorodność fragmentarycznej wiedzy dostępnej w historii, prowadzącej do ostatecznego celu swej „całościowej” weryfikacji, dostarcza wystarczających

racji, uzasadniających racjonalność zawierzenia temu celowi? Tym bardziej, że akt zawierzenia nie gwarantuje natychmiastowego i bezpośredniego dostępu do pełni objawionej prawdy o Bogu i człowieku. Decyzja wiary jest otwarta na przyszłość, na poznanie prawdy wpisanej w eschatologiczną nadzieję. Zawierzenie, niczym gadamerowski „osąd wstępny”, staje się jedynie punktem wyjścia dla rozumnego, rozwijanego w historii procesu interpretacji przemowy Boga. W tym sensie właśnie, akt wiary nabiera cech decyzji ryzykownej¹.

1. KONTEKST BADAWCZY OPRACOWANIA

Przed przedstawieniem metody, celu i układu dysertacji, wydaje się zasadne, aby zagadnienie ryzyka zawierzenia włączonego w zasadę hermeneutycznego koła, osadzić w określonym kontekście badawczym. Wyznaczają go dwie perspektywy. Pierwszą jest nauczanie Soboru Watykańskiego II, dotyczące objawienia Bożego, zawarte zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej o Bożym objawieniu *Dei verbum*, podkreślające wyraźny charakter dialogiczny objawienia. Związane jest z tym zagadnienie adresata objawienia jakim jest człowiek, z całą złożonością jego uwarunkowań. Drugą perspektywę stanowi intelektualna spuścizna wspomnianego już teologa fundamentalnego Claude'a Geffré, w której na pierwszy plan wysuwa się problematyka hermeneutyki, twórczej interpretacji objawionych treści i historycznych sytuacji, kształtujących dzieje świata.

1.1. Dialogowa koncepcja Bożego Objawienia

Głównym celem Soboru Watykańskiego II (1962–1965) była wewnętrzna odnowa Kościoła, aby przygotować eklezjalną wspólnotę do wyzwań epoki i podjęcia dialogu ze współczesnym światem. To ukierunkowanie soborowej refleksji skutkowało jednak nie tylko rozstrzygnięciami o charakterze pastoralnym, ale przyczyniło się także do fundamentalnej odnowy w uprawianiu teologii

¹ Historyczny charakter objawionej prawdy, odkrywanej zarówno w funkcji progresu ludzkiego intelektu, jak i współczesnego doświadczenia Kościoła (radikalne postawienie na historyczność poznawczego procesu), może stanowić z jednej strony „śmiertelne ryzyko dla wiary”, z drugiej zaś, pozostaje jedynym sposobem na uaktualnienie chrześcijańskiego przesłania ludziom każdej epoki – por. Cl. Geffré, *De Babel à Pentecôte*, Paris 2006, s. 7.

i zastosowaniu w scalaniu jej wewnętrznych elementów nowego „konstytutywnego horyzontu”². Dotyczy on m.in. zmiany w koncepcji pojmowania Bożego objawienia. Stwierdzenie to potwierdza analiza treści Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, która wskazuje w teologii na model innowacyjny, wyzwalaający nowe interpretacje zaangażowania Boga w dzieło zbawienia człowieka. Boże objawienie ukazano – w odróżnieniu do nauczania Soboru Watykańskiego I (1869–1870) – nie tyle w kategorii korpusu prawd doktrynalnych zawartych w Piśmie św. i nauczaniu Kościoła (koncepcja intelektualistyczna), ale nade wszystko jako automanifestację Boga w historii zbawienia, której szczytem jest wydarzenie Jezusa Chrystusa (por. KO 2). Wśród głównych idei tej koncepcji wyróżnić należy tezę zakładającą, że objawienie jest aktem Boga, który włącza we własne życie samego człowieka. Co za tym idzie, realizacja Bożego planu zbawienia dokonuje się za pośrednictwem dwóch zasadniczych elementów wewnętrznie powiązanych: historycznych wydarzeń oraz słów, które je interpretują. Bóg więc nie daje się poznać wyłącznie w zbiorze abstrakcyjnych prawd, ale ukazuje się w ludzkiej, niepozbawionej sensu historii. Wydarzenia i słowa, czyny i sens stają się nierozłącznymi częściami składowymi komunikacji Boga z człowiekiem. Wyjątkowa rola w tym bosko-ludzkim dialogu przypada Chrystusowi, ponieważ staje się On zarówno Pośrednikiem, jak i Pełnią Bożego objawienia. W osobie Jezusa, w Jego słowach i czynach, odkupieńczej śmierci i zmartwychwstaniu, Bóg jawi się światu w sposób jedyny i definitywny.

Odnosimy również, że w tej historiozbawczej koncepcji objawienia zauważalne jest bardzo wyraźnie ujęcie antropologiczne, które można sprowadzić do następujących kwestii: personalistycznego rozumienia podmiotu i przedmiotu objawienia, jego dialogicznego wymiaru oraz osobowego sposobu realizacji³. Z analiz tekstów biblijnych można bowiem wywnioskować, że zarówno podmiot, jak i przedmiot objawienia ma charakter osobowy. Oznacza to, że rozpatrywana od strony podmiotowej automanifestacja Boga nie jest wyłącznie dziełem jakiegoś

² „Je préfère parler d’un nouvel «horizont structurant» qui peut lui-même faire place à des modèles différents. La continuité l’empotre sur les ruptures et on doit concevoir l’histoire de la théologie comme une totalité organique dont les moments divers n’ont qu’une indépendance relative et se réinterprètent mutuellement. Finalement, ce qui fait le prix d’un modèle en théologie, c’est sa valeur heuristique pour une meilleure intelligence de la foi” – Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, http://www.catho-theo.net/Le_tournant-hermeneutique-de-la-theologie.pdf [dostęp: 27.03.2020].

³ Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z metodologii teologii fundamentalnej*, w: *Metodologia teologii fundamentalnej*, red. J. Mastej i in., Lublin 2019, s. 211.

metafizycznego źródła wszelkiego bytu, ale żywej, konkretnej i osobowej rzeczywistości. Bóg jawi się w dziejach świata jako osoba inicjująca proces objawienia. Należy jednakże zaznaczyć, że będąc podmiotem tego procesu, jest jednocześnie jego przedmiotem, a więc nie tylko Bogiem objawienia, ale i Bogiem objawionym; nie tylko tym, który odsłania prawdę, ale i tym, który jest prawdą. Skoro wyjątkową epifanią Boga jest wydarzenie Chrystusa, to Bóg „przemawiając” przez Niego dowartościowuje personalistyczny charakter objawienia, a nade wszystko godność każdej ludzkiej osoby. Jest ona zatem zakorzeniona nie tylko w fakcie stworzenia, ale także w tajemnicy inkarnacji Jezusa – Słowa wcielonego. Człowiek staje się partnerem bosko-ludzkiego dialogu.

Bóg jako autor i inicjator objawienia nawiązuje w wydarzeniu Jezusa Chrystusa niepowtarzalny i bezpośredni kontakt z człowiekiem; ujawnia się mu jako istocie myślącej i wolnej, pragnie wejść z nim w relację miłości. Przy czym, zaznaczymy to raz jeszcze, objawienie nie jest jedynie sposobem na przekazanie ludzkości depozytu nadprzyrodzonej wiedzy, „[...] lecz apelem, zaproszeniem skierowanym do osobowej decyzji człowieka. W nim Bóg przemawia do całej egzystencji człowieka, zapraszając ludzką osobę do zaangażowania się w boskie dzieło zbawcze, w którym Bóg nie wymusza wiary, ale czeka na osobową decyzję”⁴.

1.2. Specyfika myśli teologicznej Claude’a Geffré

Soborowa koncepcja objawienia, odkrywana w różnych aspektach, stała się przedmiotem naukowych zainteresowań wielu współczesnych teologów. Jednym z nich jest Claude Geffré, wieloletni profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu. Urodził się 23 stycznia 1926 r. w Niort (Deux-Sèvres, Francja), zmarł zaś 9 lutego 2017 r. w Paryżu. W 1948 r. wstępuje do nowicjatu dominikanów. Studiuje filozofię i teologię w domu formacyjnym zakonu dominikanów *Le Saulchoir* (1949–1955). Święcenia kapłańskie przyjmuje w 1953 r. Cztery lata później, po rzymskich studiach w Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu, otrzymuje stopień

⁴ Tamże, s. 213. „Religijne zawierzenie jest złożonym procesem, który można analizować w różnych aspektach (rozumność, pewność, wolność, nadprzyrodzoność itd.). Istniały próby ustalania priorytetu «władz» zaangażowanych w akt wiary [...]. Wiara jest egzystencjalną relacją całego ludzkiego «ja» do Boga. Ta integralna «jaźń», a nie poszczególne «władze duchowe», stanowi punkt wyjścia do rozważania problematyki religijnego zawierzenia” – J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 136.

doktora teologii. W trakcie studiów w *Le Saulchoir*, a także na *Angelicum* w Rzymie, spotyka na swojej naukowej drodze znanych teologów: Louisa-Bertranda Geigera (filozofia), Hyacinthe'a Dondaine'a (teologia), Yves-Marie Congara (eklezjologia) i Henriego Féreta (historia Kościoła). Największy jednak wpływ na kształt teologicznej koncepcji Geffré ma – chociaż nigdy nie był jego uczniem – Marie-Dominique Chenu, współbrat ze wspólnoty zakonnej⁵.

Wydaje się, że naukową twórczość paryskiego dominikanina określają trzy zasadnicze etapy „profesjonalnego zaangażowania”: dogmatyka ze szkoły Akwinaty, reprezentanta teologii fundamentalnej i hermeneutyki teologicznej, a także teologa pluralizmu religijnego. Pierwszy etap teologicznej kariery Geffré rozgrywa się we wspomnianej szkole dominikańskiej *Le Saulchoir* i obejmuje lata 1965–1968. Pełni w niej funkcję nie tylko wykładowcy, ale także kierownika studiów. Bazę dla jego akademickiego nauczania stanowił komentarz do Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu oraz traktat *De Deo uno*. Nawet jeśli na przestrzeni tych lat francuski profesor dystansuje się coraz bardziej do scholastycznych twierdzeń średniowiecznego Mistrza, to zachowuje wierność trzem jego zasadniczym przekonaniom. Po pierwsze, podziela ze św. Tomaszem przeświadczenie, że o Bogu wiemy znacznie więcej kim nie jest, niż jest. Zaznacza po drugie, że teologalna wiara składa hołd ze swego posłuszeństwa wyłącznie tej prawdzie (zasadzie), którą jest sam Bóg; uważa w końcu, iż krytycznej jasności umysłu nigdy nie można mylić ze spontanicznością wiary⁶.

Dystansowanie się do tomizmu narasta u Geffré w trakcie soborowych „zawirowań” wokół naukowego paradygmatu teologii. W ich efekcie, paryski dominikanin osłabia w swoich poszukiwaniach znaczenie dla teologicznej myśli klasycznej metafizyki oraz arystotelesowego rozumienia prawdy i bytu. Skłania się ku filozofii Martina Heideggera, według którego akt teologiczny jako *intellectus fidei* jest zależny od różnych stanów ludzkiego ducha i danej epoki historycznej. Tym sposobem profesor *Le Saulchoir* staje po stronie teologii hermeneutycznej, której przedmiotem jest nie tyle poznanie otrzymanego od Boga depozytu („pakietu informacji”), co zrozumienie – powstałego na bazie wydarzeń i słów – tekstu

⁵ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien*, Paris 1999, s. 61–62.

⁶ Por. B. Demers, *In memoriam Claude Geffré*, w: „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 101 (2017), s. 4.

we właściwej, to znaczy interpretującej przestrzeni, zainicjowanej Bożym objawieniem. Idąc tropem Heideggera, Geffré wykorzystuje w analizach źródłowych tekstów (Pisma św. i teologii) m.in. zasoby ontologii języka⁷.

Ta metodologiczna ewolucja prowadzi do drugiego etapu naukowej ścieżki Cl. Geffré. W 1968 r. zastępuje na urzędzie dziekana Wydziału Teologicznego Instytutu Katolickiego w Paryżu Jeana Daniélou, przyszłego kardynała, a także obejmuje na tej uczelni katedrę teologii fundamentalnej. Zasiadał na niej wcześniej Henri Bouillard. W przestrzeni naukowych dociekań, Geffré opisuje teologię fundamentalną jako hermeneutykę teologiczną, naukę wprowadzającą do interpretacji słowa Bożego i ludzkiej egzystencji. W czasie, gdy obejmuje katedrę teologii fundamentalnej, w polu jej szczególnego przedmiotu zainteresowania znajduje się ogłoszona parę lat wcześniej Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. Z kolei w filozofii dominuje już nurt hermeneutyczny.

Analizując historyczny, chrystocentryczny i personalistyczny wymiar objawienia Geffré uważa, że soborowy dokument zbyt mało akcentuje rolę człowieka, partnera Bożej autokomunikacji. Wraz z Edwardem Schillebeeckxem podkreśla, że interpretacyjne doświadczenie osoby, która odpowiada na Boże wezwanie, przynależy do istoty Bożego objawienia, jest jego korelatem. Tym samym dostrzega niebezpieczeństwo zbyt silnego wpływu na hermeneutykę teologiczną filozofii podmiotu, a co za tym idzie uznania wyłącznego prymatu ludzkiej świadomości (antropocentryzm)⁸. W związku z tym zagrożeniem, paryski teolog wprowadza do refleksji problematykę „językowej rzeczywistości bytu”, rozwijaną przede wszystkim w dziełach Paula Ricoeura.

Innymi słowy, historyczna i uwarunkowana kulturowo recepcja działania Boga w dziejach nie pozostaje bez wpływu na kształt depozytu wiary i sens samego Bożego objawienia. Każde ludzkie doświadczenie posiada bowiem „objawiającą zawartość”. Konsekwencją tego jest przekonanie, że zadanie teologii polega na kształtowaniu krytycznej i wzajemnej korelacji pomiędzy pierwotnym doświadczeniem chrześcijańskim i współczesnym doświadczeniem historycznym.

⁷ „La vérité n'existe pas en dehors du langage, et toujours en référence à la perspective dans laquelle je la reçois” – Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 72.

⁸ Już z końcem lat sześćdziesiątych minionego stulecia, Geffré wskazywał na „granice i niebezpieczeństwa nadmiaru antropologicznego” w teologii fundamentalnej – por. Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, w: „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6–10 (1969), s. 19.

Właściwe odczytanie sensu tej korelacji wspomaga przejęta z filozofii Hansa-Georga Gadamera zasada hermeneutycznego koła. Tylko w kołowym ruchu może rozwijać się proces następujących po sobie interpretacji wiary, zarówno w porządku teorii i praktyki, stanowiących tym samym odpowiedź na wezwanie chwili obecnej.

Od połowy lat osiemdziesiątych minionego stulecia rozpoczyna się trzeci etap naukowej ścieżki Cl. Geffré. Determinuje go co najmniej parę okoliczności. Odpowiadając na kadrowe potrzeby Instytutu Katolickiego w Paryżu, profesor teologii fundamentalnej i hermeneutyki teologicznej pogłębia wiedzę z dziedziny historii religii. Zresztą od lat łączą go dobre relacje z przedstawicielami islamu. Należy do islamsko-chrześcijańskiej grupy badawczej (*Groupe de recherches islamo-chrétien*) oraz przyczynia się do powstania francuskiej sekcji Światowej Konferencji Religii na rzecz Pokoju. Angażuje się ponadto w kierownictwo międzynarodowego czasopisma „*Concilium*”, spotykając się z teologami całego świata; wreszcie w latach 1996–1999 przebywa w Ziemi Świętej, zarządzając Francuską Szkołą Biblijną i Archeologiczną w Jerozolimie. Jak osobiście wyznaje, był to czas „medytacji nad tajemnicą trzech religii monoteistycznych pod patronatem gościnności Abrahama”⁹.

Teologiczny projekt Geffré, którego celem jest dowartościowanie innych tradycji religijnych, pozostaje w ciągłości z hermeneutycznym paradygmatem teologii. Wpisuje się bez wątpienia w zachodzące przemiany we współczesnym doświadczeniu historycznym. Dookreśla je nie tylko ateizm i religijna obojętność, ale również kwestia religijnego pluralizmu. W najnowszych dziejach myśli filozoficzno-teologicznej, zjawiska te korespondują z przejściem od ery modernizmu do postmodernizmu; w tym znaczeniu, że chrześcijańska jedyność z konieczności staje w szranki z wielością prawd innych religii. Wyzwanie to jest znacznie bardziej poważniejsze niż zmaganie się z religijną obojętnością, ponieważ niesie ze sobą w jakimś zakresie podważenie rozumienia chrześcijańskiej tożsamości, roszczonej sobie prawo do jedyności i uniwersalności. W tym kontekście przekonania paryskiego dominikanina charakteryzują trzy rozwiązania¹⁰:

a. Optuje najpierw za teologią pluralizmu religijnego, zdystansowaną do rozwijanej wcześniej teologii zbawienia niewiernych. Stawia przy tym pytanie

⁹ Cl. Geffré, *Profession théologien: retour sur plus de quarante ans de pratique*, w: „*Laval théologique et philosophique*” 62,1 (2006), s. 18.

¹⁰ Por. tamże, s. 19–21.

zasadnicze: czy dostrzegalny w świecie faktyczny pluralizm religijnych tradycji (*de facto*) nie implikuje pytania o pluralizm *de iure*, który korespondowałby z tajemniczą wolą (planem) samego Boga. W takiej perspektywie, ekonomia wcielonego Słowa byłaby znakiem Bożej ekonomii o znacznie szerszym zakresie, ponieważ współlistniejącej z całą religijną historią ludzkości, w której istnieje możliwość odkrywania „ziaren” słowa Boga i darów Jego Ducha. Oczywiście odrębną, a zarazem ważną kwestią w tego typu dyskusjach jest pytanie o kryterium prawdziwości religii; co religią jest, a co nie jest¹¹.

b. Powyższe wnioski prowadzi do próby pogodzenia w teologii faktycznego, inkluzywnego pluralizmu (nurt uznający zbawcze wartości dostrzegalne w innych religiach) z konstytutywnym chrystocentryzmem (bezwarunkowe uznanie Chrystusa jako jedynego Pośrednika zbawienia). Fundamentalną racją takiego stwierdzenia jest kwestia zbawienia każdego człowieka. Przy czym w tej refleksji nie chodzi o utożsamienie *implicite* wartości innych tradycji religijnych z wartościami chrześcijańskimi. Geffré wprowadza – w powiązaniu z tajemnicą wcielenia Chrystusa – pojęcie „wartości chrystycznych” (*les valeurs christiques*), które znajdują ostateczne wypełnienie poza historią. Logika ta chroni właściwą odmienność wartości przynależących do innych religii.

c. Teologia religijnego pluralizmu powinna przyjąć kształt teologii międzyreligijnej, interpretującej jedynść i wyjątkowość chrześcijaństwa. Punktem wyjścia takiego rozumowania jest uznanie wymienianych przez *Vaticanum II* elementów prawdy, dobra i autentycznej świętości (por. DRN 2, KDK 92), odkrywanych w innych tradycjach religijnych. Nie można bowiem wykluczyć, że elementy te mogą pochodzić od samego Boga (por. Jk 1,16). Chrześcijanie są więc zaproszeni do pogłębienia rozumienia tajemnicy Boga w oparciu o te odblaski prawdy, o których świadczą znane religie. Czyż to nie przypadek, że ostatnia książka francuskiego teologa nosi tytuł *Le christianisme comme religion de l'Évangile?* To Chrystusowe przesłanie właśnie wyróżnia chrześcijaństwo na tle innych religii, niezależnie od historycznego kontekstu.

Podsumowując syntetyczne ujęcie teologicznego paradygmatu Cl. Geffré, wypada stwierdzić, że cały jego naukowy dorobek spleta zawsze jedno, wpisane

¹¹ Por. I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, Lublin 2006, s. 202.

w strukturę hermeneutycznego koła, metodologiczne założenie: wyakcentowanie korelacji (kołowego ruchu) między pierwotnym doświadczeniem chrześcijańskim (aktem zawierzenia Apostołów) i doświadczeniem ludzi danej epoki historycznej (decyzją zawierzenia ludzi XXI w.). Wyłącznie w ramach tego wzajemnego odniesienia można nadal odkrywać aktualność chrześcijaństwa. W tym sensie uprawnione jest mówienie o „dziele” lub „teologicznej produkcji”, które zakładają i uznają ryzyko interpretacji, będące koniec końców ryzykiem zawierzenia¹².

2. METODA, CEL I UKŁAD DYSERTACJI

Przyjęciu w teologii hermeneutycznego paradygmatu, towarzyszy „metodologiczne przesunięcie”, polegające na przejściu we wnioskowaniu od dedukcji do indukcji. Zastosowanie w nauce metody indukcyjnej dowodzi, że istnieje możliwość zgody – wychodząc od przeżywanej rzeczywistości historycznej – na zakwestionowanie przez nią aktualnego doświadczenia, a zarazem odczytanie kontekstu ludzkiej egzystencji w świetle Bożego objawienia. „Innymi słowy, oznacza to wychodzenie od konkretnej sytuacji, w której Kościół przeżywa swoją wiarę, i interpretowanie rzeczywistości, w której się żyje, przy pomocy przesłania ewangelicznego. Zasadniczo oznacza to właśnie kontekstualizację i hermeneutykę (interpretację)”¹³. Metoda indukcyjna przyjęta w teologii, konfrontuje czytelnika z natchnionym tekstem, umożliwia mu odkrycie i nowe sformułowanie „zawartości tekstu” w relacji do rozumienia interpretującego podmiotu, żyjącego w danym historycznym momencie¹⁴.

Także w prezentowanej dysertacji, aktualne problemy współczesności (teologiczne i kulturowe) interpretowane są w świetle automanifestacji Boga w historii, której szczytem jest wydarzenie Chrystusa. Uwzględniając jednak teoretyczny charakter poruszanych zagadnień, posłużono się również innymi metodami badawczymi: historyczno-teologiczną, analizą, syntezą, interpretacją tekstów oraz metodą porównawczą.

¹² Por. B. Demers, *In memoriam...*, dz. cyt., s. 7.

¹³ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, Kraków 2003, s. 35.

¹⁴ Por. W. Salman, *Conséquences du tournant herméneutique de Claude Geffré*, w: „*Transversalités*” 113 (2010), s. 139.

Fuzja metody indukcyjnej z historyczno-teologiczną sprzyja ukazaniu zagadnienia ryzyka zawierzenia zarówno na tle ewolucji refleksji filozoficzno-teologicznej, jak i w odniesieniu do tego pierwotnego doświadczenia wiary, które cechuje biblijnych bohaterów, a szczególnie Apostołów, świadków Chrystusa zmartwychwstałego. Jednocześnie, analizom tym towarzyszy przekonanie, że objawienie jest jednocześnie słowem Boga i Pismem św. (tekstem). Słowo Boże wyrażone jest słowem ludzkim. W tym kontekście wykazano, że poszukujący prawdy rozum zawsze wpisuje się w historyczne konteksty i językowe ujęcia, niepozbawione ograniczeń. Założenie to staje się ostrzeżeniem dla roszczeń wiedzy absolutnej, a zarazem pretekstem do uznania eschatologicznej struktury wiedzy objawionej. Historyczny wymiar prawdy o Bogu udzielającym się człowiekowi charakteryzuje się jednocześnie ostatecznością i prowizorycznością.

Wdrożone w pracy analizy, interpretacje i porównania sprzyjają przebadaniu tekstów źródłowych, w celu wyodrębnienia z nich fragmentów, odnoszących się do problematyki zawierzenia i ryzyka, które towarzyszy temu aktowi. Dobór metod zmierza do uzyskania odpowiedzi na postawione w dysertacji pytania badawcze. Odnosząc się do interpretacji dostępnych źródeł, należy podkreślić, że dorobek francuskiego teologa konstituuje prawie pięćset artykułów, opracowanych w latach 1955–2012. Dotyczą one przede wszystkim problematyki teologii fundamentalnej, hermeneutyki teologicznej, a także teologii religii i pluralizmu religijnego. Niestety, przekładu na język polski doczekało się zaledwie kilka autoreferatów, zasadniczo przy okazji udziału Geffré w sympozjach naukowych organizowanych na polskich uczelniach¹⁵. Nie sposób jednak nie zauważyć, że w literaturze polskojęzycznej odnajdujemy pewne nawiązania do jego badawczych osiągnięć. Mają one dwójaki charakter: ogólny albo aspektowy, osadzony wyłącznie w kontekście tematu danego opracowania. Brakuje bez wątpienia szczegółowych ujęć całościowych¹⁶.

Znacznie więcej syntetyzujących odniesień do refleksji Geffré odnajdujemy u teologów francuskich i włoskich. Są wśród nich: Alessandro Cortesi (Siena),

¹⁵ Warto przy tej okazji odnieść się do artykułów Cl. Geffré, przetłumaczonych na język polski: *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej* (1969), *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny* (1996), *Chrześcijaństwo wobec wielości kultur* (2001), *Teologia fundamentalna jako hermeneutyka* (2004). W 2000 r. ukazała się również niewielka książeczka *Przestrzeń dla Boga*. Jest to zbiór homilii Geffré wygłaszanych podczas Mszy św. nadawanej przez radio France-Culture.

¹⁶ Teologiczne inspiracje zaczerpnięte z naukowych badań Geffré można znaleźć m.in. w opracowaniach: J. Cudy, Z. Kubackiego, I.S. Ledwonia, A. Napiórkowskiego i M. Ruseckiego.

Jean Richard (Paryż) i Wasim Salman (Rzym). Na szczególną uwagę zasługuje dzieło zbiorowe, dedykowane osiągnięciom profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu: *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré* (1992) oraz książka W. Salmana zatytułowana *La Wirkungsgeschichte de Hans-Georg Gadamer dans la théologie de Claude Geffré, David Tracy et Wolfhart Pannenberg* (2010).

Większość opracowań paryskiego dominikanina znalazła miejsce w jego pozycjach książkowych wydanych w języku francuskim. Wśród dzieł, które odzwierciedlają intelektualną ścieżkę teologicznych badań Geffré, wymienić trzeba te o charakterze programowym: *Un nouvel âge de la théologie* (1987), *Le christianisme au risque de l'interprétation* (1988), *Profession théologien* (1999), *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie* (2001), *De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse* (2006) oraz *Le christianisme comme religion de l'Évangile* (2012). Stanowią one kluczowy punkt odniesienia dla badań i wykorzystania przedstawionych metod pracy.

Proces badania zagadnienia ryzyka zawierzenia realizowanego w strukturze hermeneutycznego koła sprzyja także uchwyceniu wewnętrznej logiki argumentacji Geffré, wpisanej w ewolucję jego konstytutywnego horyzontu teologicznego. Główna struktura pracy jest tak pomyślana, aby zadaną tematykę uchwycić w jakimś stopniu na tle całościowego rozumowania francuskiego teologa. W tym sensie opracowanie ma również charakter pewnej syntezy dokonanej w świetle wybranego aspektu jego myśli. Wyraża ją klucz trzech, wzajemnie powiązanych działów teologii chrześcijańskiej: teologii fundamentalnej, hermeneutyki teologicznej i teologii pluralizmu religijnego. Wyprowadzenie w zakończeniu wniosków ogólnych dokona się na podstawie oceny wyników naszych badań.

Celem tej dysertacji jest dotarcie do istoty problematyki osobowej decyzji zawierzenia objawionemu i objawiającemu się Bogu. Nie jest jednak ona tożsama z klasyczną definicją teologalnej cnoty wiary. Chodzi raczej o wyakcentowanie specyfiki ujęcia tej problematyki przez paryskiego dominikanina, według którego akt wiary jest kategorią religijnego doświadczenia, formą spotkania motywowanego chęcią zrozumienia czegoś, „nową egzystencjalną możliwością”¹⁷, a przede wszystkim sposobem interpretacji Bożego objawienia i nowych przestrzeni

¹⁷ Cl. Geffré, *La foi au risque de l'interprétation. Entretien*, „Lumière et Vie” 280 (2008), s. 9.

kulturowych, w których głoszona jest Ewangelia¹⁸. Inaczej rzecz ujmując, zmierzający do poznania własnej tożsamości człowiek angażuje się w taki dialog z Bogiem, który wymaga symultaniczności zawierającego rozumu i rozumiejącej wiary¹⁹.

Proces odkrywania tożsamości człowieka zachodzi w dialektyce dwóch doświadczeń: Apostołów, pierwszych świadków Zmartwychwstałego i współczesnych ludzi²⁰. Dialektyka ta polega „na postępującym procesie i ciągłym odnoszeniu się do obecnego doświadczenia kontekstualnego i doświadczenia źródłowego, powierzonego pamięci Kościoła – i odwrotnie. Owo nieustanne krążenie pomiędzy «kontekstem» i «tekstem», pomiędzy chwilą obecną i przeszłością jest tym, co nazywamy «kołem hermeneutycznym»”²¹. W zjawiskach tych, zauważalna jest aktualność myśli filozoficznej m.in. Heideggera, Gadamera oraz Ricoeura. Wyjątkowe znaczenie przypisują oni regule, dla której podstawą zrozumienia jest wzajemne odniesienie między „całością” i „szczegółem”. W tym filozoficznym ujęciu koherencji „całości” i „części” rodzi się hermeneutyczny paradygmat; włączony w kołowy ruch *intellectus fidei* staje się interpretacją słowa Bożego – objawienia dostępnego w tekście źródłowym oraz w tradycjach: dogmatycznej, teologicznej, liturgicznej (tożsamego z kategorią „całości”) i ludzkiej egzystencji – doświadczenia osadzonego w danym momencie historycznym (identyfikowanego z kategorią „części”).

Przedmiotem aktu teologicznego, a co za tym idzie decyzji zawierzenia, jest więc interpretacja tekstów, a właściwie taka ich hermeneutyka, która jest najbliższa prawdzie. W tym kontekście, nawiązując do gadamerowskiego osądu wstępnego,

¹⁸ „W punkcie wyjściowym wiary chrześcijańskiej znajduje się fundamentalne doświadczenie zbawienia, które wydarzyło się w Jezusie Chrystusie. I ta wiara w Jezusa Chrystusa jest ciągle wiarą z Apostołami. Następnie właśnie w ciągłości z Apostołami mamy szansę doświadczenia tego samego w całkiem różnych kontekstach. Pierwotne doświadczenie chrześcijańskie wznieci w światłach Wielkiejnocy wielość świadectw interpretujących w zależności od schematów myślowych, różnych modeli kulturowych [...]” – Cl. Geffré, *Chrześcijaństwo wobec wielości kultur*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 605.

¹⁹ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 30–31.

²⁰ Rezultatem decyzji zawierzenia stwórczej przemowie Boga jest aktualizacja prawdy ludzkiego życia (tożsamości człowieka). Relacja zawierzenia nie jest przedmiotową relacją do „czegoś”, lecz podmiotową relacją do „Kogoś”, a ludzką odpowiedź na zaproszenie Boga cechuje „egzystencjalna integralność”. Oznacza to, że Bogu odpowiada „cały człowiek”, indywidualny podmiot cielesno-duchowego istnienia i społeczny podmiot wieloaspektowej aktywności – por. J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999, s. 123.

²¹ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i...*, dz. cyt., s. 36.

akt zawierzenia można określić jako swoistego rodzaju *preiudicum* („przed-sąd”, „przed-rozumienie”) podmiotu interpretującego objawiony tekst.

W tak pojmowanej decyzji zawierzenia nie brakuje miejsce dla ryzyka. Dotyczy ono najpierw samej interpretacji przesłania chrześcijańskiego, ponieważ jest ona jedynym środkiem prowadzącym do tego, aby słowo Boże nadal żyło w zetknięciu z oczekiwaniami i pytaniami współczesnej historii. Uprawniony wydaje się również postulat, że w hermeneutyce teologicznej, która posługuje się metodą indukcyjną, zasadniczą rolę w procesie odkrywania prawdy odgrywają hipoteza, szkic, a także możliwość rewizji orzeczeń. Czyż teologia nie jest również – parafrazując słowa Jeana Greischa w odniesieniu do filozofii – umiłowaniem mądrości wystawionej na niepewność²²?

W prezentowanej problematyce nie można także ignorować poważnego ryzyka dla wiary. Zachowuje ona wierność swemu powołaniu i temu, co podaje do wierzenia tylko wtedy, gdy prowadzi do twórczej interpretacji chrześcijaństwa, zarówno w porządku teorii (teologia), jak i chrześcijańskiej praktyki (świadectwo). Niebezpieczeństwo przekazania wyłącznie martwej przeszłości – wynikającej z braku odwagi i intelektualnej przejrzystości – jest równie poważne jak sam błąd²³. Narzędziem służącym do przyjmowania i przekazywania objawienia jest język. Za jego pośrednictwem dokonuje się w dziejach nie tyle całościowe ujęcie sensu, co raczej aproksymacja objawionej prawdy; dostęp do niej jest fragmentaryczny²⁴. W tym znaczeniu decyzja zawierzenia automanifestacji Boga nie jest więc równoznaczna z faktem lub możliwością ostatecznego odkrycia prawdy w doczesnej historii. W „niedoskonałości” procesu dochodzenia do niej odkrywamy tym samym filozofię nadziei, „eschatologiczne «już» w historycznym «jeszcze nie»”²⁵.

Należy wreszcie podkreślić, że teologia ujęta hermeneutycznym paradygmatem stoi po stronie prawdy, która ze swej natury posiada relacyjny charakter. Spotkanie z drugim człowiekiem, a szczególnie wywodzącym się z innej tradycji religijnej, może być odczytywane jako zagrożenie sprzyjające utracie

²² Por. J. Greisch, *Paul Ricoeur: la sagesse de l'incertitude*, w: „Transversalités” 94 (2005), s. 13.

²³ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, s. 8.

²⁴ J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium...*, dz. cyt., s. 179–182. Papież Franciszek, analizując zjawisko współczesnego gnostycyzmu, wskazuje na granice ludzkie poznania. Uważa w tym kontekście, że „prawdę, którą otrzymujemy od Pana, możemy pojąć jedynie w sposób bardzo niedoskonały. Z jeszcze większą trudnością udaje nam się ją wyrazić” – GE 43.

²⁵ J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium...*, dz. cyt., s. 176–179.

własnej tożsamości. Pomimo tego, teolog – wierny świadek chrześcijańskiego przesłania – wyraża gotowość do spotkania drugiego człowieka w całej jego odrębności, szanuje jego roszczenia do prawdy i przyjmuje jego rozumienie religii. Swą postawę motywuje przekonaniem, że prawda Ewangelii rekapitułuje wszystko w Jezusie Chrystusie, nie absolutyzując chrześcijaństwa w jego historycznej postaci²⁶.

Dysertację, zgodnie z przedstawionymi założeniami dotyczącymi wykorzystanych metod, podzielono na trzy rozdziały. Pierwszy koncentruje się na ukazaniu hermeneutycznego paradygmatu refleksji teologicznej Cl. Geffré. W drugim rozwinięto problematykę decyzji zawierzenia definiowanej w kategorii religijnego i hermeneutycznego doświadczenia. Z kolei w trzecim rozdziale podjęto próbę analizy ryzyka, jakie niesie za sobą decyzja zawierzenia, która w opinii francuskiego teologa jest tożsama z aktem interpretacji, wpisanym w strukturę hermeneutycznego koła.

Poszukiwania naukowe Geffré są ukierunkowane na hermeneutyczny model teologii, który kształtuje jej wewnętrzny wymiar rozumienia. Celem pierwszego rozdziału jest wskazanie najpierw na filozoficzne źródła hermeneutycznego zwrotu w teologii, dla którego szczególnego znaczenia nabierają m.in. utożsamienie rozumowania teologicznego z rozumowaniem historycznym (Heidegger), dowartościowanie w procesie interpretacji i odkrywania prawdy językowej i literackiej analizy danego tekstu (Ricoeur) oraz wykorzystanie w poznawczym akcie reguły hermeneutycznego koła (Gadamer). W tej części zostaną także wyjaśnione istotne konsekwencje przyjęcia w teologicznej refleksji wskazanych wyżej podstaw nowożytnej filozofii. W ostatnich dziesięcioleciach metodologii poznawania prawdy objawionej towarzyszy wyraźne przesunięcie akcentów: rozumowanie aksjomatyczne (metafizyczne) zastępuje poznanie empiryczne i historyczne, któremu nieobce jest eksperymentowanie i wyprowadzanie weryfikowalnych hipotez. Wiara, jako skutek podjętej decyzji zawierzenia, oraz krytyczna instancja rozumu nie następują po sobie, ale stanowią nieustanną wymianę i dialektyczną całość²⁷.

²⁶ Por. H. Seweryniak, *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź-Kraków 2007, s. 190.

²⁷ „Nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje” – FR 17.

Fundamentem procesu odkrywania prawdy jest interpretacja tekstu w historii oparta na „kołowej” relacji pomiędzy nim a doświadczeniem czytelnika, rozwijanym w konkretnym momencie dziejów. Zaznaczymy również, że rozwój hermeneutyki w teologii przyczynił się również do powstania nowych interpretacji aspektowych pojęć Bożego objawienia. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje problematyka chrześcijańskiej prawdy i hermeneutycznej koncepcji Bożego objawienia, a także znacznie bardziej dynamiczne ujęcie rozumienia Pisma św. – słowa Boga i człowieka. Odrębny passus poświęcimy zagadnieniom tradycji, w tym Tradycji apostoelskiej.

W ostatniej części omawianego rozdziału zostanie wyakcentowana aktualność zasady koła hermeneutycznego wraz z kolistą strukturą rozumienia, bazującej na koherencji „części” i „całości”. Oznacza to, że włączony w kołowy ruch *intellectus fidei* staje się hermeneutyką słowa Bożego (objawienia dostępnego przede wszystkim w źródłowym tekście biblijnym oraz tradycji – tożsamego z kategorią „całości”) i ludzkiej egzystencji (doświadczenia przeżywanego w konkretnym momencie historycznym – odpowiadającego kategorii „części”). W tej dialektyce splata się pierwotne doświadczenie Apostołów i praktyczny wymiar egzystencji ludzi XXI wieku.

Właściwe teologii fundamentalnej uzasadnienie nadprzyrodzonego charakteru chrześcijańskiego objawienia łączy się również z problematyką decyzji zawierzenia, a więc personalistycznym ujęciem wiary religijnej. Istotą decyzji zawierzenia jest przyjęcie przez człowieka zaproszenia do włączenia się w budowanie dialogu z Bogiem. Należy przy tym podkreślić, że człowiek jako istota rozumna ma obowiązek i prawo – zanim zawierzy objawionym treściom – do podjęcia ryzykownego zadania zbadania ich faktyczności i wiarygodności. W ten sposób sam staje się częścią tej całości, którą jest proces powstawania bosko- ludzkiej wspólnoty życia. Drugi rozdział będzie miał na celu podjęcie zagadnienia zawierzenia identyfikowanego zarówno z religijnym, jak i z hermeneutycznym doświadczeniem. Analizę tej problematyki wpisujemy najpierw w historyczną ewolucję teologii fundamentalnej, albowiem zupełnie inaczej postrzegano akt zawierzenia w ramach apologetki obiektywnej, która zmierzała wprawdzie do udowodnienia faktu objawienia na podstawie doświadczalnych kryteriów, ale proces tego racjonalnego dowodzenia zachodził niejako „na zewnątrz” objawionych treści i poznającego podmiotu. Z kolei w paradygmacie apologetyki subiektywnej (podmiotowej), której uwieńczeniem jest nauka Soboru Watykańskiego II,

odkrywamy zupełnie nowe wyjaśnienie pojęcia objawienia. Uzupełnia ono „obiektywność” teologicznych badań skupieniem uwagi na znaczeniu podmiotowości w dziele automanifestacji Boga. Objawienie jest bowiem nie tylko jakąś informacją, wymagającą zaakceptowania przy pomocy rozumnej wiary. Należy w nim dostrzec przede wszystkim konieczność życiowego procesu, celowego działania, zaangażowania całego człowieka. Apogeum podmiotowego spojrzenia na problematykę udzielania się Boga człowiekowi w historii odnajdujemy w integralnych ujęciach apologetyki, z których ukształtowały się ostatecznie teologia fundamentalna i hermeneutyka teologiczna.

W dalszej kolejności przedmiotem analiz będzie spojrzenie na problematykę zawierzenia w świetle postaw biblijnych bohaterów: Abrahama, Mojżesza i Apostołów. Odpowiadając na Boże wezwanie, inicjują oni rozwój pierwotnego doświadczenia religijnego i podejmują trwający do chwili obecnej proces interpretacji Bożej ingerencji w historię ludzkości. Wyjątkowego znaczenia w tym procesie nabiera metafora drogi – *exodusu*, kluczowego symbolu religii Izraela, a także fenomen słowa i historycznego pośrednictwa narodu hebrajskiego. Koniecznym uzupełnieniem tego rozdziału będzie spojrzenie na zagadnienie zawierzenia w świetle współczesnego doświadczenia historyczno-kulturowego, z uwzględnieniem ewolucji ludzkiego poznania i religijnego doświadczenia Kościoła. To ostatnie wiąże się z koniecznością odkrywania kryteriów i reguł hermeneutyki Bożego objawienia. Ważnym elementem tej części pracy jest także wskazanie na umiejętność łączenia sfery aktualnego doświadczenia z horyzontem oczekiwania, to znaczy z eschatologicznym wymiarem chrześcijaństwa.

Z doświadczenia wynika również prawda o tym, że w różnych kontekstach życia możemy mieć do czynienia ze zjawiskiem ryzyka. Ale czy można mówić wprost o ryzyku zawierzenia, skoro Bóg objawia się człowiekowi, aby włączyć go do wspólnoty swojego życia i obdarzyć go zbawieniem? Rozwijając w naszym opracowaniu hermeneutyczny paradygmat refleksji Geffré, nie możemy pominąć – o czym była już mowa – jego wpływu na sposób uprawiania teologii, szczególnie w kontekście postrzegania historycznego wymiaru manifestacji Boga oraz wyrażania działania Bożego przez pierwszych świadków chrześcijaństwa za pośrednictwem ludzkiego języka, zdeterminowanego kulturowym kontekstem. Realizowany zatem w historii zbawienia, osobowy akt zawierzenia „Bożym informacjom” jest zarówno

integralną częścią objawienia, jak i rezultatem historycznego procesu ich interpretacji. Dzięki zasadzie hermeneutycznego koła podmiot wierzący odnosi zawsze częściowe doświadczenie oraz zdobytą wiedzę do „objawionej całości”, próbując zrozumieć siebie. Skoro proces rozumienia własnej tożsamości osadzony jest w historii, to jego realizacja (reinterpretacja chrześcijańskiego przesłania) posiada zawsze otwarty, w pewnym sensie niedokończony charakter.

W związku z tą problematyką, celem trzeciego rozdziału jest próba opisu ryzyka zawierzenia w strukturze hermeneutycznego koła. Punktem wyjścia dla rozwinięcia tej tematyki jest przywołane wyżej stwierdzenie Geffré, który uważa, że ryzyko zawierzenia jest jednocześnie ryzykiem interpretacji, i odwrotnie. Z bosko-ludzkiego spotkania wyrasta twórcza, indywidualna bądź wspólnotowa odpowiedź na inicjatywę Boga, pewien rodzaj profetycznego świadectwa, którego istotą jest kształtowanie inspirowanych Ewangelią odpowiedzi na pytania współczesności. W tym kontekście ludzkiemu działaniu przychodzi teologia wraz z analizą znaczenia takich hermeneutycznych pojęć jak „świat tekstu”, „fuzja horyzontów”, „ontofaniczna funkcja języka”, w celu tworzenia innowacyjnych perspektyw, prowadzących chrześcijan do przemiany świata i budowania Królestwa Bożego na ziemi. Koherencja procesu odkrywania sensu i podejmowanych w imię poznawanej prawdy działań, zarówno w wymiarze etyczno-egzystencjalnym, jak i społeczno-politycznym, nie jest pozbawiona elementów ryzyka. Nowego znaczenia nabiera starotestamentalna metafora *exodusu*, przybierając tym razem kształt chrześcijańskiej drogi, na której realizowane jest naśladowanie Jezusa Chrystusa.

Z tajemnicy wcielenia Słowa Bożego wynika przekonanie o relacyjnym charakterze prawdy objawionej, skierowanej do wszystkich ludzi dobrej woli. Dlatego na ostatnim etapie naszych badań, podejmujemy próbę wpisania „podwójnego” ryzyka: zawierzenia i interpretacji, w rozwój teologicznego paradygmatu – przy zachowaniu integralnej ciągłości z hermeneutycznym projektem teologii – zakorzenionego w faktyczności religijnego pluralizmu. Wielość religijnych tradycji stwarza bowiem podstawy do rozwoju teologii religii oraz międzyreligijnego dialogu. Kluczem hermeneutycznego uzasadnienia tego wyzwania jest właśnie „paradoks wcielenia”, a szczególnie uniżenie Boga na krzyżu (kenoza) dla zbawienia każdego człowieka. Wskazując na eklezjalno-kulturowe

podstawy i postulaty uprawnionej wielości ujęć rzeczywistości, podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie o miejsce pluralizmu religijnego w Bożym planie zbawienia, z uwzględnieniem w teologii religii znaczenia problematyki „konstytutywnego chrystocentryzmu” i „inkluzywnego pluralizmu”.

ROZDZIAŁ I

HERMENEUTYCZNY PARADYGMAT TEOLOGII CLAUDE'A GEFFRÉ

Teologia jest racjonalną wykładnią nadprzyrodzonej wiary dotyczącej interwencji Boga w życie ludzkie i jako taka stanowi poznawczy system (zazwyczaj dany w formie analogii metaforycznej), wyjaśniający sens objawienia²⁸. Jako taki, z konieczności posługuje się paradygmatami. Paradygmat oznacza wzorzec, wzór, przykład²⁹. Jak stwierdził Piotr Liszka, refleksja teologiczna nad paradygmatem ma wieloraki sens: jest to refleksja nad pojęciem, ale też nad funkcjonowaniem tego pojęcia w różnych dziedzinach życia, w konkretnych sytuacjach, a zwłaszcza w badaniach naukowych. Szczególnym przedmiotem zainteresowania dla teologa są wzorce pojawiające się w objawieniu oraz w nauczaniu i życiu Kościoła. [...] Teologia powinna zajmować się zarówno wyjaśnianiem wszystkiego w świetle objawienia, jak również zastanawiać się nad tym, w jaki sposób wszelka wiedza może być przydatna dla rozwoju teologii. Ważne jest też wskazanie wzorcowego sposobu prowadzenia refleksji teologicznej³⁰.

1. Filozoficzne źródła hermeneutycznego zwrotu w teologii

Poszukiwania naukowe Cl. Geffré ukierunkowują go na hermeneutyczny model teologii. Jego zdaniem, o teologii hermeneutycznej można mówić w sensie dość ogólnym – opisującym, uznając ją wyłącznie jako jeden z wielu nurtów refleksji Kościoła, w odróżnieniu np. do teologii wyzwolenia lub teologii politycznej. Sam jednak propaguje teologię jako hermeneutykę w sensie ścisłym i krytycznym, usiłując opisać wewnętrzny wymiar rozumienia teologicznego – nowy paradygmat właśnie, nowy wzorzec uprawiania teologii. To na tym właśnie poziomie sytuuje swoją refleksję i dlatego ośmiela się mówić o hermeneutycznym zwrocie (*un tournant herméneutique*) w teologii³¹.

²⁸ Por. M.A. Krąpiec, *Światopogląd i prawda*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 56.

²⁹ *Paradygmat*, w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, red. H. Pusz i in., Warszawa 1994, s. 377.

³⁰ P. Liszka, *Kontekst kulturowy rozumienia pojęcia „paradygmat”*, <http://www.piotr-liszka.strefa.pl/txt/19Paradygmat.pdf> [dostęp: 12.01.2017].

³¹ Cl. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001, s. 11.

Rozumowanie teologiczne (*la raison théologique*) było przez wieki utożsamiane z rozumowaniem spekulatywnym (*ratio*) w arystotelesowym sensie poznania teoretycznego. Dla paryskiego teologa zaś, punktem wyjścia ku refleksji teologicznej ukierunkowanej hermeneutycznie jest dowartościowanie filozofii języka, powzięcie dystansu do klasycznej metafizyki i filozofii podmiotu, a także zrównanie rozumowania teologicznego z rozumowaniem historycznym (*un comprendre historique*). To ostatecznie nigdy nie rozdziela procesu poznania od aktu interpretacji³². Wraz z hermeneutycznym zwrotem w teologii, jej bezpośrednim przedmiotem stały się nie tyle „ponadczasowe prawdy”, co teksty: zarówno chrześcijańskiej tradycji – począwszy od tekstów źródłowych, jak i powstające w historii dogmatyczne orzeczenia wraz z towarzyszącymi im późniejszymi interpretacjami. W tym sensie, teologia hermeneutyczna w swym przedmiocie znacznie bardziej wykazuje zainteresowanie „refleksją na temat Boga” niż pojęciem samego Boga³³.

1.1. Martin Heidegger – *un comprendre* w sensie historycznym

XIX-wieczna hermeneutyka filozoficzna miała charakter mniej lub bardziej półświadomej refleksji. Jej klasycy nie opracowali koncepcji jednolitej. Wprowadzenie hermeneutyki w centrum refleksji filozoficznej dokonało się za sprawą M. Heideggera (1889–1976), który swoją teorię hermeneutyki przedstawił w pierwszej połowie lat dwudziestych minionego stulecia³⁴. Podjął on próbę rozwinięcia takiej „logiki hermeneutycznej”, która ukazałaby korzenie fundamentalnych kategorii logiki i nauki w kontekście poszukiwania nie tyle rozumienia tekstu, co samego życia³⁵. Zdaniem Arno Anzenbachera cały współczesny kształt hermeneutyki wynikał z heideggerowskiej teorii egzystencjałów, z perspektywy, której problem hermeneutyki można ująć według schematu: jeśli język, dziejowość i współ-bycie pojmujemy jako egzystencjały, to wynika stąd bardzo określony problem rozumienia³⁶.

³² W kontekście historycznego rozumienia rzeczywistości, Geffré przywołuje dorobek filozoficzny M. Heideggera, H.G. Gadamera i P. Ricoeura – por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 13.

³³ Por. R. Debray, Cl. Geffré, *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*, Paris 2006, s. 44–45.

³⁴ J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 118.

³⁵ Por. J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris 2018⁴, s. 28–29.

³⁶ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 64.

Heidegger, uczeń Edmunda Husserla (1859–1938), zaproponował nie tyle uzupełnienie jego *Badań logicznych*, ile – w swojej programowej książce *Sein und Zeit* – zasadniczo ontologiczne podejście do znaczenia ludzkiego jestestwa i egzystencji (*Dasein* – dosłownie: *bycie tu*) w świecie. Istota *Dasein* leży w jego istnieniu³⁷. Niemiecki filozof, w przeciwieństwie do swojego nauczyciela Husserla, zwracał baczną uwagę na najbardziej podstawowe fenomeny egzystencji ludzkiej (np. śmierć, tymczasowość, bycie, trwoga, troska), a ich analizę rozumiał zawsze jako ujawnienie istoty w kontekście, tj. jako czynność hermeneutyczną³⁸. Stąd jego teza, iż każda analiza mająca charakter fenomenologiczny, a uwzględniająca historyczny kontekst zjawiska oraz analizującego je, rozumiana być może tylko jako „interpretacja”. W związku z tym, pierwszą część swojej analizy w *Byciu i czasie* zatytułował *Interpretacja jestestwa ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie*³⁹.

W cytowanym dziele Heidegger przedstawił swoją wersję filozofii hermeneutycznej po raz pierwszy jako taką; zaprezentował również szczegółowe refleksje hermeneutyczne mające później znaczący wpływ na refleksję filozoficzną i teologiczną. Rozumienie – zdaniem Heideggera – oznaczać może albo podstawową egzystencjalną strukturę *Dasein*, albo jeden z wielu możliwych sposobów zdobywania wiedzy⁴⁰. Posiada ono potrójną strukturę, utworzoną z następujących elementów: osądu wstępnego (przesądu, wiedzy nabytej, *un pré-aquis*), domysłu (przypuszczenia, *une pré-vision*) i rozumienia wstępnego (uczestnictwa w tym, co jest do zrozumienia, *une pré-saisie*)⁴¹. Do zrozumienia rzeczywistości zatem, człowiek nie podchodzi jako *tabula rasa*. Podejmuje próbę jej całościowego ujęcia intelektualnego na bazie doświadczenia, które w danym momencie staje się jego udziałem. Zagadnienie analizy „jestestwa” człowieka oraz jego egzystencji, stało się fundamentem naukowych dociekań Geffré nad znaczeniem ludzkiego doświadczenia w historycznym procesie interpretacji Bożego objawienia. Problematyka ta zostanie rozwinięta w dalszej części dysertacji.

³⁷ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 59. „Heidegger przyjmuje dwa zasadnicze sposoby pojmowania hermeneutyki: jako metody opisu i interpretacji bytu ludzkiego, potraktowanego na sposób tekstu, oraz jako sposobu interpretacji świata od strony *Dasein*” – A. Bronk, *Hermeneutyka...*, s. 78.

³⁸ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999, s. 78.

³⁹ M. Heidegger, *Bycie i...*, dz. cyt., s. 57nn.

⁴⁰ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 79.

⁴¹ Por. J. Grondin, *L'Herméneutique...*, dz. cyt., s. 28–29.

1.2. Hans-Georg Gadamer – zasada hermeneutycznego koła

Cl. Geffré w swojej teologicznej refleksji ukierunkowanej hermeneutycznie, wyraźnie odnosi się do myśli Gadamera, głównego rzecznika hermeneutyki filozoficznej XX w. Zgodnie z fenomenologiczną tradycją, Gadamer rozumiał hermeneutykę jako refleksję nad tym, co zawsze ma miejsce, gdy ludzie starają się zrozumieć, a nie jako program metodologiczny jako taki lub współczesną technikę interpretacji. Jego hermeneutyka miała zatem charakter całkowicie wręcz antymetodologiczny i zajęła się promowaniem ludzkiego rozumienia oraz samorozumienia człowieka. Jako taka musiała być pojmowana w kategorii „filozofii praktycznej”⁴². Charakterystyczną cechą gadamerowskiej hermeneutyki jest ponowne dowartościowanie – podważonej przez racjonalizm oświecenia – roli „przesądu” w procesie rozumienia. Pojęcie to ujmuje innymi terminami, których pochodzenia należy szukać m.in. w filozofii Heideggera. Analizując strukturę rozumienia pisze o „wstępnym projektowaniu całości”, „wstępnych pojęciach” lub „uprzednich poglądach”⁴³. Jak zauważa w tym kontekście Piotr Feliga, „przesąd (*preiudicium*) okazuje się bowiem decydującym elementem włączającym interpretatora w dzieje kultury. Świadomość tego pozwala trafniej ująć relację interpretatora do tradycji”⁴⁴.

Gadamer określa tę relację zasadą świadomości efektywnodziejowej lub zasadą tradycji (*Wirkungsgeschichte* – historii oddziałującej⁴⁵), postulując przy tym rezygnację z abstrakcyjnego przeciwstawiania sobie tradycji i historii, dziejów i wiedzy. Wszystkie one razem wzięte stają się uprawnionym źródłem poznania. Refleksja naukowa zwracając się do tradycji, sama w sobie jest motywowana współczesnością i jej zainteresowaniami. Bazuje więc na historycznym ruchu, jaki staje się udziałem samego życia. W procesie interpretacji, perspektywa ta przywraca przeszłości normatywny charakter, a wszelkie badanie historyczne czyni pośrednikiem w przekazie tradycji⁴⁶.

⁴² W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 83–84.

⁴³ H.G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 229.

⁴⁴ P. Feliga, *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014, s. 79.

⁴⁵ Gadamer wyraża przekonanie, że w każdym rozumieniu obecny jest wpływ dziejów – por. A. Bronk, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 85.

⁴⁶ Por. P. Feliga, *Czas i...*, dz. cyt., s. 84.

Co zatem wynika z rehabilitacji tradycji dla aktu rozumienia? Główną zasługą refleksji filozoficznej Gadamera jest egzystencjalne ugruntowanie, postulowanego zresztą także przez Heideggera, hermeneutycznego koła. Reguła ta oznacza, że podstawą rozumienia całości jest szczegół, a podstawą rozumienia szczegółu całość. To właśnie między całością i częścią zachodzi kolista relacja. Według Gadamera, „antycypacja sensu całości dzięki temu przeobraża się w jasne zrozumienie, że części, które dookreślają się w świetle całości, ze swej strony także dookreślają tę całość⁴⁷. Krąg ów opisuje tak, że zrozumienie – dajmy na to tekstu – pozostaje na trwale określone przez wcześniejszy ruch *preiudicum*. Dzięki osądowi wstępnemu, znany od dawna krąg „części do całości” nie ulega w akcie rozumienia likwidacji, lecz realizuje się w sposób właściwszy; nie ma już formalnej natury, nie jest ani subiektywny, ani obiektywny⁴⁸. Krąg hermeneutyczny ponadto „opisuje rozumienie jako wspólną grę ruchu tradycji i ruchu interpretatora”⁴⁹. Co za tym idzie, kierująca naszym rozumieniem antycypacja sensu nie jest działaniem subiektywności, lecz określa się w ramach wspólnoty, która wiąże nas z przeszłością. Nasz stosunek do tradycji pojmujemy tę wspólnotę jako nieustannie zmienną. Dzieje się tak dlatego, że w akcie interpretacji sami ją ustalamy, mamy udział w procesie przekazu tradycji i sami go określamy⁵⁰.

Uwzględniając refleksję współtwórcy XX-wiecznej hermeneutyki filozoficznej, Geffré uważa, że na gruncie teologicznym koło hermeneutyczne jest nie tyle „kręgiem metodycznym” (nie wskazuje na to, co mamy czynić, aby zrozumieć), ale sposobem – w wymiarze ontologicznym – na uchwycenie możliwości efektywnego zrozumienia⁵¹. Pozostając w tym samym nurcie myślenia, Jerzy Cuda⁵² zauważa, że proces rozumienia nie przebiega „obok” człowieka, lecz utożsamia się z jego egzystencją. Sama zaś hermeneutyka staje się „ontologiczną teorią rozumienia”, która pyta o możliwość „całościowej” interpretacji człowieka. Szczególnego znaczenia w tym

⁴⁷ H.G. Gadamer, *Koło jako...*, dz. cyt., s. 227.

⁴⁸ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 403.

⁴⁹ Tamże. Por. także: A. Bronk, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁰ Por. H.G. Gadamer, *Prawda i...*, dz. cyt., s. 403–404.

⁵¹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1988, s. 36. Gadamer uzasadniając sens kręgu hermeneutycznego wskazuje, że jedną z jego konsekwencji jest „wstępne uchwycenie pełni” – P. Feliga, *Czas i...*, dz. cyt., s. 85.

⁵² Jerzy Fabian Cuda (1940–2020), prezbiter archidiecezji katowickiej, dr hab. teologii fundamentalnej; emerytowany profesor Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach. Cl. Geffré był promotorem jego pracy doktorskiej *La croyance et l'incroyance à la lumière de la théologie de l'espérance. Essai d'une synthèse thématique fondée sur la théologie de J. B. Metz*.

kontekście nabiera właśnie idea hermeneutycznego koła, scalająca sensownie „całościową” i „częściową” wiedzę o człowieku. Spiralny charakter koła hermeneutycznego (jego rozciągnięcie w czasie), chroni proces poszukiwania prawdy przed zamknięciem w strukturze „błędneho koła” (*circulus vitiosus*)⁵³. Logiczny fundament tej idei wypływa z nakazu koherencji, który każe, aby to, co pojedyncze, ujmować wyłącznie w związku z całością, w którą jest włączone i odwrotnie: nigdy nie będziemy w stanie pojąć całości, bez zrozumienia wszystkich jej części⁵⁴. Tezę tę wzmacnia Edward Schillebeeckx, dla którego „każdy wysiłek rozumienia wpleciony jest w «ruch kołowy». Odpowiedź jest w pewnej mierze zdeterminowana przez sposób postawienia pytania; ona sama modyfikuje pytanie, na które odpowiada, rozszerza je lub poprawia. Ze zrozumienia wyrasta nowe postawienie kwestii i w ten sposób «koło hermeneutyczne» wciąż rozwija się w niekończąca się spiralę”⁵⁵.

Analizując ludzkie rozumienie w postaci kolisto-spiralnej, Gadamer opiera się na przykładzie interpretacji tekstu. Uwzględniając rolę przedrozumienia, uprzednich sądów podkreśla, że proces rozumienia tekstu stymulowany jest przez wyrobione wcześniej opinie czytelnika oraz przez stopień, w jakim jest on zainteresowany udziałem w znaczeniu (*Sinn*) tekstu⁵⁶. Współtwórca XX-wiecznej hermeneutyki filozoficznej uważa też, że osobiste porozumienie czytelnika z tekstem jest ostatecznym celem rozumienia tekstu; w efekcie cel ten jest wynikiem połączenia dwóch horyzontów: horyzontu czytelnika z horyzontem tekstu. Za kontrolowany proces takiego stapiania się horyzontów odpowiadają wspomniana już zasada efektywnodziejowa, dzięki której czytelnik „podchodzi” do tekstu zawsze z pewnym zbiorem pytań⁵⁷, a także „zjawisko przynależności” (*Zugehörigkeit*) pojmowane jako zasadnicze przybliżenie się interpretatora do interpretowanej rzeczywistości⁵⁸.

⁵³ J. Cuda, *Teologia fundamentalna: antro-po-logiczna nauka wpisana w koło hermeneutyczne*, w: „Roczniki Teologiczne” 51,9 (2004), s. 38.

⁵⁴ J. Grondin, *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁵ E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, w: „Znak” 20 (1968), nr 7–8, s. 982.

⁵⁶ „Wszystkie nasze wysiłki, by zinterpretować świat i znaczenie naszego życia w nim, są już naznaczone i ukierunkowane przez niektóre z istniejących i często sprzecznych interpretacji rzeczywistości. Każdy interpretujący uzależniony jest od takich odziedziczonych sposobów interpretacji, które z kolei odpowiedzialne są za formowanie naszego spojrzenia, dzięki któremu zaczynamy rozumieć znaki tego wszechświata” – W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁷ Por. tamże, s. 84.

⁵⁸ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 63. Warto w tym miejscu także zaznaczyć, że Gadamer pisze właściwie o „sensie przynależności”,

Od XIX w. w nauce o literaturze, zjawisko „dziejów efektywnych” definiowano jako badanie interpretacji dzieła lub historii jego recepcji. To oznacza, że w zależności od epoki, każde dzieło mogło być różnie interpretowane. Rozwój świadomości dziejów efektywnych przyczynił się nie tylko do wzrost znaczenia determinującej roli hermeneutycznej sytuacji i dystansu czasowego. Gadamer uczynił z tak pojętej świadomości zasadę hermeneutyczną i uznał tym samym, z pewną dozą sceptycyzmu, że na drodze poznania własnego przedrozumienia, podlegamy zasadzie efektywnodziejowej do tego stopnia, iż zyskuje ona funkcję przewodniej instancji każdorazowego myślenia⁵⁹. W ten sposób przedrozumienie staje się nieodzownym warunkiem rozumienia. Determinuje je dziejowość naszego istnienia, które wyraża się w języku⁶⁰. To właśnie język sprawia, że pomiędzy dwoma osobami powstaje rozmowa. Porównanie procesu czytania do rozmowy – po wpisaniu go we wspomnianą wyżej ideę koła hermeneutycznego – jest uzasadnione, gdyż uwydatnia w ten sposób ruch tam i z powrotem, pomiędzy tekstem a czytelnikiem. Tym sposobem język staje się nie tylko środkiem komunikacji (instrumentem), ale również ujawnia w procesie zrozumiałej komunikacji swą istotę. Oznacza to, że język jest podstawową przestrzenią zdolną do ujawniania prawdy. Największym „błogosławieństwem” doświadczenia hermeneutycznego jest fakt, że prawda może zaistnieć wyłącznie w procesie rozumienia form językowych⁶¹.

1.3. Paul Ricoeur – krytyczny program dla hermeneutyki

W poglądach hermeneutycznych Ricoeura odnajdujemy przede wszystkim mocne wyakcentowanie funkcji „dystansu” jako podstawy hermeneutycznego aktu przyswajania tekstu przez czytelnika⁶². Pierwszy dystans pojawia się w chwili, kiedy autor przekazuje napisany tekst na użytek publiczności. Już w momencie powstania

to znaczy o „momencie tradycji w hermeneutyce”, który wypełnia się dzięki wspólnocie zasadniczych przesądzeń wstępnych – por. H.G. Gadamer, *Koło jako...*, dz. cyt., s. 232.

⁵⁹ J. Grondin, *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 142–144.

⁶⁰ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 64.

⁶¹ W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 85.

⁶² Właściwie do czasów Gadamera pojęcie historycznego dystansu pozostawało w hermeneutyce sprawą marginalną. Czas przestał być „przepaścią nie do pokonania”; stał się w akcie interpretacji podstawą i nośnikiem procesu historycznego, w którym zakorzenia się obecne rozumienie. Z kolei, w czasowym dystansie należałoby dostrzec pozytywną i produktywną możliwość rozumienia – por. H.G. Gadamer, *Koło jako...*, dz. cyt., s. 232.

tekst uzyskuje pewną autonomię, niezależność od swego twórcy; rozpoczyna się swoista „kariera jego sensu”⁶³. Z drugim dystansem mamy do czynienia pomiędzy tekstem a jego kolejnymi czytelnikami, którzy mają obowiązek respektowania tzw. „świata tekstu” w całej jego „inności”⁶⁴. Do interpretacji jakiegoś tekstu niezbędna jest jego analiza literacka i historyczna. Jednakże do sensu tekstu nie można tak naprawdę dotrzeć dopóty, dopóki nie zostanie on zaktualizowany w przeżyciu czytelnika, który sobie ten tekst przyswaja. Biorąc za punkt wyjścia swoją sytuację życiową, czytelnik jest niejako zmuszony do poszukiwania znaczeń nowych, ciągle jednak jakby na przedłużeniu linii wyznaczonej przez zasadniczy sens tekstu⁶⁵. Francuski filozof, uważa Cl. Geffré, jest promotorem takiej hermeneutyki, która wprawdzie przywiązuje wagę do tekstu, ale nie koncentruje się od razu na momencie jego subiektywnego przyswojenia⁶⁶. Ta koncepcja refleksji filozoficznej zakłada również dojście do porozumienia z językiem, który pomimo swej dwuznaczności, nie przestaje być refleksją (*un discours*), a refleksja z kolei dąży do zrozumienia językowych manifestacji innych. Dlatego właśnie istnieje potrzeba takich interpretacji, która umożliwiłaby interpretującemu krytyczne podejście do dwoistej natury wszystkich wydarzeń językowych⁶⁷.

W ogólnym zarysie, istotnymi elementami teorii interpretacji Ricoeura są przekroczenie opozycji między rozumieniem a wyjaśnieniem, pośrednictwo i przyswojenie tekstu oraz zrozumienie siebie⁶⁸. Stojąc niejako w opozycji do Gadamera, Ricoeur wskazuje najpierw na niezależność tekstu, otwartego na wciąż nowe sposoby przyswajania. Omawia przy tym różne jego modele, szukając wsparcia w metodologiach formalistycznych, strukturalistycznych, a nawet we freudowskiej psychoanalitycznej teorii interpretacji. W omówieniu tym zaznacza, że istnieją liczne sprzeczne ze sobą dążenia, interesy i metody, które zmierzają do zawłaszczenia sobie znaczenia tekstu. Ricoeur przyznaje, że nie ma ani jednej

⁶³ Ricoeur mówi także o „nadmiarze sensu”, o pewnej jego obfitości leżącej u źródeł tego, co jest nam dane w życiu, w kulturze, ale także w Biblii (jako tekście) i w Kościele – por. A. Dumas, *Nommer Dieu*, Paris 1980, s. 181.

⁶⁴ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 63–64.

⁶⁶ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁷ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁸ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 50–55. Właściwie wszystkie hermeneutyczne rozważania Ricoeura „widzieć należy jako nieuniknione «odjazdy» na drodze w kierunku bardziej filozoficznego ujęcia sytuacji człowieka” – W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 89.

procedury interpretacyjnej, która mogłaby uwolnić znaczenie tekstu i odrzuca wszelkie totalitarne roszczenia różnych metodologii. Postuluje tym samym, aby one same najpierw dowiodły swojej poprawności w akcie interpretacji⁶⁹.

W takim kontekście, w przeciwieństwie do Wilhelma Dilthey'a (1833–1911), Ricoeur rezygnuje w procesie hermeneutycznym z oddzielenia rozumienia (kluczowe pojęcie humanistyki) od wyjaśnienia (kluczowe pojęcie nauk przyrodniczych). Wyraża również przekonanie, że rozumienie i wyjaśnienie są koniecznymi elementami każdej interpretacji. Tylko w dialektycznym powiązaniu tych pojęć można zrozumieć tekst jako wydarzenie językowe. Ricoeur, podobnie jak Schleiermacher, jest świadomy przeprowadzenia dokładnej analizy językowych cech tekstu. W jego ocenie zabieg ten stanowi „obiektywny” wymiar aktu hermeneutycznego. Ponadto, wskazuje na potrzebę zbadania indywidualnej perspektywy interpretujących („subiektywny” wymiar interpretacji). Oba te wymiary w procesie hermeneutycznym są jednakowo istotne⁷⁰.

Innymi słowy, Ricoeur jedna tytułową w dziele Gadamera „prawdę” i „metodę”, przyznając z jednej strony rację strukturalizmowi, który akceptuje – celem ustalenia obiektywności tekstu – przejście długą drogą metod interpretacyjnych, zaś z drugiej, przeciwstawiając się praktykowanemu przez tenże strukturalizm dekonstrukcji sensu. Tym samym, francuski filozof żadną miarą nie wypiera się rozumowania hermeneutycznego tożsamego z poszukiwaniem prawdy. Tekst staje się dla niego dziełem, który pośredniczy w jej odkrywaniu i poznawaniu. W rzeczywistości Ricoeurowi chodzi o pojęcie „świata tekstu” (*le monde du texte*⁷¹). Wyprowadza to wyrażenie z języka jako dialektyki wydarzenia i sensu. Wzajemne oddziaływanie tych dwóch zjawisk jest nierozłączne od epistemologicznej decyzji dania pierwszeństwa dyskursowi jako werbalnemu wyrażeniu myśli (słowu) przed językiem. Tylko w ramach dyskursu („gdy jeden mówi do drugiego coś na dany temat”) jesteśmy w stanie poznać świat tekstu. Tekst bowiem „prowadzi własne życie”, niezależne już od intencji jego autora i zachowuje swe roszczenie do powiedzenia czegoś na temat rzeczywistości. Wyraża niejako swój „świat”, w którym zrozumienie intencji autora jest ściśle powiązane z wyjaśnieniem struktury

⁶⁹ Por. tamże, s. 91.

⁷⁰ Por. tamże, s. 92.

⁷¹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 52.

danego tekstu⁷². Każdy tekst można więc odczytywać w zupełnie innym kontekście niż powstawał, wzbudzając przy tym liczne interpretacje, a nawet ich konflikt. Na tym polega ryzyko interpretacji i krytyczny aspekt hermeneutyki⁷³.

Powołując się zatem na filozoficzne rozwiązania Ricoeura, Cl. Geffré zauważa, że w równoczesnym procesie przyswajania tekstu i zrozumienia siebie nie chodzi bynajmniej o odkrywanie prawdy ukrytej „za tekstem” (*une vérité-derrière-le-texte*), lecz przeciwnie, „przed tekstem”, który ją odsłania, odkrywa i objawia rzeczywistość (*une vérité-devant-le-texte*). Rozumienie jest zatem zrozumieniem siebie, własnej egzystencji, przed tekstem⁷⁴.

1.4. Claude Geffré – od metafizyki do teologii hermeneutycznej

Czerpiąc intelektualne inspiracje z przywołanych filozofów, paryski teolog wyraża przekonanie, że zadaniem współczesnej teologii jest wyciągnięcie konsekwencji z różnicy pomiędzy rozumieniem metafizycznym, a historycznym pojmowaniem rzeczywistości. Przez wieki bowiem dominował klasyczny model teologii, którego prekursorem był św. Tomasz z Akwinu. Bazował on na arystotelesowej definicji nauki, dla której punktem wyjścia w procesie rozumienia było przyjęcie koniecznych założeń lub aksjomatów, do których rozum ma natychmiastowy i bezpośredni dostęp. W swoim geniuszu, Akwinata utożsamiał fundamentalne prawdy chrześcijańskiego objawienia (w tym orzeczenia wiary)

⁷² Por. tamże, s. 53.

⁷³ „[...] Koliści natura interpretacji tekstu obrazuje ograniczenia rozumienia. Interpretujący w ogóle nie jest w stanie rozpocząć procesu autentycznego rozumienia bez przedrozumienia i podjęcia wstępnego ryzyka. Jednak ze względu na ten wymiar subiektywny, każdy akt interpretacji będzie trochę inny. Dlatego Ricoeur uważa, że ważne jest wprowadzenie krytycznej kontroli, która narzuca mu ograniczenia właśnie poprzez badanie założeń aktu rozumienia z perspektywy tekstu. Jednak nawet przywracanie perspektywy tekstu stanowi akt interpretacyjny. Tak więc żaden pojedynczy akt interpretacji tekstu nie będzie nigdy źródłem «absolutnej» ontologii. [...] Ricoeur wprowadził do teorii interpretacji aspekt krytyczny. Odtąd interpretacja obejmuje rozumienie i mnóstwo procedur wyjaśniających, które próbują ocenić lub skorygować wstępne akty zrozumienia. Hermeneutyka nie ogranicza się już do przywracania, jak u Gadamera, ale obejmuje również zwątpienie. [...] Ricoeurowskie pojęcie autonomii tekstu otworzyło teksty na różnorodność nowych sposobów przyswajania ich przez czytanie. Jak mamy jednak ocenić wyłaniający się pluralizm interpretacji? Krytyczny wymiar hermeneutyki Ricoeura próbuje oczywiście zdemaskować jako niewłaściwy każdy sposób czytania, którego nie można ocenić za pomocą działań wyjaśniających [...]” – W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 94–95.

⁷⁴ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 55.

z tzw. zasadami pierwszymi Arystotelesa⁷⁵, z nadzieją, że dzięki temu intelektualnemu zabiegowi, teologia spełni kryteria naukowe⁷⁶. Dokonując analizy przyczyn schyłku chrześcijaństwa tomistycznego, Józef Tischner wyjaśnia, że św. Tomasz pozytywnie „unaukowił” objawienie. Dokonał „takiego przekształcenia jego formy, a w pewnym zakresie także i treści, by ono samo mogło stanowić naukę w ówczesnym rozumieniu tego pojęcia. Celem naukowotwórczej syntezy św. Tomasza było zatem ukonstytuowanie nauki objawionej. Objawienie wniosło do niej swoją świętą prawdę. Ówczesny model naukowości dostarczał schematów oczyszczających i porządkujących. Rezultatem syntezy była teologia, o której mówiło się, że jest świętą doktryną”⁷⁷.

Zamiar nadania wierze statusu nauki był fundamentalnym elementem klasycznego paradygmatu teologii pojmowanej jako *intellectus fidei*. Jeśli zatem nauka wiary była niczym innym, jak ostatecznym wyjaśnieniem porządku we wszechświecie, to teologia rościła sobie prawo do bycia królową wszystkich nauk. Pozostawało to w ścisłym związku z odziedziczoną po Arystotelesie generalną ideą poznania naukowego i filozoficznego. Poznawać, to znaczy wyjaśniać byt przez jego ostateczne racje: przyczynę sprawczą, materialną, formalną i celową. Epoka nowożytna podważyła ten rodzaj wnioskowania, przechodząc w procesie naukowego odkrywania prawdy o *universum* od rozumowania aksjomatycznego do rozumowania empirycznego i historycznego, którego wspólnym mianownikiem stało się „eksperymentowanie”, a więc myślenie hipotetyczne. W efekcie tej istotowej zmiany, przedmiotem tak pojętego procesu naukowego nie jest zagadnienie odwiecznej prawda, ale historia wraz z całością zjawisk w świecie. Ponieważ z samej definicji, Bóg wykracza poza granice rozumu, zmianie ulega sam przedmiot teologii: naukę o Bogu

⁷⁵ „Zasady pierwsze (ἀρχαί [archái], ἀρχαί ἐπιστημονικαί [archái epistemonikáí], ἀρχαί ἀναπόδεικτοι [archái anapódeiktoi]; *principia, principia demonstrationis, prima principia /indemonstrabilia/*) – podstawowe prawa rządzące istnieniem realnych rzeczy, które odczytane przez intelekt stają się zasadami racjonalnego poznawania, wnioskowania, działania i wytwarzania; naczelne prawa logiczne” – A. Maryniarczyk, *Zasady pierwsze*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* [dalej: PEF], red. tegoż, t. 9, Lublin 2008, s. 902.

⁷⁶ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁷ J. Tischner dopowiada również, że „tomizm zmierzał do pozytywnego «uzasadnienia» i pozytywnego «objaśnienia» tez objawionych za pomocą własnych filozoficznych konstrukcji dowodowych i tłumaczących. Argumenty tworzone według obowiązujących wówczas reguł logicznych, oparte na oczywistościach uznanych w zaakceptowanej filozofii, hipotezy konstruowane według przyjętych reguł metodologicznych, to wszystko zmierzało bądź wprost do «uzasadnienia» prawdziwości tez objawionych, bądź do uczynienia ich «zrozumiałymi» dla współczesnego człowieka. Filozofia podkładała pod język objawienia swój własny język, własne obrazy i tworzyła z nim mniej lub bardziej jednolitą jedność” – J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 217–218.

zastępuje dyskurs o języku, który na sposób ludzki „mówi” o Bogu⁷⁸. Przyjmując powyższe założenia metodologiczne, Cl. Geffré wskazuje na wyraźne przesunięcie w pojmowaniu *intellectus fidei* jako aktu teologicznego. Nie można już go utożsamiać z procesem spekulatywnego dociekania, ujmowanym schematem „podmiot-przedmiot”, przyjmującym za punkt wyjścia pewne założenia metafizyczne oraz zmierzającym do wyjaśnienia prawd objawionych. Wprawdzie starożytnym Grekom hermeneutyka nie była obca, ale traktowali ją wyłącznie w kategoriach „wprowadzenia do analizy przesłanek”, aby ostatecznie rozdzielić sens od wieloznaczności. Logika grecka bazowała wyłącznie na jednoznaczności twierdzeń⁷⁹. Natomiast *intellectus fidei* współczesnej refleksji teologicznej nabiera cech „rozumowania hermeneutycznego”, będącego nie tylko prostym aktem poznania, ale sposobem bycia, w którym próba zrozumienia przeszłości jest nierozłączna z interpretacją samego siebie i własnej egzystencji osadzonej w konkretnej historii⁸⁰. Innymi słowy *intellectus fidei* teologii zachowuje swą hermeneutyczną strukturę tylko wtedy, gdy teolog odnosi się do historii – w tym wypadku do historii chrześcijaństwa także – jak do tekstu, traktując go przede wszystkim jako historię interpretacji⁸¹.

Nowożytna hermeneutyka, w przeciwieństwie do hermeneutyki greckiej, postuluje pluralizm i złożoność pojęcia sensu, historyczną sukcesję interpretacji i trudny do pokonania „konflikt interpretacji⁸²”, według którego, każdy

⁷⁸ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, <http://www.catho-theo.net/Le-tournant-hermeneutique-de-la-theologie.pdf> [dostęp: 27.03.2020].

⁷⁹ Por. Cl. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987, s. 59.

⁸⁰ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 27. Por. także: R. Chromy, *Nadzieja w procesie teoretyczno-praktycznej aktualizacji objawionej prawdy według Claude’a Geffré*, w: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,2 (2007), s. 316.

⁸¹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 57–58.

⁸² Promotorem refleksji nt. „konfliktu interpretacji” jest P. Ricoeur. Jego ostatnia książka nosi znamieny tytuł *Le conflit des interprétations. Essai d’herméneutique* (1969). Proponuje w niej rozwój tzw. hermeneutyki refleksyjnej, dla której kluczową tezą jest analiza języka religijnego, który jest z natury symboliczny i aksjomatyczny. Analizując ewolucję hermeneutyki w kontekście jej zainteresowania źródłowymi tekstami chrześcijaństwa, J. Tischner opisuje ją następująco: „Bultmann interpretuje je poprzez pryzmat teorii człowieka rozwiniętej przez Heideggera, szczególnie poprzez ideę «troski», «historyczności» bytu ludzkiego, walki człowieka o «autentyzm» itp., które – zdaniem Heideggera – przenikają sam rdzeń ludzkiej «osobowości» (*Dasein*). Ten punkt widzenia na tekst ma być pomocny – zdaniem Bultmanna – a nawet nieodzowny do tego, by z przekazu historycznego wyeliminować naleciałości epoki («demityzacja») i na tej drodze przynajmniej zbliżyć się do uchwycenia autentycznego rdzenia chrześcijańskiej kerygmatu. [...] Konflikt interpretacji rodzi potrzebę radykalnej rewizji metod, potrzebę «hermeneutyki hermeneutyk». Trzeba ujawnić zarówno źródła konfliktu, jak perspektywy wyjścia z impasu. Trzeba zarysować perspektywy nowej hermeneutyki, która by nie roniąc nic z tego, co w dotychczasowych

interpretujący podmiot czyta tekst w oparciu o własne przedrozumienie oraz doświadczenie kulturowej rzeczywistości. Konstatacja ta stanowi pokłosie omówionych już powyżej przekonań P. Ricoeura, dla którego ontologia określa konieczny, ale niemożliwy do osiągnięcia w naszej ludzkiej egzystencji cel. „Niepełna ontologia” jest jedynym osiągnięciem, na jakie możemy liczyć⁸³. Tak zwany „konflikt interpretacji”, zauważa J. Tischner, „rodzi potrzebę radykalnej rewizji metod, potrzebę «hermeneutyki hermeneutyk». Trzeba ujawnić zarówno źródła konfliktu, jak perspektywy wyjścia z impasu. Trzeba zarysować perspektywy nowej hermeneutyki, która nie roniąc nic z tego, co w dotychczasowych interpretacjach było odkrywcze, pokażałaby nowe możliwości rozwoju”⁸⁴. Cl. Geffré wpisuje się całkowicie w ten tok rozumowania. Wyjaśnia, że realizowana przez teologa „lektura tekstu” nie dokonuje się w jakiś hermetycznych, niczym nieskażonych okolicznościach. Ten, który interpretuje tekst posługuje się w jego lekturze przedrozumieniem zarówno siebie, jak i rzeczywistości. W efekcie oznacza to, że pomiędzy interpretatorem a tekstem – w strukturze hermeneutycznego koła – inicjowana jest wymiana, rodzaj rozmowy: „ja interpretuję tekst, tekst interpretuje mnie”; z uwzględnieniem, że podmiot interpretujący i tekst mają swoją „historyczność”⁸⁵. Odnosząc ten zabieg do tekstu biblijnego, kwestia jego prawdziwości będzie wyrażała się pytaniem o następującej treści: „Mogę jeszcze wierzyć?”. Poszukując na nie odpowiedzi pewne jest, że dialektyka wiary i rozumu nie poradzi sobie bez koła hermeneutycznego, bez uchwycenia historycznych kontekstów powstania tekstu i doświadczenia interpretatora⁸⁶.

Inaczej jeszcze rzecz ujmując, teologia hermeneutyczna kładzie zatem nacisk na twórczą relację między historycznym doświadczeniem podmiotu interpretującego (w szerszym znaczeniu doświadczeniem Kościoła albo uwarunkowanym dziejowo doświadczeniem wszystkich ludzi) i doświadczeniem źródłowych tekstów chrześcijaństwa. Chodzi konkretnie o wzajemną korelację między fundamentalnym doświadczeniem wiary narodu Izraela (Stary Testament)

interpretacjach było odkrywcze, pokażała nowe możliwości rozwoju” – J. Tischner, *Myślenie według...*, dz. cyt., s. 94–95.

⁸³ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka...*, dz. cyt., s. 94.

⁸⁴ J. Tischner, *Myślenie według...*, dz. cyt., s. 94–95.

⁸⁵ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique. Entretien avec J.P. Magnine*, w: „Lumière et vie” 250 (2001), t. L-2, s. 80.

⁸⁶ Por. Cl. Geffré, *Un nouvel âge...*, dz. cyt., s. 59.

lub pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej (Nowy Testament) a doświadczeniem współczesnych ludzi. Teologia hermeneutyczna odpowiada zatem naturze samego słowa Bożego i doświadczenia wiary, będącego konstytutywnym elementem Bożego Objawienia. Ponieważ objawione w wydarzeniu Jezusa Chrystusa słowo Boga nie jest tożsame ani z literą Pisma św., ani z treścią orzeczeń dogmatycznych, nie można rozdzielać problematyki historycznego kształtowania się języka religijnego (wiary) od jego reinterpretacji, warunkowanej aktualnymi stanami świadomości człowieka. W odkrywaniu prawdziwości chrześcijańskiego przesłania, należy również uznać fuzję aktu zawierzenia (*intellectus fidei*) z aktem interpretacji siebie. Hermeneutyka staje się wymogiem samej wiary w takim stopniu, w jakim objawiona prawda nie jest rzeczywistością martwą, lecz żywą, to znaczy przekazywaną za pośrednictwem historii i nieustannie aktualizowaną⁸⁷.

Pozostając w tej przestrzeni refleksji teologicznej warto zauważyć, że kluczem do zrozumienia hermeneutycznego zwrotu w teologii jest interpretacja tekstów w historii, która trwa⁸⁸. Cl. Geffré, jak podkreślają niektórzy teologowie – jako jeden z pionierów współczesnej odnowy teologicznej – wynosi uniwersalną historię do rangi hermeneutycznej zasady i eschatologicznej przestrzeni teologii⁸⁹. Teologia, jak już zaznaczono, nie jest już wyłącznie nauką o Bogu, ale również o języku, dzięki któremu Bóg na sposób ludzki „mówi” przez wieki o sobie. Teologia jest również refleksją nad językiem o Bogu. Czesław Bartnik wylicza przykładowo, że na język ten składają się: słowa (pojęcia), zdania (logika), twory słowne (opowiadania, teksty) oraz wspólnota całego Kościoła, podejmującego się interpretacji w czasoprzestrzeni (zdarzenia, rzeczy, społeczność, osobowość eklezjalna)⁹⁰.

Uwzględniając te naukowe założenia, współczesna teologia winna uznać, że poza językiem nie ma bezpośredniego poznania lub natychmiastowego ujęcia rzeczywistości. Język zaś, podobnie jak tekst, zawsze jest interpretacją⁹¹. J. Cuda,

⁸⁷ Por. tamże, s. 60–61.

⁸⁸ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique...*, dz. cyt., s. 80.

⁸⁹ W. Salman, *Conséquences du tournant...*, dz. cyt., s. 140.

⁹⁰ Bartnik definiuje chrześcijaństwo, „jako rodzaj języka (zbioru języków), który mówi o rzeczywistości zbawczej, jest nią, zawiera ją, zapodmiotowuje na sposób doświadczany; hermeneutyka jest natomiast wykładem tej rzeczywistości, sposobem autoidentyfikacji Kościoła i jego kontynuacji, samouświadamianiem się chrześcijaństwa w dziejach” – Cz. Bartnik, *Hermeneutyka katolicka*, w: *Encyklopedia katolicka* [dalej: EK], t. 6, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1993, kol. 776.

⁹¹ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 14.

uzupełnia tę argumentację jeszcze jednym elementem. W jego opinii, hermeneutyczna problematyka „rozumienia” stanowi także problematykę mowy. Analizując kwestie tożsamości człowieka w świetle Bożego objawienia stwierdza, że „złożoność refleksji interpretujących treść słowa «człowiek» spotyka się w swego rodzaju perychorezie jej indywidualnych i społecznych ujęć. Szukane indywidualnie zrozumienie tożsamości człowieka jest nierozłączne od szukania zrozumienia całej «historii rodzaju ludzkiego». «Opowiadanie» wyjaśniające «mikrohistorię» jednostki jest wpisane w całość «panhistorii» ludzkości”⁹². Zrozumienie tożsamości człowieka jest synonimem zrozumienia scalającego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Wobec powyższego stwierdzenia, jaki statut naukowy można obecnie przypisać teologii? Jeśli współczesna refleksja o Bogu nie spełnia już arystotelesowych kryteriów nauki, to staje się nauką hermeneutyczną w sensie ścisłym, choć wyłącznie w takiej mierze, w jakiej rozumowanie teologiczne proceduje w oparciu o eksperymentowanie i hipotezy, a także ich weryfikację⁹³. W funkcji tego epistemologicznego rozdarcia, należy postrzegać znaczenie hermeneutycznego paradygmatu teologii⁹⁴. Stoi on w dużym stopniu w opozycji do przekonań twórców scholastyki, którzy traktowali teologię jako system apodyktyczno-dedukcyjny, podważając przy tym zasadność korzystania z hipotez. Uważali tym samym, że zarówno przesłanki oparte na prawie Bożym, jak i wyprowadzane z nich w sposób niezawodny konkluzje miały charakter niepowątpiewalny⁹⁵.

Hermeneutyczny horyzont współczesnej teologii zapobiega zatem kojarzeniu – przywołanego w dokumentach Soboru Watykańskiego II – „posłuszeństwa wiary” z postulatem rezygnacji z wiedzy naukowej⁹⁶. Jak słusznie zauważa Alessandro

⁹² J. Cuda, *Historyczne „jeszcze nie” i „już” chrysto-logicznej antropogenezy*, w: „Roczniki teologiczne” tom 55, zeszyt 9 (2008), s. 8.

⁹³ „[...] Współcześnie w naukach humanistycznych uściśla się potoczne rozumienie hipotezy, traktowanej jako przypuszczenie w formie twierdzenia, stanowiącego nie w pełni jeszcze udowodnioną odpowiedź na właściwie postawione w danej dyscyplinie pytanie [...]” – J. Herbut, *Hipoteza (W metodologii nauk)*, w: EK, t. 6, kol. 929.

⁹⁴ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 14.

⁹⁵ Por. J. Herbut, *Hipoteza...*, dz. cyt., kol. 929.

⁹⁶ „Bogu objawiającemu się należy okazać «posłuszeństwo wiary» [...]. Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarując «Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli»” – KO 5. Ojcowie soborowi cytują w powyższym stwierdzeniu fragmenty Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I – por. Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, rodz. III.28.

Cortesi, w naukowym dorobku Geffré, zjawiska wiary i rozumienia nie następują wyłącznie po sobie, ale ustanawiają nieustanną wymianę: zawierzenia i krytycznej instancji rozumu⁹⁷. Z kolei J. Cuda wyjaśnia, że teologia – podobnie jak każda nauka – „w konstrukcji swych wywodów uwzględnia poznawcze funkcje znaków (wskaźników, kryteriów), przechodząc od zjawiska obserwowalnego (doświadczalnego) do związanej z nim przyczynowo rzeczywistości, na której istnienie wskazuje dany znak. Mamy tutaj do czynienia z teologiczną reakcją na naukowe i filozoficzne hipotezy, postulujące przyjęcie założenia niepoznawalności tożsamości człowieka”⁹⁸. Założenie to winno być interpretowane w „eschatologicznym horyzoncie”, któremu towarzyszy nadzieja ostatecznego poznania. Powyższe postulaty są jednak nierozdzielne od problematyki niepoznawalności Boga. Implikują one refleksję nad możliwością i koniecznością historycznej przemowy Boga w dziele objawienia⁹⁹.

Zgodnie z tym, co już zasygnalizowano, teologii hermeneutycznej nie jest obojętne pytanie o odniesienie – w horyzoncie problematyki Boga – interpretującego podmiotu (np. teologa) do tekstu; horyzont ten wyłania się z Bożego objawienia. Tym sposobem, interpretacja tekstów źródłowych chrześcijaństwa odnosi się z jednej strony do pozytywnego wymiaru objawienia, z drugiej zaś do intencjonalności wiary w podmiocie wierzącym¹⁰⁰. Cl. Geffré, powołując się na amerykańskiego teologa Davida Tracy’ego, przejmuje z jego refleksji pojęcie „tekstu klasycznego”¹⁰¹. Tracy utrzymuje, że religijny tekst klasyczny (podobnie jak ludzkie doświadczenie) jest źródłem rozumienia świata, nawet jeśli zawarte w nim teologiczne sformułowania są ograniczone i historycznie uwarunkowane. „Tekstem klasycznym” jest taki tekst, który objawia nieustannie pluralizm sensów, a zarazem broni się przed interpretacją definitywną. Tym co wyróżnia „tekst klasyczny”, pomimo iż wywodzi się z takiej lub innej kultury, jest jego uniwersalne znaczenie dla wspólnoty ludzkiej. W chrześcijaństwie takimi tekstami są bez wątpienia teksty biblijne, jak również

⁹⁷ Por. A. Cortesi, *De l’herméneutique théologique à la théologie interreligieuse dans l’oeuvre de Claude Geffré*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, t. 91 (2007), s. 287.

⁹⁸ J. Cuda, *Historyczne „jeszcze nie”...*, dz. cyt., s. 11.

⁹⁹ Por. tamże.

¹⁰⁰ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰¹ Por. tamże.

tradycyjne interpretacje chrześcijaństwa, np. dzieła św. Augustyna, św. Tomasza, Martina Luthra lub Karla Rahnera¹⁰².

Ich uniwersalny charakter polega na tym, że teksty te roszczą sobie prawo do prawdy. W odróżnieniu od tekstu filozoficznego, mają jedną zasadniczą przewagę: powstały w oparciu o Boże objawienie, a to oznacza, że nie są wyłącznie dziełem ludzkiego geniuszu. W hermeneutycznym kole zatem, ogarniającym swym ruchem rozmowę, zachodzącą między teologiem i tekstem, podmiot interpretujący dysponuje „uprzednim osądem” (przedrozumieniem), którym jest akt osobistego zawierzenia Bogu¹⁰³. Staje się ona dla wiarygodności tekstu ważnym *preiudicum* w takim stopniu, w jakim wpisuje się w całe historyczne doświadczenie Kościoła¹⁰⁴.

Pojmowana w ten sposób wiara, nie dyskwalifikuje naukowego charakteru dyskursu teologicznego, zarówno w jego krytycznym, jak i systematycznym wymiarze. Teologia jako interpretacja chrześcijańskiego przesłania – podejmowana ciągle na nowo w historii – nie jest skazana na jakąś grę nieskończonych interpretacji. Uprawiana jest wprawdzie na „ograniczonym” polu hermeneutycznym, lecz zabezpieczona źródłowymi tekstami, w których treści Bożego objawienia są strzeżone. Teologia zatem, chroniąc się przed falsyfikacją sensu, dysponuje skutecznymi kryteriami weryfikacji takiej czy innej hipotezy¹⁰⁵. O kryteriach tych wspomina przywołany już dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. Porusza on m.in. kwestie dotyczące uprawiania egzegezy biblijnej w świetle współczesnej hermeneutyki filozoficznej, z uwzględnieniem obecności elementów subiektywnych każdego poznania ludzkiego, szczególnie typu historycznego. Autorzy przywołanego dokumentu uważają, że celem „uniknięcia subiektywizmu, aktualizacja tekstów powinna być oparta na jego solidnym studium, a założenia, na których opiera się cała lektura tekstu, winny być nieustannie weryfikowane właśnie przy pomocy tekstu. Hermeneutyka biblijna, choć należy do kategorii generalnej wszelkich tekstów literacko-historycznych jest równocześnie hermeneutyką jedyną w swoim rodzaju. To przedmiot tej hermeneutyki wyznacza jej cechy specyficzne. Zbawcze

¹⁰² Por. tamże.

¹⁰³ „[...] la précompréhension ou le principe d'intelligibilité qui est en jeu, c'est la foi elle-même, foi personnelle portée par toute l'expérience historique de l'Église” – Cl. Geffré, *L'entrée de l'herméneutique en théologie*, w: *Les cent ans de la faculté de théologie*, red. J. Doré, Paris 1992, s. 256.

¹⁰⁴ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰⁵ Por. Cl. Geffré, *Le tournant...*, dz. cyt., [dostęp: 27.03.2020].

wydarzenia oraz ich dopełnienie się w osobie Jezusa Chrystusa nadają sens w ogóle dziejom ludzkości. Wszelkie, podejmowane w czasie interpretacji nowe, nie będą niczym innym jak tylko odsłanianiem i rozwijaniem bogactw tego sensu. Biblijnych opisów zbawczych wydarzeń nie da się w pełni zrozumieć przy pomocy samego rozumu. Ich interpretacja jest uzależniona od pewnych uwarunkowań, którymi są: wiara żywej społeczności eklezjalnej i światło Ducha świętego”¹⁰⁶.

Podsumowując, Geffré w swym hermeneutycznym paradygmacie teologii uzupełnia i rozwija listę kryteriów właściwej interpretacji świętych dla chrześcijaństwa tekstów, przedstawionych w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej. Dodaje do nich: powrót do obiektywizmu tekstów biblijnych (kanonicznych), jako do interpretacyjnych aktów pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego, uwzględnienie koherencji żywej tradycji Kościoła, wyrażonej w formie wyznań wiary, definicji dogmatycznych i orzeczeń Magisterium Kościoła, a także systemów teologicznych. Dla paryskiego teologa, sprawą najważniejszą jest aktywna recepcja nowej, aktualizującej interpretacji przesłania chrześcijańskiego przez całość eklezjalnej wspólnoty. Chodzi mu nie tyle o *sensus fidei*, co raczej o *consensus fidelium*. W słowie *consensus* kryje się bowiem przyjęcie i dzielenie się depozytem wiary oraz trwanie w jedności tej samej wiary¹⁰⁷.

W kolejnej części opracowania spróbujemy wykazać, w jaki sposób hermeneutyczny zwrot w teologii wpłynął na znaczenie i rozumienie kluczowych dla chrześcijaństwa pojęć. Najistotniejszą kategorią teologicznego poznania pozostanie zawsze koncepcja procesu odkrywania prawdy oraz kwestia rozumienia historycznego objawienia, Pisma św., Tradycji i *Magisterium Ecclesiae*.

2. Nowe interpretacje aspektowych pojęć chrześcijańskiego objawienia

W nurcie „hermeneutycznej operacji” teologii mieści się również refleksja belgijskiego jezuitę Jacques’a Dupuis, wieloletniego wykładowcy Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Uważa on, że obecnie mówi się o kontekstualizacji teologii – o zasadzie, która wykracza poza ramy adaptacji czy nawet inkulturacji – o paradygmacie nazywanym teologią interpretującą¹⁰⁸. Opisując zachodzące zmiany

¹⁰⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 66.

¹⁰⁷ Por. Cl. Geffré, *Le tournant...*, dz. cyt., [dostęp: 27.03.2020].

¹⁰⁸ Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 35.

w teologii, Dupuis odwołuje się do historii jej ewolucji. Podkreśla, że w tradycyjnym ujęciu teologia posługiwała się zasadniczo metodą dogmatyczną i dedukcyjną. Polegała ona m.in. na tym, że wnioski teologiczne wyprowadzano z odniesienia się do orzeczeń dogmatycznych Kościoła, argumentowanych odpowiednio dobranymi cytatami biblijnymi. Punktem wyjścia wnioskowania teologicznego były zatem zasady ogólne, które stosowano do konkretnych sytuacji życia codziennego. „Słabość” tej metody jednak tkwiła w tym, że im więcej wniosków wyprowadzano z abstrakcyjnych zasad, tym większe było ryzyko coraz luźniejszego ich związku z rzeczywistością¹⁰⁹.

Wyprowadzany ze struktury arystotelesowego ujęcia nauki powyższy spekulatywny model uprawiania teologii (na który składały się niewymagające dowodów, oczywiste założenia oraz logiczny system informacji wyprowadzanych dedukcyjnie z tych założeń), mógł wiarygodnie funkcjonować jedynie w takiej społeczności, którą cechowała oczywistość filozoficznej wiary w Boga. Niestety, epoka nowożytna, cechująca się ateizmem i obojętnością religijną, tej oczywistości już nie gwarantuje. O ile myśliciele średniowiecza szukali prawdy bytu i sensu całości istniejącej rzeczywistości (*ens verum convertuntur*), to współczesnych filozofów nowożytnych interesuje doświadczalnie uchwytne (*positum*) rzeczywistość (*verum quia factum*)¹¹⁰.

Hermeneutyczny zwrot w teologii skutkował stopniowej zamianą metody jej uprawiania. Myślenie dedukcyjne wyparła metoda indukcyjna. Przejęto ją z nauk empirycznych. Metoda ta jest formą redukcji, która prowadzi do ogólnych wniosków wyprowadzanych z przesłanek, wśród których znajdują się obserwacyjne zdania szczegółowe, stwierdzające poszczególne przypadki owego wniosku ogólnego¹¹¹. Inaczej mówiąc, celem metody indukcyjnej nie jest

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 34. Por. także: J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 12–15.

¹¹⁰ Por. J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002, s. 43.

¹¹¹ Por. Z. Hajduk, *Indukcja*, w: EK, t. 7, kol. 140. Dupuis dodaje, że metoda indukcyjna „nie przyjmuje jako punkt wyjścia ani definicji dogmatycznych, a tym bardziej danych biblijnych, ale przeżywaną rzeczywistość konkretnej sytuacji i problemy przez nią podnoszone, zmierzając do refleksji wiary. Krótko mówiąc, metoda indukcyjna wychodzi od kontekstu. [...] Dla chrystologii, w pierwszej kolejności, oznaczać będzie poszukiwanie na nowo w historii Jezusa i w Jego ewangelicznym orędziu kierunku, w którym można znaleźć odpowiedź na życiowe problemy, jakie obecny świat przedstawia ludziom i społeczeństwu. Anzelmowa definicja teologii jako «wiary poszukującej zrozumienia» (*fides quaerens intellectum*), pozostaje ważna dla teologii indukcyjnej, ale jej znaczenie jest odnowione. Nie chodzi już o wydobywanie *teologumenów* z danych wiary, ale raczej o przeżywanie wiary

rozeznanie, w jaki sposób zasady ogólne stosować w konkretnej sytuacji, lecz odwrotnie, „punktem wyjścia jest konkretna sytuacja doświadczana w chwili obecnej, ze wszystkimi związanymi z tym problemami, by szukać w świetle objawienia i poprzez refleksję teologiczną chrześcijańskiego rozumienia tych problemów”¹¹².

J. Cuda przypisuje zrodzonej w pozytywizmie możliwości indukcyjno-doświadczalnego poznania i przekształcania rzeczywistości pewien skutek uboczny. Zauważa, że promowany postulat doświadczalnej sprawdzalności treści naukowych wywodów zakwestionował naukowość nie tylko teologii, lecz także innych nauk humanistycznych, z filozofią, etyką i prawem na czele. W praktyce doszło niejako do oderwania procesu naukowego od podmiotowości konkretnego człowieka, jego historycznej egzystencji, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Przeakcentowaniu uległa zaś obiektywność przedmiotowych badań. Pytania o ostateczny sens i celowość historycznej egzystencji człowieka oraz o to, czy efekt wyników naukowych jest zawsze prawdziwy i dobry zeszyły na dalszy plan¹¹³.

Na szczęście owe metodologiczne „ograniczenie” pozytywizmu nie przekreśliło ostatecznie spotkania teorii nauki z filozofią. Relacją tą posiłkuje się teologia interpretacyjna. Jej kontekstualizacja polega na przyjęciu takiego sposobu naukowego postępowania, który wychodzi od konkretnej sytuacji przeżywanej w wierze Kościoła i interpretowaniu rzeczywistości, w której się żyje w świetle ewangelicznego przesłania. W praktyce więc, rozumowanie hermeneutyczne opowiedziało się po stronie tradycyjnego naukowego pluralizmu, w którym możliwe jest odróżnienie między „światem natury”, a „światem ducha”. Z tego rozróżnienia wyrasta podział nauk na przyrodnicze i humanistyczne. Z nich z kolei wyłoniły się różne modele myślenia. Wśród nich logiczny empiryzm, krytyczny racjonalizm oraz hermeneutyka. Ta ostatnia, rozumiana w katolickim nauczaniu jako „sztuka rekonstrukcji procesu powstawania rozumienia z uwzględnieniem historii, autorytetu (transcendentalnych warunków) i tradycji”¹¹⁴, zjednała w sobie dwa zasadnicze kierunki badawcze: nomotetyczno-

w danym kontekście i o porównanie rzeczywistości kontekstualnej z Jezusem i Jego ewangelią” – J. Dupuis, *Wprowadzenie do...*, dz. cyt., s. 15.

¹¹² J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i...*, dz. cyt., s. 34. Belgijski jezuita dodaje, iż „zastosowanie metody indukcyjnej oznacza, że wychodząc od przeżywanej rzeczywistości historycznej, mamy pozwolić się przez nią zakwestionować i próbować oświetlić ją światłem z objawienia” – tamże, s. 35.

¹¹³ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 44.

¹¹⁴ A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 66.

scientystyczny (wyjaśniający związki przyczynowo-skutkowe odkrywalne w doświadczanej przedmiotowości ludzkiego świata) oraz dialektyczno-hermeneutyczny (zainteresowany zrozumieniem podmiotowej sensowności tego świata)¹¹⁵.

Akceptując metodę indukcyjną, Cl. Geffré definiuje teologię fundamentalną kategorią nauki poszukującej uzasadnienia wiarygodności Bożego objawienia, z uwzględnieniem zarówno historyczności prawdy (w tym objawionej), jak i historyczności podmiotu interpretującego (człowieka). Innymi słowy, ujęta hermeneutycznym paradygmatem teologia staje się ciągle nowym (aktualizującym) aktem interpretacyjnym (*un nouvel acte d'interprétation*) wydarzenia Jezusa Chrystusa, na bazie krytycznej korelacji pomiędzy pierwotnym doświadczeniem chrześcijańskim (*l'expérience chrétienne fondamentale*), którego nośnikiem jest tradycja, a współczesnym doświadczeniem człowieka (*l'expérience humaine d'aujourd'hui*)¹¹⁶. Tym samym Geffré dystansuje się do tych teologów, szczególnie z kręgu postmodernistycznej refleksji amerykańskiej, którzy rezygnują z wszelkich założeń ontologicznych (teorii bytu lub podmiotu) na rzecz czystego historyzmu i całkowitego rozproszenia sensu. Jest przy tym głęboko przekonany, że w swej argumentacji, teologia hermeneutyczna – korzystając z dorobku myśli Ricoeura – nie wyrzeka się całkowicie ontologicznych przesłanek, ponieważ teorii bytu nie można zamknąć wyłącznie w metafizyce¹¹⁷. Interpretacyjny wysiłek teologii uwzględnia ontologię działania i języka, czerpiąc tym samym inspirację z filozoficznej teorii języka. Język bowiem jest nie tylko narzędziem komunikacji, ale nade wszystko pewnym „opowiedzeniem świata” (*un dire du monde*), jego manifestacją. Akt teologiczny staje się zatem niemożliwy bez wsłuchiwania się w to, co jest przekazane w języku, a więc w tym podstawowym kodzie chrześcijaństwa, nazywanym Pismem Świętym. Idąc tym tropem należałoby zaznaczyć, iż zasadnicze założenie teologii hermeneutycznej bazuje na ontofanicznej (objawiającej) funkcji języka, której celem jest „manifestacja” bytu. W tym znaczeniu właśnie założenie to staje się sprzymierzeńcem ontologii jako filozofii bytu i jego

¹¹⁵ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 44.

¹¹⁶ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 70–71.

¹¹⁷ Por. Cl. Geffré, *Le tournant...*, dz. cyt., [dostęp: 27.03.2020].

egzystencji. Idąc drogą analogii można stwierdzić, że język wraz z jego odniesieniami do rzeczywistości tekstu objawia byt samego Boga¹¹⁸.

Doceniając naukową wartość hermeneutycznego modelu refleksji teologicznej, J. Cuda ten „jakościowy zwrot” ocenia następująco: „Pozbawiona alibi religijno-metafizycznej abstrakcji teologia schodzi w konkret historii, przejmując odpowiedzialność za praktyczno-społeczną jakość ludzkiego życia. Wspólnym mianownikiem wielości i różności jej badawczych aspektów jest poznanie, uznanie i realizacja chrysto-logicznej tożsamości człowieka. Dzieląc ten badawczy przedmiot z naukami i filozofią, teologia nie istnieje dla religijnej hipotezy, lecz dla historycznej rzeczywistości, którą hipotetycznie wyjaśnia. Wynika stąd, że «naukowości» teologii trzeba szukać w interdyscyplinarnym dialogu, który nie jest w stanie wyjaśnić całej antro-po-logiki stworzenia, lecz może ukazać racjonalną niezbedność określonych decyzji zawierzenia”¹¹⁹. Z kolei Andrzej A. Napiórkowski plasuje Cl. Geffré w gronie współczesnych przedstawicieli tzw. „nowej teologii”. Przyznaje, że w poważnym stopniu wpłynęła ona nie tylko na charakter prac Soboru Watykańskiego II i treść jego dokumentów końcowych, ale również na zmiany w Kościele i posoborowej teologii. Co więcej, teologowie francuscy, dostrzegając zmieniającą się historyczno-kulturową rzeczywistość, skoncentrowali się na zagadnieniach recepcji *Vaticanaum II* i hermeneutyki, a także na metodologicznych rozwiązaniach dla teologii¹²⁰.

Z analizy teologicznej spuścizny Geffré, ukierunkowanej egzystencjalnie i hermeneutycznie wynika, że francuski myśliciel dokonał reinterpretacji kluczowych pojęć filozofii i chrześcijańskiego objawienia. Spostrzeżenie to rodzi konieczność ich syntetycznego omówienia.

2.1. Status chrześcijańskiej prawdy

Pojęcie prawdy zajmuje fundamentalne miejsce w każdym poznaniu. Celem wszystkich naukowych, filozoficznych i teologicznych systemów jest odkrycie prawdy i wyeliminowanie wszelkich błędów i fałszów. Prawda może być rozumiana w sensie metafizycznym (każdy byt, będąc określoną treścią istniejącą, jest tożsamy

¹¹⁸ Por. Cl. Geffré, *Le tournant...*, dz. cyt., [dostęp: 27.03.2020].

¹¹⁹ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 45.

¹²⁰ Zob. A. Napiórkowski, *Teologie...*, dz. cyt., s. 106–107.

ze sobą, wewnętrznie niesprzeczny i posiada rację swego bytu), ontologicznym (jako cecha bytów, które realizują swoją istotę lub są zgodne z danym wzorcem) oraz poznawczym (jako naczelną wartość poznawczą, cecha lub przedmiot poznania). Chrześcijańska teologia odnosi pojęcie prawdy do samego Boga, będącego jej źródłem i ostatecznym wypełnieniem oraz wiąże się bezpośrednio z normatywnymi źródłami tej religii, jakimi są nade wszystko pisma Nowego Testamentu¹²¹.

Autorem klasycznej definicji prawdy jest Arystoteles. Pojmuje ją jako zgodność intelektu (umysłu) ze stanem rzeczy (rzeczywistości). W opinii Stanisława Kowalczyka, „w pojęciu prawdy występują dwa elementy: obiektywna rzeczywistość i umysłowa władza poznawcza. Zachodzi pomiędzy nimi swoiste «uzgodnienie» albo «zrównanie» (*conformitas, adequatio*). Oba elementy prawdy są integralnie związane, dlatego zakwestionowanie jednego z nich wypacza naturę prawdy”¹²². Historia filozofii wskazuje jednak na powstanie różnych koncepcji prawdy. Najogólniej można stwierdzić, że od wieków toczono spory zarówno pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami prawdy epistemologicznej, ontologicznej, a także między relatywistami, postulującymi względność prawdy a absolutystami, dla których każdy rezultat poznawczy w postaci sądu lub zdania, uznany za prawdziwy na danym etapie rozwoju poznania, jest czymś ostatecznym oraz bezwzględnie stałym i niezmiennym. Zgodnie z tym, co już stwierdzono przy okazji analizy hermeneutycznego zwrotu w naukach, tradycyjna teologia spekulatywna przez wieki bazowała na arystotelesowej definicji prawdy i metafizycznym opisie rzeczywistości. Interpretacyjny model refleksji teologicznej wyakcentował rolę historycznego charakteru prawdy oraz historyczności człowieka – podmiotu interpretującego, a dialektykę rozumu i wiary uzupełnił dialog ludzkiego intelektu z historią¹²³. Fakt ten świadczy o aktualnym przesunięciu w pojmowaniu prawdy definiowanej jako *adaequatio rei et intellectus*¹²⁴. Wielu współczesnych teologów, czerpiąc inspirację m.in. z filozofii Heideggera, wskazuje na istotową różnicę między

¹²¹ K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1317. Por. także: I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, Lublin 2006, s. 334–341.

¹²² St. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 167.

¹²³ Por. A. Cortesi, *De l'herméneutique théologique...*, dz. cyt., s. 295.

¹²⁴ Por. Cl. Geffré, *La crise de la raison métaphysique et les déplacements actuels de la théologie*, w: *Introduction à la philosophie de la religion*, wyd. F. Kaplan, J.L. Vieillard-Baron, Paris 1989, s. 476–477.

zasadniczym doświadczeniem chrześcijańskim (w tym rozumieniu prawdy w Biblii) a hellenistycznym doświadczeniem prawdy (*adaequatio*). Abstrahując od myśli Arystotelesa, a także dystansując się od grecko-rzymskiego ujmowania prawdy w sensie abstrakcyjno-statycznym (*alètheia* jako „odsłonięcie” zakrytej dla ludzkiego umysłu istoty rzeczy¹²⁵), postulują podjęcie próby odnalezienia pierwotnej substancji prawdy dzięki właściwemu zrozumieniu hebrajskiego słowa *émeth* (prawda). Jest ono bowiem właściwe mentalności semicko-izraelskiej, a zarazem eksponuje konkretny i dynamiczny, czy też raczej egzystencjalno-dynamiczny wymiar prawdy.

Przyjmując ten tok myślenia, w historycznym procesie odkrywania prawdy dostrzegalne jest doświadczenie jej zakrycia albo niecałkowitego odkrycia. Oznaczałoby to, że w dyskusji na temat prawdy należy wyraźnie odróżnić prawdę samą w sobie, od jej ludzkiego poznania i ludzkiej wiedzy o niej. Z dynamicznej dialektyki prawdy „odkrywanej i jeszcze zakrytej” można wyprowadzić konsekwencje dla uprawiania teologii świadomej swej historyczności; w tym również dla koncepcji teologii typu „dogmatyzującego”¹²⁶, w jakimś stopniu „zamkniętej” w zbiorze odwiecznych prawd¹²⁷. Powyższe twierdzenie, wskazując na zupełnie inny horyzont teologicznego myślenia, wiąże się z niezwykle skomplikowaną ideą prawdy biblijnej. Podstawowe znaczenie hebrajskiego słowa *émeth* oznacza stabilność, wierność, trwałość, potwierdzenie i wypełnienie; przy czym cechy te dotyczą nie tyle zdań, co osób i określonych wartości. Prawda więc jest właściwością kogoś lub czegoś, na kim (lub na czym) można się oprzeć. W kontekście Boga, podstawą owej stabilności jest jego stwórcza potęga i wierność Przymierzu (obietnicy), a także miłość. W dziejach biblijnych wraz z biegiem lat, prawda i wierność stawały się synonimami mądrości, Prawa – Tory, a więc Bożego objawienia¹²⁸. Przyjęcie prawdy Bożej przez człowieka polegało na oparciu się na niej, zawierzeniu jej i na posłuszeństwie, niesprowadzających się wyłącznie do aktu poznawczego, lecz prowadzących do spotkania osób. Akt zawierzenia prowadzi nie tyle do poznania Boga, co do doświadczenia, a więc skutkuje pewnym przesunięciem akcentów: w znaczeniu hebrajskim prawda może być nie tylko

¹²⁵ Grecki rzeczownik *alètheia* wywodzi się od *lanthano* – „być zakrytym” i określa to, co niezakryte – por. H. Witczyk, *Prawda*, w: EK, t. 16, kol. 279.

¹²⁶ Por. A. Cortesi, *De l'herméneutique théologique...*, dz. cyt., s. 291.

¹²⁷ Por. Cl. Geffré, *La crise de la raison...*, dz. cyt., s. 476.

¹²⁸ Por. I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym...”, dz. cyt., s. 334–335.

pojmowana, ale i czyniona; nie jest ujęciem jakiejś idei, lecz postępowaniem po obranej drodze. Świadczą o tym teksty biblijne¹²⁹.

Oznacza to więc, że prawdziwe jest to, co wypełnia się w słowie i weryfikuje w życiu. Prawda biblijna jest z natury swej historyczna. Przykładowo, w Ewangelii według św. Jana dochodzi do fuzji hebrajskiego i greckiego znaczenia słowa prawda (*émeth = alètheia*). W pojęciu prawdy, idea stałości, oparcia i wierności scala się z ideą objawiania się rzeczywistości jeszcze zakrytej. To oznacza, że poznanie teologiczne łączy w sobie elementy egzystencjalne, w tym etyczne, z elementami eschatologicznymi, w jedną całość¹³⁰. Innymi słowy, wydarzenie Jezusa Chrystusa, jako centralny element Bożego objawienia choć posiada charakter prawdy dokonanej (*est advenue dans le Christ*), to nadal pozostaje prawdą do odkrycia, drogą prowadzącą do przyszłości (*à un a-venir*)¹³¹.

Nie może zatem dziwić fakt, że Jean Richard zalicza Geffré do „zarliwych” obrońców odnowy teologicznej, prowadzącej do metodologicznego przejścia od teologii typu dogmatycznego („dogmatyzującego”) do teologii typu hermeneutycznego¹³². Opinia ta nie jest oczywiście równorzędna z budowaniem opozycji pomiędzy tymi dwoma komplementarnymi działami chrześcijańskiej teologii; teologia hermeneutyczna nie jest a-dogmatyczna¹³³. U podstaw krytyki dogmatyki leży jednakże zarzut, że po dziś dzień posługuje się konstrukcjami myślowymi o charakterze „dogmatyzującym”, będącymi spuścizną kontrreformacyjnej apologetyki¹³⁴. Duszą

¹²⁹ Por. tamże, s. 335–336.

¹³⁰ „[...] kto żyje w prawdzie, zbliża się do światłości, aby jego czyny były widoczne – jako dokonane w Bogu” (J 3,21). Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo Świète Starego i Nowego Testamentu, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2009.

¹³¹ Por. Cl. Geffré, *La crise de la raison...*, dz. cyt., s. 477.

¹³² Por. J. Richard, *La théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich*, w: *Intérpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, red. J.P. Jossua, N.J. Séd, Paris 1992, s. 70.

¹³³ Pod koniec naukowej aktywności Cl. Geffré wyjaśniał, że hermeneutyczny paradygmat w teologii nie może być traktowany na równi z innymi modelami jej uprawiania, które w historii następowały po sobie. Wskazywał na potrzebę zachowania ciągłości w refleksji teologicznej, nie wykluczając w jej przestrzeni pewnych metodycznych pęknięć. Mówiąc jednak o paradygmatach w teologii, rozumowanie hermeneutyczne nazwał nie tyle modelem, co „strukturalnym horyzontem” teologii – por. Cl. Geffré, *Le tournant...*, dz. cyt., [dostęp: 27.03.2020].

¹³⁴ Cl. Geffré utożsamia pojęcie „dogmatyzmu” z „patologią prawdy dogmatycznej”. Pisze: „Que ce soit dans l'ordre doctrinal, rituel ou institutionnel, la religion connaît la tentation d'hypostasier des formes contingentes et de conférer le sceau de l'éternel à telle ou telle de ses figures historiques. C'est même la stratégie habituelle des pouvoirs religieux institués quand les formes traditionnelles de la religion se voient contestées par les nouveaux états de conscience de l'humanité. Sans aller comme certains jusqu'à parler du caractère fasciste de tout langage, il est certain qu'il y a une violence du discours de vérité qui, par nature, est un discours de totalisation, qui se rend maître du passé et de l'avenir et qui tend à devenir un discours totalitaire. Le discours dogmatique de l'Église n'a pas échappé à cette tentation, surtout lorsqu'il a fait appel aux ressources du savoir spéculatif. On peut

uprawiania tej teologii jest nauczanie w powadze eklezjalnego autorytetu, samo w sobie pewne, ponieważ oparte na wzajemnej korelacji przeszłości i teraźniejszości. Tworzą ją dwa autorytety: Pismo św. i Magisterium Kościoła. Konsekwencją takiego myślenia jest przekonanie, że „autoryzowana” interpretacja treści Bożego objawienia przynależy wyłącznie do *Magisterium Ecclesiae*, zaś odbiorca wynikających z tej interpretacji dogmatycznych orzeczeń, nie może do nich niczego dodać od siebie, ani też niczego ująć. W tym znaczeniu właśnie, teologii o charakterze „dogmatyzującym” przypisuje się inklinacje autorytarne, ponieważ prawdy wiary dane są odbiorcy niejako z zewnątrz, przekazane drogą oficjalnego nauczania¹³⁵.

Należy jeszcze dopowiedzieć, że współczesna teologia hermeneutyczna zdystansowana od wpływów metafizycznej koncepcji prawdy, krytycznie ocenia koncepcję prawdy postulowaną przez historycyzm, nurt filozoficzny uznający pierwszeństwo historii nad wydarzeniem objawienia¹³⁶. Nurt ten stanowi część spuścizny problematyki rozumienia epoki oświecenia. Podważa on arystotelesową ideę zgodności między podmiotem a przedmiotem poznania, zaistniałą na fundamencie natychmiastowego odniesienia do jego istoty, utożsamianej z pełnią bycia (metafizyka), na rzecz znaczenia w tejże zgodności minionego wydarzenia historycznego¹³⁷. Broniąc się przed zarzutem przenikania skrajnego historyzmu na grunt teologiczny, a zarazem przyjmując manifestacyjno-historyczny charakter prawdy, Geffré wskazuje w swoich poszukiwaniach naukowych na dwa istotne założenia:

- każdy dyskurs teologiczny odwołuje się do „zawsze większej” tajemnicy, którą jest sam Bóg; tak więc rozjaśniającej funkcji *intellectus fidei* towarzyszy pewne zakrycie w odniesieniu do pełni prawdy utożsamianej z Bogiem.
- prawda teologiczna jest historycznym, permanentnym „stawaniem się”; oznacza to, że w obliczu pytań, będącego w nieustannym rozwoju Kościoła i świata, prawda pozostaje zawsze otwarta na niewypowiedzianą przyszłość; objawiona prawda

se demander, en effet, si le ressort secret de la pensée onto-théologique, qui est sous-jacente aux discours dogmatisants n'est pas la nostalgie d'une origine identifiée avec la plénitude de l'être et de la vérité” – Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 81.

¹³⁵ Por. J. Richard, *La théologie comme...*, dz. cyt., s. 70–71.

¹³⁶ Por. R. J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 84.

¹³⁷ Por. Cl. Geffré, *La crise de la raison...*, dz. cyt., s. 477.

o wydarzeniu Jezusa Chrystusa nie przestaje się wypełniać, (jest aktualizowana), w historycznych zdarzeniach i formach, tworzących tradycję Kościoła¹³⁸.

W jednym z wywiadów, Dupuis następująco wyjaśnia proces aktualizacji Bożej prawdy w historii świata: „Kościół ma pełnię objawienia w Jezusie Chrystusie. [...] Ale nawet w Chrystusie nie zostało objawione wszystko, co tylko można o Bogu wiedzieć. Jest jeszcze eschatologia – to jest definitywne Objawienie Boże. Bóg nie może w historii objawić się głębiej, niż uczynił to w Jezusie Chrystusie, ale jest jeszcze pełnia eschatologiczna”¹³⁹. W tę argumentację wpisują się również członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, którzy przy okazji omówienia problematyki prawdy o Bogu oraz racjonalności teologii, przypominają postawę najbardziej znanych teologów Wschodu. W apologetycznym spotkaniu chrześcijaństwa z filozofią grecką, wyjaśniali oni prawdy wiary za pomocą pojęć filozoficznych, kładąc tym samym akcent na apofatyczny wymiar teologii, która nigdy nie powinna zawęźać Tajemnicy¹⁴⁰.

Reasumując, w postulowanej przez Geffré koncepcji prawdy teologicznej, powiązanej z hermeneutycznym paradygmatem, widoczna jest wyraźna ewolucja. W latach 80. minionego stulecia, francuski teolog kojarzył prawdę z interpretacyjnym świadectwem (*un langage auto-implicatif*), wskazując na jej wymiar historyczny i koncyliacyjny¹⁴¹. Prawie trzydzieści lat później, refleksję nad poznawaniem prawdy uzupełnił opisem znaczenia dla tego procesu współczesnych kontekstów historycznych (np. pluralizm kulturowy i religijny) oraz nowych wymiarów prawdy: afirmacyjnego, antycypacyjnego i relacyjnego¹⁴². Warto zatem krótko je omówić:

- Prawda teologiczna zawiera się w porządku świadectwa (*la vérité de théologie est de l'ordre du témoignage*)¹⁴³. Istotą tego założenia jest przekonanie, że Bóg objawia się ludziom w akcie historycznej proklamacji, zawartej w Jego słowie, zespolonej z osobową manifestacją w Synu – Jezusie Chrystusie. Wydarzenie to stało się przedmiotem świadectwa, najpierw pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, a następnie autorów refleksji teologicznej. Przez dzieje tłumaczone

¹³⁸ Por. tamże.

¹³⁹ J. Dupuis, *Wszyscy zmierzamy do prawdy. Z o. J. Dupuis, teologiem rozmawia ks. Adam Boniecki*, w: „Tygodnik Powszechny” 3 (2002), s. 11.

¹⁴⁰ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, 66.

¹⁴¹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 82–90.

¹⁴² Por. Cl. Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris 2006, s. 126–130.

¹⁴³ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 84.

jest ono w procesie interpretacji m.in. za pomocą orzeczeń wiary. Orzeczeń tych nie można jednak oddzielić od pierwotnego doświadczenia wspólnoty chrześcijańskiej, która o wydarzeniu Jezusa Chrystusa opowiedziała słowem i na piśmie. Tym sposobem prawda chrześcijańska dostępna jest wyłącznie w strukturze hermeneutycznego koła, „spinającego” owo fundamentalne doświadczenie manifestacji Boga w Jezusie Chrystusie (Nowy Testament) z doświadczeniem (rozumieniem) człowieka XXI w. (współczesna historia, znaki czasu, nowe stany świadomości). Ponieważ historia posiada ze swej natury charakter otwarty, prawda Bożego objawienia skierowana jest w stronę eschatologicznego wypełnienia¹⁴⁴. Nie ma więc teologicznego poznania prawdy bez aktywnego partycypowania w prawdzie samego Boga, dostępnej na sposób wydarzenia usłyszanego, opisanego i opowiedzianego w strukturze świadectwa. Słuszne w tym kontekście wydaje się twierdzenie H. Waldenfelsa, który uważa, że świadectwo przeżywanej wiary nie jest martwe, ponieważ nieustannie inicjuje cały proces nauczania Kościoła i szeregu praktycznych działań¹⁴⁵. Teologia zaś – pozostając nauką spekulatywną – wyraża się zaangażowaniem tych, którzy zawierzili objawionej prawdzie (*un langage auto-implicatif*). W tam znaczeniu prawda – jako przedmiot teologicznych dociekań – jest „celebrowana” „wyznawana”. Z postawy tej wyrasta ludzkie *praxis*, przybierające w historii różne formy¹⁴⁶.

- Powyższy wymiar prawdy leży u źródeł jej poświadczającego wymiaru (*la vérité chrétienne est de l'ordre de l'attestation*)¹⁴⁷. W tym kontekście możliwe jest

¹⁴⁴ Przywołaną przez Geffré tezę wzmacnia W. Hryniewicz: „Chrześcijanin wierzy w powszechny zasięg zbawczego dzieła Chrystusa. Nie musi z tej wiary rezygnować. Nie może sobie jednak rościć pretensji do posiadania prawdy absolutnej. Chrystus jest pełnią dostępnego człowiekowi objawienia Boga, ale pełnia ta nigdy nie zostanie w całej adekwatności objawiona i wyrażona w ludzkich dziejach na ziemi. Nie jesteśmy jeszcze u kresu pielgrzymowania ku Prawdzie Ostatecznej. Wszyscy do niej zdążamy. Wszyscy oczekujemy Wielkiego Spełnienia sensu ziemskiej historii ludzkości” – W. Hryniewicz, *Wprowadzenie do wydania polskiego: odkrywać nieznanne oblicze Boga*, w: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁴⁵ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 467.

¹⁴⁶ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 85.

¹⁴⁷ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 26. Geffré wyraża ponadto przekonanie, że „w naszym poszukiwaniu sensu nie zakończyliśmy jeszcze badań wartości tego typu prawdy, jaką jest *prawda poświadczająca (la vérité attestative)*. Promowanie «teologii ponowożytej» oznacza [...] uwzględnienie wymagań teologii hermeneutycznej, która może stawić czoła wyzwaniu pluralizmu w porządku prawdy, nie rezygnując jednocześnie ze świadectwa prawdy, jaka została jej powierzona w Objawieniu” – Cl. Geffré, *Teologia fundamentalna jako hermeneutyka*, tłum. S. Zieliński, w: *Spółczesna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. J. Cuda, Katowice 2004, s. 200. W wersji francuskiej artykuł nosi tytuł *Le risque nécessaire de l'interprétation*, w:

następujące wnioskowanie: skoro przedmiotem wiary chrześcijańskiej nie jest zbiór prawd konceptualnych, ale historyczne wydarzenie, dokonane w osobie Jezusa Chrystusa, to prawda, o której świadczy chrześcijanin, nie zawiera się w porządku arystotelesowej definicji prawdy obiektywnej. Chodzi raczej o poświadczenie tej prawdy w bezwarunkowym akcie zawierzenia, nawet jeśli autentyczne świadectwo nie jest jedynym kryterium prawdy chrześcijańskiej. Prawdzie o charakterze religijnym ponadto nie można odmawiać rozstrzygającego charakteru pod pretekstem niespełnienia kryteriów prawdy naukowej lub filozoficznej¹⁴⁸. Postulat ten, autorzy Deklaracji *Dominus Iesus* streścili następująco: „Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem Boga do człowieka; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”¹⁴⁹. Odnosząc się do tego sformułowania, należy zauważyć, iż akt zawierzenia zakłada podwójne przyłgnięcie: do Boga, który się objawia oraz do prawdy przez Niego objawionej za pośrednictwem osób, którym zaufał, a którzy tę prawdę ogłosili.

- Prawda teologii jest radykalnie historyczna (*la vérité de la théologie est radicalement historique*)¹⁵⁰. Skoro zawiera się ona w porządku świadectwa (Pismo św., orzeczenia teologiczne), to nie ulega wątpliwości, że od tego świadectwa prawdzie dzieli nas historyczny dystans. Naznacza go interpretacja, „czynnik ludzki” o wyjątkowym znaczeniu. Ta sama konstatacja dotyczy wszelkich późniejszych pism teologicznych – powstałych w ciągu wieków „nowych świadectw”. Teolog ma zatem dostęp do pełni prawdy nieadekwatnie objawionej, która nie może być w ścisłym sensie zbieżna zarówno ze słowem Boga przekazanym „w stanie czystym”, jak i z pierwotnym wydarzeniem historycznym, manifestacją Boga w Jezusie Chrystusie. Teologia ujęta w hermeneutycznym paradygmacie odkrywa prawdę objawioną wyłącznie w historycznej perspektywie, jako możliwą do przyswojenia w ludzkiej świadomości. Perspektywę tę współtworzą trendy filozoficzne, konkretne sytuacje Kościoła, inne wydarzenia danej epoki, a nawet kryzysy wiary. Tak definiowanej teologicznej prawdy nie można utożsamiać z „zamrożonym” depozytem orzeczeń wiary, przekazywanym w niezmiennej formie przez wieki.

Perspectives sur la recherche théologique contemporaine, conférences de l'École doctorale en théologie (2002–2004), „Cahiers de la revue théologique de Louvain” 37 (2005), s. 79–96.

¹⁴⁸ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 126.

¹⁴⁹ DI 7.

¹⁵⁰ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 86.

Prawda Bożego objawienia dostępna jest wyłącznie dzięki nieustannemu procesowi jej aktualizacji. Zawsze będzie on wystawiony na ryzyko historii i interpretacyjnej wolności podmiotu wierzącego oraz wspólnoty Kościoła działającej w mocy Bożego Ducha. Na sposób adekwatny pełnia prawdy będzie objawiona na końcu czasów¹⁵¹.

- Prawda teologiczna jest wyrazem eklezjalnego konsensusu (*la vérité de la théologie comme expression du consensus ecclésial*). Skoro chrześcijańskiego doświadczenia prawdy nie można żadną miarą utożsamiać z poznaniem czysto spekulatywnym nauk empirycznych, to współczesny człowiek ulegający pokusie redukcji tego co prawdziwe do tego, co można udowodnić może mieć pewne wątpliwości. Skoro objawiona prawda dostępna jest ludzkiemu poznaniu na sposób nieadekwatny oraz za pośrednictwem rozpiętego w historii hermeneutycznego procesu, czy nie jesteśmy zatem skazani na wielość nieskończonych interpretacji? Zgodnie z tym co już stwierdzono powyżej, zawierzenie prawdzie jako realizowane w strukturze hermeneutycznego koła daje szeroką przestrzeń dla wielości interpretacji, ale pod warunkiem uwzględnienia konkretnych kryteriów. Oznacza to, po pierwsze, że prawdy do której interpretator ma dostęp w danym tekście nie można sakralizować¹⁵²; po drugie, możliwość nieskończonych interpretacji tekstu wyklucza interpretacyjną wspólnotę, która determinuje hermeneutyczną przestrzeń. Postęp w odkrywaniu pełni prawdy dokonuje się w ramach wzajemnego rozeznawania wielu podmiotów. Geffré odwołuje się przy tej okazji do stwierdzenia Jürgena Habermasa, który uważa, że prawda jest rezultatem intersubiektywnego procesu konsensusu. W procesie odkrywania prawdy chodzi więc o stworzenie wzorca idealnej komunikacji, wolnej od zamętu we wspólnocie, będącej jednocześnie sprzymierzeńcem na poszczególnych etapach intersubiektywnej argumentacji. Odnosząc te przesłanki do rozumienia wiary należy uznać, że jej adekwatnym podmiotem jest Kościół. Wiara w swej istocie jest jedna, niepluralistyczna, ale skoro wyraża za pośrednictwem różnorodnych świadectw i za pomocą języka, to możemy mówić – w zależności od historycznych kontekstów w jakich jest wyznawana i przedstawiana – o jej

¹⁵¹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁵² O tekście chrześcijaństwa, jakim jest Pismo św., teolog powinien zawsze mówić w kategorii świadectwa, w celu uniknięcia sakralizowania litery tekstu świętego i sugestii, że tekst ten jest „chemicznie czystym” słowem, należącym do samego Boga. Świadectwo Pismo św. odsyła do pełni słowa Bożego, które objawia się jako odkryte i jednocześnie zasłonięte – por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris 2012, s. 147.

wielokształtnej jedności lub różnych sformułowaniach jej treści¹⁵³. Sposobem na pokonanie ewentualnego napięcia pomiędzy wymogiem jedności a prawomocnym pluralizmem interpretacyjnego poznania prawdy jest doświadczenie Kościoła wyrażone *consensus fidelium*¹⁵⁴.

Chrześcijanin powinien zrezygnować z wszelkich aspiracji do posiadania prawdy absolutnej, ponieważ wierzy w Jezusa Chrystusa, absolutną, a zarazem eschatologiczną Pełnię, która w historii nigdy nie będzie objawiona adekwatnie¹⁵⁵. Przytoczone sformułowanie sytuuje pojęcie prawdy w porządku antycypacji, a więc uczestniczenia w częściowym poznawaniu pełni prawdy, współistniejącej z tajemnicą samego Boga (por. 1 Kor 13,12). Scala się w niej grecko-hellenistyczna idea immanencji tajemnicy Boga w świecie, ale zawsze w funkcji pytań oraz wątpliwości stawianych przez człowieka każdej epoki historycznej¹⁵⁶.

W ostatnich latach swego życia, Geffré wielokrotnie wskazywał na potrzebę budowania dialogu międzyreligijnego, implikującego szacunek i miłość do każdej osoby. Trudności leżące u podstaw dialogu międzyreligijnego są od dawna te same: każdy z jego partnerów – nawet jeśli respektuje przekonania drugiego – uzurpuje sobie prawo do posiadania absolutnej prawdy. Wśród dotychczasowych prób teologicznej interpretacji relacji chrześcijaństwa do innych religii, można wyróżnić trzy zasadnicze ujęcia: ekskluzywistyczne, inkluzywne oraz pluralistyczne¹⁵⁷. Jedynie ujęcie inkluzywne zawiera w sobie dwa kluczowe aksjomaty: zbawienie można osiągnąć tylko w Jezusie Chrystusie (konstytutywny chrystocentryzm), a istniejąca powszechna wola zbawcza Boga dotyczy każdego bez wyjątku człowieka (inkluzywny pluralizm). Przywołane tezy wskazują na istnienie autentycznego poznania i doświadczenia Boga poza ekonomią judaistyczno-chrześcijańską,

¹⁵³ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, Kraków 2003, s. 347.

¹⁵⁴ „Ogół wierzących, mających namaszczenie od Świętego (1 J 2,20.27), nie może zbłądzić w wierze” – KK 12. Waldenfels uważa, że podmiotowość ludu Bożego łączy się w sposób istotny z zagadnieniem jego wkładu do wiary i poznania wiary. Podkreśla także, że w świetle przywołanej soborowej wypowiedzi, „nieomyślność całego ludu Bożego «*in credendo*» objawia się w zamyśle wiary (*sensus fidei*) całego ludu Bożego, «który jest wywołany i podtrzymywany przez Ducha prawdy», kiedy począwszy od biskupów, aż do ostatniego świeckiego ujawnia swa powszechną zgodność (*consensus*) w sprawach wiary i obyczajów. Tutaj na nowo ukazuje się związek pomiędzy *sensus* i *consensus*” – por. H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 468–469.

¹⁵⁵ Por. Cl. Geffré, *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, w: *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, red. J. Doré et Chr. Theobald, Paris 1993.

¹⁵⁶ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 128.

¹⁵⁷ Por. W. Salman, *La théologie des religions de Claude Geffré*, w: „Théologiques” 17,2 (2009), s. 226.

z zastrzeżeniem, że pełnia tego poznania i doświadczenia dostępna jest w Jezusie Chrystusie¹⁵⁸. Ich celem jest podjęcie próby pojednania konstytutywnego chrystocentryzmu (jedyności zbawienia dokonanego w Chrystusie) z inkluzywnym pluralizmem (respektowaniem wyjątkowości innych tradycji religijnych wraz uznaniem tego, co w nich nieredukowalne, prawdziwe i święte). Inaczej rzecz ujmując chodzi o to, aby szczerą afirmacją chrześcijańskiej tożsamości w spotkaniu (dialogu) z przesłaniami i wyznawcami innych religii nie prowadziła do wykluczających stwierdzeń, niejako *a priori* negujących powszechną wolę zbawczą Boga, wyrażoną w Jego niepowtarzalnym planie wobec każdego człowieka. W takim rozumieniu prawda objawiona ze swej natury posiada relatywny charakter. Relatywność tę należy jednak kojarzyć nie tyle z tym, co względne, lecz z kategorią relacyjności, świadomego uwzględnienia w refleksji nad prawdą nieuchronnych odniesień i uwarunkowań religijnego poznania¹⁵⁹. Mając na uwadze łącznie o charakterze negatywnym pojęcia relatywizmu z epoką modernizmu zaznaczymy raz jeszcze, że to, co relatywne nie jest przeciwieństwem tego, co absolutne; prawda chrześcijańska pozostaje w stałej relacji do przekonań (prawd) innych tradycji religijnych¹⁶⁰.

Cl. Geffré, jako jeden z promotorów teologii pluralizmu religijnego twierdzi z całym przekonaniem, że objawienie wyrażone proklamacją słowa Bożego w wydarzeniu Jezusa Chrystusa ma charakter definitywny i nieprzemijający. Zaznacza jednak przy tym, że do objawionego depozytu prawdy mamy dostęp wyłącznie za pośrednictwem historii, i w tym znaczeniu jego pełne poznanie jest ograniczone. Dopiero w dniu ostatecznym będziemy świadkami jednania tajemniczej złożoności poszczególnych religii oraz odkrywania ich roli w jedynym planie Boga¹⁶¹.

¹⁵⁸ I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie*, red. tegoż i in., Lublin-Warszawa 1999, s. 82–83.

¹⁵⁹ Por. W. Hryniewicz, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁶⁰ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 129. „La vérité n'existe pas en dehors du langage, et toujours en référence à la perspective dans laquelle je la reçois. Peut-être y a-t-il des vérités absolues, mais telles qu'elles sont appréhendées par l'homme, les vérités sont toujours relatives; je n'ose pas dire qu'elles sont provisoires, mais comment leur expression ne serait-elle pas provisoire?” – Cl. Geffré, *Profession théologique*, Paris 1999, s. 72.

¹⁶¹ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 130. Doprecyzowanie terminologii w kontekście rozumienia prawdy chrześcijańskiej, postuluje także papież Franciszek. W liście skierowanym do zdeklarowanego ateisty E. Scalfariego, dziennikarza i byłego redaktora dziennika *La Repubblica* napisał: „Nie mówiłbym jednak, nawet w przypadku osoby wierzącej, o prawdzie «absolutnej» w tym sensie, że absolutne jest to, co oderwane, co nie ma żadnych związków ani więzi. Prawdą natomiast, według wiary

Ambiwalentne ujęcie prawdy teologicznej sprawia, że nie jest ona wyłącznie pojęciem abstrakcyjnym, ale nade wszystkim zbawczym. Możemy ją więc weryfikować w życiu. Nie chodzi tu bynajmniej o jakąś formę pragmatyzmu chrześcijańskiego lub o intelektualną zdolność relatywizowania każdego teologicznego orzeczenia. Prędzej czy później postawy te doprowadziłyby interpretatora prawdy do sceptycyzmu. Chodzi raczej o umiejętność zawierzenia objawionej prawdzie oraz o możliwe najpełniejsze jej odkrycie w historii świata i człowieka; celem tego procesu jest także taka recepcja chrześcijańskiego przesłania, która przemieniłaby ludzkie życie w szczęście i egzystencjalną autentyczność¹⁶².

2.2. Hermeneutyczna koncepcja Bożego objawienia

Problematyka, która była przedmiotem dotychczasowego rozważania, ukształtowała bez wątpienia teologiczną refleksję Cl. Geffré, poświęconą tajemnicy objawienia. Osadza ją w koncepcji Bożej ekonomii zbawienia, opisanej w punkcie drugim Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965): „Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (KO 2). Paryski teolog staje się w ten sposób rzecznikiem historiozbawczej koncepcji objawienia¹⁶³. Ujęcie to – zauważa

chrześcijańskiej, jest miłość Boga do nas, ludzi, w Jezusie Chrystusie. A zatem prawda jest relacją! Jednocześnie każdy z nas pojmuję prawdę i tak ja wyraża, wychodząc od siebie samego: od swojej historii i kultury, od sytuacji, w której żyje, itd. Nie oznacza to, że prawda jest zmienna i subiektywna, przeciwnie. Jest ona dla nas dostępna zawsze jako nasza droga i życie. [...] Innymi słowy, prawda, jako że jest ostatecznie nieodłączna od miłości, wymaga pokory i otwarcia, by można było jej szukać, przyjąć ją i wyrazić. Trzeba zatem dojść do porozumienia co do terminologii i, być może – aby wyjść poza ciasne ramy opozycyjnych stanowisk – na nowo określić problem prawdy absolutnej” – Franciszek, *Rozmowy z niewierzącym Eugenio Scalfari*, Kraków 2013, s. 32–33.

¹⁶² Por. Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 116–117.

¹⁶³ „Ce passage à une conception personaliste, historique et christocentrique de la Révélation constituait une véritable révolution par rapport à la conception extrinséciste et notionnelle qui avait prévalu en théologie jusqu'à la veille du concile [Vatican II – przyp. autora]” – Cl. Geffré, *La foi au risque de l'interprétation. Entretien*, „Lumière et Vie” 280 (2008), s. 9.

M. Rusecki – jest zbieżne częściowo z personalistyczną koncepcją objawienia, w której Bóg ukazuje siebie w historii zbawienia jako Osoba i udziela się człowiekowi przez łaskę, czego efektem jest osobowa bosko-ludzka wspólnota życia. Historiozbawczy wymiar Bożego objawienia mocniej akcentuje element soteriologiczny, realizujący się w historii i przez historię. Celem zbawczego działania Boga jest uczestnictwo człowieka w Jego naturze. Chociaż historia zbawienia wzajemnie przenika historię świecką i w jakiś sposób ją specyfikuje, to z nią się nie utożsamia oraz nie daje się też do niej zredukować¹⁶⁴.

Mając na względzie złożoność pojęcia objawienia, a także ewolucję ujmowania tej rzeczywistości w dziejach refleksji o Bogu, teologia hermeneutyczna definiuje objawienie jako automanifestację Boga w sensowniej (logicznej) historii, której szczytem jest wydarzenie Jezusa Chrystusa, jedyne Pośrednika stworzenia i dzieła zbawienia. Jest ono aktem Boga, który objawia siebie zarówno przez wydarzenia, jak i przez słowa, które Go interpretują¹⁶⁵. W przytoczonej definicji objawienia widoczne jest metodologiczne przejście od teologii abstrakcyjno-nominalnej (Sobór Watykański I) do teologii historyczno-kontekstualnej (Sobór Watykański II); a także od dogmatyki do teologii hermeneutycznej¹⁶⁶. Dynamika objawiania się Boga nawiązuje do omówionej już w innym miejscu koncepcji prawdy biblijnej, ujmowanej kategorią „stopniowego odkrywania”, „zachodzącej etapami” realizacji Bożej obietnicy. Historyczne dzieje, odczytywane jako konkretne Boże działanie, stanowią zatem formalny przedmiot objawienia, będący nierozłącznie wydarzeniem, słowem i sensem¹⁶⁷. Powyższe teologiczne intuicje podejmuje również J. Richard (Uniwersytet Laval, Québec). Uważa, że fundamentem prezentowanej hermeneutycznej koncepcji Objawienia jest uznanie historycznego wymiaru Bożego przesłania. Objawienie dokonało się w historii, w niej się nadal wypełnia i przez nią

¹⁶⁴ M. Rusecki, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. tegoż i in., Lublin-Kraków 2002, s. 860. Por. także: M. Rusecki, *Wiarygodność...*, dz. cyt., s. 63–64, 215–216.

¹⁶⁵ Przytoczone sformułowanie objawienia, Cl. Geffré przejął od Bouillarda (1908–1981) – por. Cl. Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, w: *La Révélation*, Bruxelles 1984², s. 179. Por. także: B. Demers, *In memoriam Claude Geffré, O.P.*, w: „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 101 (2017), s. 5. Koncepcję objawienia opartą na nauczaniu Soboru Watykańskiego II tłumaczy także inny francuski teolog – por. H. Bouillard, *Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, s. 41–49.

¹⁶⁶ „On ne conçoit plus la révélation comme un «corps de vérités doctrinales contenues dans l'Écriture et enseignées par l'Église». A Vatican II, la révélation est comprise comme «l'automanifestation de Dieu dans l'histoire du salut, dont le Christ constitue le sommet»” – Cl. Geffré, *Préface*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, s. 8.

¹⁶⁷ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 180.

jest istotowo naznaczone. Przekonanie to stało w opozycji do nauczania obowiązującego od czasów Soboru Trydenckiego, według którego objawienie polegało zasadniczo na przekazaniu człowiekowi odwiecznych prawd (w tym doktrynalnych), które powinien przyjąć, niezależnie od historycznej sytuacji¹⁶⁸. Dla Richarda więc, historyczna sytuacja – zgodnie z nauczaniem *Vaticanum II* – stała się integralnym elementem chrześcijańskiego objawienia.

„Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury” – czytamy dalej w soborowej Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (KO 2). W świetle tego stwierdzenia, objawienie przyjmuje kształt osobowego kontaktu Boga z człowiekiem, staje się żywą rozmową, bosko-ludzkim dialogiem. Kulminacyjnym momentem tej komunikacji jest tajemnica Jezusa Chrystusa, która rekapitułuje objawienie i pozwala je lepiej zrozumieć. Co więcej, Chrystus objawia Boga nie tylko przez swoje czyny, ale w całej swej Osobie. Jego życie manifestuje Boga i jawi się jako sakrament zbawienia. Analizując ten projekt Bożego objawienia, akcent należałoby bardziej położyć na dynamice komunikowania się Boga niż na pasywnym przekazie zbioru prawd. Doktrynalny aspekt prawdy chrześcijańskiej został podporządkowany obecności i manifestacji Boga w Jezusie Chrystusie. Poznanie sensu Bożego objawienia jest możliwe jedynie w łączności z uznaniem objawienia się Boga w wydarzeniu Syna Bożego. Jezus Chrystus jest bowiem jednocześnie sensem historii i jej wypełnieniem. Oryginalność chrześcijańskiego objawienia polega więc na tym, że Bóg daje człowiekowi siebie, oczekując jego reakcji. W ludzkim wymiarze, odpowiedzią na Boże działanie jest nie tyle przyłgnięcie do takiej lub innej prawdy objawionej, ale akt zawierzenia wyrażający dar całego człowieka¹⁶⁹. Nie może więc być mowy o historycznej przemowie Boga, nawiązującego z ludźmi stwórczo-zbawczy dialog, bez założenia świadomego, rozumnego i wolnego udziału w tym dialogu. Złożone pojęcie tej przemowy tworzą trzy elementy: przemawiający podmiot, adresat przemowy, treść przemowy. Mają one także swój czasowy i przestrzenny wymiar, co oznacza, że istnieje możliwość

¹⁶⁸ Por. J. Richard, *Le champ herméneutique de la révélation d'après Claude Geffré*, w: „Laval théologique et philosophique” 46,1 (1990), s. 18.

¹⁶⁹ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 180.

szukania i znalezienia doświadczalnych kryteriów, motywujących człowieka do decyzji zawierzenia historycznej przemowie Boga”¹⁷⁰.

Decyzję rozumnego i wolnego zawierzenia Bożej ekonomii w historii, Geffré utożsamia z „doświadczeniem wiary”¹⁷¹. W swej istocie, doświadczenie to, jedna aspekt transcendentny z subiektywnym, dążąc do przewyciężenia odwiecznego dylematu w teologii, wyrażonego pytaniem o to, czyim dziełem jest objawienie: Boga albo człowieka¹⁷². Idąc tropem nauczania Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, teolog znad Sekwany rehabilituje „ludzki pierwiastek” w historycznym objawieniu, wskazując na taką celowość Bożych działań. Bóg objawił się narodowi wybranemu w słowach i czynach po to, aby „Izrael doświadczył, jakie są drogi Boże w stosunku do ludzi, i aby dzięki przemawianiu Boga przez usta Proroków z biegiem czasu coraz głębiej i jaśniej je rozumiał i coraz szerzej wśród narodów budził ich świadomość” (KO 14).

Doświadczenie Izraela – „ludu rozumiejącego” i „budzącego świadomość u innych”, potwierdza ludzki wymiar objawienia, który absolutnie nie umniejsza jego transcendentnego charakteru¹⁷³. Teologia hermeneutyczna odpięra zarzuty zwolenników modernizmu, którzy w debacie nad transcendentnym lub immanentnym charakterem objawienia ¹⁷⁴, absolutyzowali autonomię ludzkiego rozumu, nazywając go pierwszym sanktuarium Boga w świecie. Moderniści przeciwstawiali się wszelkiej

¹⁷⁰ J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 36. W podobnym duchu pisze A. Napiórkowski, według którego, objawiający się Bóg odsłania samego siebie, wychodzi z inicjatywą i nawiązuje kontakt z człowiekiem. Udzielający się Bóg stwarza człowiekowi warunki dla wiary, aby mógł mu dać odpowiedź. Dialog jest poświadczeniem przyjętego przez człowieka Bożego objawienia – por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, Kraków 2008, s. 31.

¹⁷¹ „[...] w świetle współczesnych określeń teologii właściwym bowiem źródłem refleksji teologicznej jest wiara i doświadczenie chrześcijańskie. Skoro Objawienie Boże nie jest «martwą literą», powstałą w wyniku zapisania «wytworzonych» przez Boga w umyśle konkretnego odbiorcy zdań «objawionych», przekazywanych następnie w formie nienaruszalnego «depozytu» wiary (jak głosili nastawieni intelektualistycznie teologowie w I poł. XX w.), ale aktualną, przeżywaną i doświadczalną przez współczesnych ludzi, to właśnie to Objawienie, odbierane i odczytywane z wiarą, stanowi ostateczne i jedyne źródło teologii” – L. Balter, *Teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1231.

¹⁷² Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 181.

¹⁷³ „Si la révélation comme contenu est autre chose qu’un savoir humain, cela veut dire aussi qu’elle ne peut être accueillie par cette forme d’intelligence particulière que nous appelons la foi. Et cette dernière doit être comprise elle-même comme un don gratuit de Dieu et non comme une auto-production de l’homme. C’est pourquoi, on doit parler de la révélation comme *une catégorie transcendante*, au sens où elle qualifie l’intelligence de son propre contenu et donc la présuppose” – Cl. Geffré, *Pluralité des théologies et unité de la foi*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, t. I, Paris 1982, s. 130.

¹⁷⁴ Filozoficzny immanentyzm jest skrajną formą empiryzmu, który utrzymywał, że rzeczywistość nie ma obiektywnego bytu, a za jedyne źródło poznania świata należy przyjmować przeżycia – por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1994, s. 224.

idei prawdy pochodzącej niejako „z zewnątrz”, nałożonej przez taki lub inny autorytet. Historiozbawcza koncepcja objawienia czyni zadość tym obiekcom, wskazując na subiektywno-egzystencjalny aspekt udzielania się Boga ludziom¹⁷⁵.

Sens objawiającego działania Boga w historii wypełnia się prawdziwie i ostatecznie tylko w ludzkiej świadomości, która go formułuje dzięki wierze i rozumowi. Ten fakt nie przekreśla obiektywnego i „zewnętrznego” charakteru Bożego objawienia. Przeciwnie, działanie Boga w dziejach ujęte w hermeneutycznym paradygmacie łączy w sobie owe dwa składowe aspekty: transcendentny (Boży) i immanentny (ludzki). Objawienie realizuje się zatem we wzajemnej korelacji Bożego działania w historii i ludzkiej reakcji na nie, we współzależności pytania człowieka o prawdę (sens istnienia) i odpowiedzi udzielanej przez Boga¹⁷⁶. Wzajemność tą, Geffré podsumowuje następująco: z jednej strony istotową częścią zaistnienia Bożego objawienia – dialogicznego spotkania Boga i człowieka – jest zrozumienie, jakie człowiek posiada w danym momencie historycznym; z drugiej zaś, na co szczególnie wskazują dokumenty Soboru Watykańskiego II, transcendentna interwencja Boga w świecie, której nie można oddzielić od dopełniającego jej sens – wiarą i rozumem – współdziałania osób, beneficjentów i świadków objawienia¹⁷⁷.

Z antropologiczno-historycznych uwarunkowań objawienia wyrasta szczególna rola i znaczenie słowa Bożego, które w dziejach zbawienia przyjęło również postać pisma – Biblii. Pismo to, będąc świadectwem ingerencji Boga w historyczne wydarzenia, których adresatem stał się konkretny naród, jest jednak do tego stopnia słowem ludzkim, że wyodrębnienie z niego słowa samego Boga możliwe jest zasadniczo dzięki wierze¹⁷⁸.

2.3. Pismo święte – słowo Boga i człowieka

Wspólne całemu chrześcijaństwu jest przekonanie, że zbawczy plan Boga w pierwotnej i zobowiązującej dla nas formie odczytujemy w zbiorze tekstów określanym jako Pismo św. Dlatego chrześcijanin nie może żyć bez odniesienia

¹⁷⁵ Por. J. Richard, *Le champ herméneutique...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁷⁶ Por. tamże, s. 20.

¹⁷⁷ Por. Cl. Geffré, *La révélation hier et aujourd'hui. De l'Écriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, s. 100.

¹⁷⁸ Por. Cl. Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, w: *La Révélation*, Bruxelles 1984², s. 181.

do świętego i fundamentalnego tekstu, ponieważ w nim objawia się słowo Boga¹⁷⁹. Wolfgang Beinert, niemiecki dogmatyk twierdzi, że Pismo św. uznane za słowo Boże, stanowi dla wiary najważniejsze źródło poznania i jest miarą dla wszystkich innych instancji świadczących o wierze (Tradycji, oficjalnego nauczania Kościoła i zmysłu wiary wierzących); przyjęte w formie świadectwa jest również *norma normans non normata* dla chrześcijańskiego poznania wiary¹⁸⁰. Już zarówno Żydzi w Starym Testamencie, jak i chrześcijanie pierwszych wieków wyprowadzali z tekstów Pisma św. normy wiary i wskazania dla życia wspólnotowego¹⁸¹.

W teologicznych dyskusjach nad kształtowaniem się tekstu Pisma św., szczególne miejsce poświęcono takim złożonym zagadnieniom, jak Boże natchnienie, nieomylność czy też bezbłądność. Chociaż zarówno przedstawiciele narodu wybranego, jak i wyznawcy Chrystusa uważali Boga za prawdziwego autora Biblii, to raz po raz teolodzy stawiali pytanie o rolę i udział człowieka w kształtowaniu się poszczególnych ksiąg kanonicznych. Próbę odpowiedzi na nie znajdujemy w refleksji m.in. św. Hieronima, Pierre'a Lombarda, Alberta Wielkiego, św. Tomasza z Akwinu oraz Martina Luthra. Z punktu widzenia teologii hermeneutycznej, szczególnego znaczenia nabrały orzeczenia uczestników *Vaticanum II*. W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* wyrażono przekonanie, że „do sporządzenia Ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorowie przekazali na piśmie wszystko i tylko to, co On chciał”¹⁸². Ponadto Konstytucja soborowa wyjaśnia, że słowa Boże wyrażone językami ludzi upodobniły się do mowy ludzkiej¹⁸³.

W powyższych stwierdzeniach widoczne jest wyraźne nawiązanie do historiozbowczej koncepcji objawiania się Boga w procesie bosko-ludzkiego dialogu, której jednym z promotorów jest Cl. Geffré. Uwzględniając przy analizie tej koncepcji

¹⁷⁹ Por. Cl. Geffré, *La théologie comprise comme herméneutique*, Institut Catholique de Paris [maszynopis], Paris 1982, s. 9.

¹⁸⁰ Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998, s. 165.

¹⁸¹ C. Focant, *Écriture Sainte*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 443.

¹⁸² KO 11. „W ujęciu katolickim całe Pismo Święte (i wszystkie jego części, jakkolwiek byłaby ich treść) jest jednocześnie dziełem Boga i człowieka – ma charakter bosko-ludzki; naturę zjednoczenia tych dwóch autorów najlepiej ilustruje analogia do wcielenia Słowa – jak Bóg stał się człowiekiem w Chrystusie Jezusie, tak słowo Boga przyjęło ludzką postać w słowach Pisma (Hbr 11,1-2; KO 13; por. Alonso-Schökel)” – S. Szymik, *Natchnienie Pisma Świętego*, w: EK, t. 13, kol. 799.

¹⁸³ Por. KO 13.

założenia hermeneutycznego paradygmatu teologii, nie można pominąć istotnych elementów teorii interpretacji postulowanych przez Ricoeura. Według niego, szczególnego znaczenia dla właściwego zrozumienia danego tekstu nabierają takie pojęcia jak znaczenie, pośrednictwo, świat tekstu, scalenie jego rozumienia i wyjaśnienia (czyli elementarne składniki interpretacji), a także przyswojenie tekstu, celem zrozumienia siebie, w tym własnej egzystencji. Uwzględnienie wyliczonych elementów hermeneutycznej operacji nabierają wyjątkowej roli w procesie interpretacji Pisma św. Punktem wyjścia dla naszych rozważań jest przekonanie Cl. Geffré, według którego objawienie jest jednocześnie słowem Boga i Pismem św.¹⁸⁴. Nie bez znaczenia dla tego utożsamienia pozostaje funkcja historycznego dystansu, dzielącego akt pierwotnej obiektywizacji Słowa Bożego dostępnego w Piśmie świętym (interpretacja) od aktu samego Słowa (ingerencja Boga w historycznym wydarzeniu), pojmowanego w kategorii zawsze aktualnego daru. Dodajmy, że aktualizacja sensu Słowa Boga i jego zbawczego planu jest niemożliwa bez aktu hermeneutycznego rozumienia, dokonanego w konkretnym momencie historii, zaś refleksja na temat znaczenia Słowa Boga staje się bezużyteczna zarówno bez odniesienia go do rozumienia prawdy w sensie biblijnym, jak i bez uwzględnienia języków, w których Pismo św. było spisane.

Zgodnie z tym, co już powiedziano, w języku greckim pojęcie prawdy wyraża się terminem *alètheia*, który oznacza ideę dynamicznego odsłaniania rzeczywistości albo „rzucania światła na to, co dotąd było zakryte”¹⁸⁵. Bóg w akcie objawiania się człowiekowi odsłania swe zamiary za pośrednictwem konkretnego wydarzenia, które przyjmuje postać słowa. Inaczej mówiąc, wydarzenie i słowo współtworzą Boże objawienie. Tak więc objawiający się Bóg nie pisze księgi, lecz historię. Dlatego Słowo Boga można interpretować w dwojakim znaczeniu: albo jako akt przemowy w danym wydarzeniu Boga, które przyjęte z wiarą staje się wydarzeniem zbawczym, albo jako słowo prorockie o tym wydarzeniu (w ciągu lat spisane). Idąc tym śladem, niejako uprzedzająco, można stwierdzić, że w wydarzeniu Jezusa Chrystusa dochodzi do wyjątkowej fuzji: akt Bożego objawienia wraz ze swoją zawartością tworzy jedną całość. Przez zawartość objawienia w tym wypadku rozumiemy jednocześnie wewnętrzne życie Boga odkrywane w historii zbawienia oraz osobę

¹⁸⁴ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 181.

¹⁸⁵ Por. C. Focant, *Écriture...*, dz. cyt., s. 446.

Jezusa, człowieka, który jest wcieleniem Bożego słowa¹⁸⁶. W myśleniu Geffré widoczny jest więc zabieg demystyfikacji antropomorficznego ujmowania słowa Boga. Czytając Biblię, odkrywamy w niej wyłącznie słowa ludzkie. Fakt ten wskazuje na antropologiczne uwarunkowanie Bożego objawienia. Jego adresat nie ma dostępu do „czystego chemicznie”¹⁸⁷ słowa Boga, które „spadłoby bezpośrednio z nieba”¹⁸⁸. Wyjaśnienia problematyki rozumienia tego „podwójnego autorstwa” tekstów Pisma św. i interpretacji natchnienia Bożego (por. 2 Tm 3,16) podejmują się niektórzy teolodzy. Przykładowo, Cuda powołuje się w tym kontekście na „oryginalność antropologicznej funkcji tekstów natchnionych w religii judeo-chrześcijańskiej”¹⁸⁹. Wyjaśnia ją następująco: „Rozumienie prawdy (tożsamości) ludzkiego życia, umożliwiające dzięki historycznej przemowie Boga, jest również uwarunkowane rozumieniem natchnionych tekstów. To rozumienie powinno uwzględnić twórczą ingerencję redaktorów, którzy w ówczesnym kontekście kulturowym wyrazili natchnione treści określonymi formami literackimi (KO 11). Formalna wielość i różność tekstów Pisma św., zredagowanych przez różnych ludzi oddalonych czasem i przestrzenią, prowadzi do wniosku, że w imię «realizmu» i «obiektywności» rozumienia należy poprzestać na ich częściowych wyjaśnieniach, rezygnując z wiary w możliwość całościowego zrozumienia tych tekstów. W problematyce natchnienia Pisma św. pojawia się problem jednego Autora złożonej wielości i różności objawionych ksiąg, z czego wynika możliwość i konieczność mówienia o treściowej (sensownej) «jedności całej Biblii» (KO 12)”¹⁹⁰.

Idąc w ślad za protestanckim teologiem Wolfhartem Pannenbergiem (1928–2014), teologia hermeneutyczna wskazuje na pośredni charakter objawienia. Charakter ten, można byłoby opisać dość zwięźle: nie ma bezpośredniego objawienia Boga w sensie słów wypowiedzianych przez Niego lub teofanii, które byłyby bezpośrednim ukazaniem Boga¹⁹¹. Pismo św. jest raczej świadectwem o Bogu działającym w historycznych wydarzeniach, a opisujące je słowa stają się nośnikami sensu. Jednak aktualizacja tego sensu (jest nim Boży plan zbawienia) i jego pełne

¹⁸⁶ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 182.

¹⁸⁷ „Il n’y a pas de message chrétien chimiquement pur qui ne soit déjà «traduit» dans une culture” – Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 221. Por. tenże, *Chrześcijaństwo wobec...*, dz. cyt., s. 605.

¹⁸⁸ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 182.

¹⁸⁹ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁹⁰ Tamże, s. 50.

¹⁹¹ Por. Cl. Geffré, *La révélation hier...*, dz. cyt., s. 100–101.

odkrycie dokonuje się wyłącznie w świadomości Ludu Bożego. W związku z tym, integralną częścią historycznego objawienia jest jego interioryzacja w ludzkiej świadomości: oddzielenie obiektywnego aspektu Boga przemawiającego w historii od wypełnienia go w wierze Ludu Bożego staje się niemożliwe¹⁹².

Dlatego też, objawienie nie jest efektem jakiegoś działania „z góry” lub przekazem wiedzy (mądrości) ustanowionej raz na zawsze¹⁹³. Wyraża działanie Boga w historii oraz doświadczenie konkretnych osób, którzy temu działaniu zawierzili. Działanie Boga i jego ludzka recepcja tworzą jedną całość, a ich aktualizacja dokonuje się w procesie interpretacji rozpiętej na osi czasu. Objawienie przestaje być postrzegane w kategorii obiektywnego zbioru prawd, które wystarczyłoby sobie przyswoić, aby poznać sens słowa Bożego. Staje się raczej świadectwem, które odsyła do historycznych wydarzeń interpretowanych w wierze¹⁹⁴. Interpretator Pisma św. nie jest w stanie rozszyfrować sensu słowa Boga inaczej, jak tylko w świetle świadectwa narodu izraelskiego i pierwszych chrześcijan na temat wydarzeń historii zbawienia, przeżywanych w wierze, a wyrażających kolejne etapy Bożego objawienia. Uznanie roli świadectwa w odkrywaniu sensu Słowa Bożego oznacza zgodę na hermeneutyczną operację polegającą na interpretowaniu interpretacji¹⁹⁵. Potwierdzenie tej konstatacji znajdujemy w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, poświęconemu interpretacji Pisma św. Jego autorzy zwracają uwagę, że „Biblia jest [...] od pierwszych jej rozdziałów sama pewną interpretacją. Teksty biblijne zostały przejęte przez wspólnoty Starego Przymierza, a w czasach apostołskich stały się wyrazem żywej wiary wyznawców Chrystusa. To właśnie według interpretacji wspólnot chrześcijańskich i w żywej łączności z nimi, księgi te zostały uznane za Pismo św. [...]. W trakcie formowania się całej Biblii, księgi, które wchodziły w jej skład,

¹⁹² Por. tamże.

¹⁹³ Geffré uważa, że współczesna teologia nie może już dalej akceptować wyimaginowanej koncepcji objawienia, rozumianego jako wiedzę całkowicie ukonstytuowaną, w której autor natchniony byłby czysto pasywnym pośrednikiem działającym pod dyktando Boga – por. Cl. Geffré, *La théologie comprise...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁹⁴ H. Waldenfels, analizując odniesienie Pisma św. do Kościoła pisze: „Gdy idzie o relację pomiędzy boskim a ludzkim autorstwem, należy powiedzieć: Bóg jest autorem Pisma w przedstawionym sensie, jednakże tego rodzaju autorstwo Boże różni się zasadniczo od sposobu, w jaki człowiek jest autorem. Pierwsze jest warunkiem drugiego, nie zaś konkurentem. Wola Boża, która dała początek Kościołowi pragnie, aby ludzie od pierwszej chwili wierzyli i obiektywizowali swoją wiarę. Pismo święte jest częścią społecznego uzasadnienia wspólnoty wiary” – H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 433.

¹⁹⁵ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 183.

w znacznej mierze zostały na nowo przepracowane i zinterpretowane po to, by mogły być czytane w nowych, dotąd nieznanymi okolicznościach”¹⁹⁶.

Z tego, co zostało dotychczas powiedziane wynika, że fenomen świadectwa polega na przywołaniu słowem wydarzenia, które miało miejsce. Zabieg ten nigdy jednak nie odda sensu tego wydarzenia w stanie czystym, lecz nada mu raczej nową egzystencję. Analogicznie rzecz ma się z Pismem świętym: pierwotne świadectwo Apostołów, a potem Ludu Bożego przynależą na sposób trwałe do ludzkiej historii i otwierają w niej ciągle nowe możliwości aktualizacji, zarówno w porządku słowa, jak i działania¹⁹⁷. Bosko-ludzki dialog trwa zatem nadal i w swoim historycznym wymiarze wymaga bieżącej interpretacji¹⁹⁸.

Przyjęty przez Cl. Geffré sposób pojmowania Pisma św. osadzony jest w filozoficznej hermeneutyce tekstów rozwijanej przez P. Ricoeura¹⁹⁹. Wyprowadza z niej nowe rozumienie strukturalnych źródeł teologii chrześcijańskiej, a także wnioski dla głębszego rozumienia objawienia Bożego i ryzyka neofundamentalistycznej lektury Pisma św. Hermeneutyka ta ponadto staje się istotna dla rozważań paryskiego teologa,

¹⁹⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 78–79.

¹⁹⁷ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 183–184.

¹⁹⁸ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 53. „Fundamentalnym zadaniem hermeneutyki jest ustawiczna budowa komunikatywnego mostu łączącego kulturowy kontekst, w którym słowo «zamieszkało», z ciągle zmieniającymi się kontekstami historycznej drogi” – Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja...*, dz. cyt., s. 53–54. Autorzy tego dokumentu wskazują na parę ważnych zasad:

1. Interpretacja Biblii powinna zawsze posiadać cechy działania twórczego, kreatywnego, aby wychodzić naprzeciw nowym problemom, przy których rozwiązywaniu Pismo św. powinno być brane za punkt wyjścia;

2. Interpretacja tekstów biblijnych zawsze powinna mieć charakter pluralistyczny, a całość sensu ma zawsze charakter symfonii głosów;

3. Dialog z Pismem św. jako taki, czyli zakładający wiarę własną oraz wiarę minionych pokoleń, wiąże się w sposób konieczny z zaproszeniem do rozmowy współczesnego człowieka, celem zachowania ciągłości interpretacji, ale także uchwycenia różnic; wniosek stąd jest taki, że interpretacja Pisma św. prowadzi do koniecznych weryfikacji i dokonywania wyborów. W trosce o rozwój nauki, a zarazem przy zachowaniu ciągłości interpretacyjnej, operacja hermeneutyczna nie wiąże się niewolniczo z wcześniejszymi tradycjami interpretacyjnymi – por. tamże, s. 79–80.

¹⁹⁹ „Je pense évidemment à la philosophie herméneutique de Paul Ricoeur qui renonce à la transparence du sujet à lui-même et qui estime qu’il n’est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes. Sa philosophie herméneutique comme dialectique de la compréhension et de l’explication intéresse tout particulièrement le théologien dans la mesure où elle prend ses distances à la fois vis-à-vis de l’illusion positiviste d’une objectivité textuelle et vis-à-vis de l’illusion romantique d’une congénialité entre le lecteur d’aujourd’hui et l’auteur des textes du passé. «Se comprendre, c’est de comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d’un soi autre que le moi qui vient à la lecture»” – Cl. Geffré, *De l’herméneutique des textes à l’herméneutique biblique*, w: *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l’École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris 1992, s. 280.

ponieważ dystansuje się do pozytywistycznych iluzji obiektywizacji tekstu oraz romantycznej fuzji współczesnego czytelnika z autorem tekstu z przeszłości²⁰⁰.

Rozwój historyczno-krytycznych metod interpretacji Biblii przyczynił się do analizy Pisma św. oraz wewnętrznej dynamiki jego świadectwa z uwzględnieniem gatunków literackich, które je tworzą: narracji, tekstów mądrościowych, prawnych, opisowych, hymnicznych i poetyckich. Są one ściśle powiązane z pierwotnym doświadczeniem wiary Izraela. W takim kluczu właśnie – pomiędzy tymi formami przekazu biblijnego a czytelnikiem – wyłania się „świat tekstu”²⁰¹. Traktując z powagą nowe interpretacje problematyki inspiracji (natchnienia) Pisma św., które dostrzegały twórczą współpracę ludzkiego autora z boskim Autorem natchnionych tekstów, Cl. Geffré utożsamia „świat tekstu” ze „światem biblijnym”. Biblia jest objawiona, ponieważ ujęta całościowo w sferze tekstowej objawia „swoj świat”, a zarazem ukazuje w nowym kształcie rzeczywistość jej współczesnego czytelnika. Skoro w tym dynamicznym procesie, lektura Biblii stwarza „nowe bycie”, to tym samym odkrywanie jej sensu prowadzi do nowej egzystencji, którą jest wiara. Aktowi zawierzenia z kolei towarzyszy wola czynienia nowego świata²⁰². Tak więc, Biblia nie jest wyłącznie manifestacją „nowego świata” (komunikatorem treści objawionych), ale nade wszystko kształtowaniem „nowego człowieka”, który dzięki otwartości na świat jej tekstu, odkrywa w sobie nieustannie nowe możliwości egzystencji²⁰³.

Przyjęcie założeń hermeneutyki tekstowej winno prowadzić także do respektowania równowagi relacji „słowo-pismo”²⁰⁴. Niestety, zaburzyła ją myśl protestancka, która akcentując teologię słowa Bożego, zaniedbała pierwotny kontekst hermeneutyczny teologii chrześcijańskiej. Zauważmy, że Jezus nie pisał tekstu, ale komentował i wyjaśniał pisma Starego Testamentu. Interpretował teksty, które historycznie go poprzedziły, a po swojej śmierci i zmartwychwstaniu sam stał

²⁰⁰ Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 23.

²⁰¹ Por. Cl. Geffré, *De l'herméneutique des textes...*, dz. cyt., s. 280.

²⁰² Konfrontacja czytelnika z tekstem zawsze prowadzi do odkrycia nowego horyzontu albo nowego sformułowania „zawartości tekstu”, odkrywanego w funkcji interpretującego rozumienia i jego historycznego doświadczenia. Przejęte od Gadamera pojęcie „fuzji horyzontów”, oznacza twórczą inwencję zarówno na poziomie rozumienia, jak i odkrywania sensu danego tekstu – por. W. Salman, *Conséquences du tournant herméneutique de Claude Geffré*, w: „Transversalités” 113 (2010), s. 139.

²⁰³ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 25.

²⁰⁴ Por. Cl. Geffré, *De l'herméneutique des textes...*, dz. cyt., s. 281–282. Por. także: Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 25–27.

się uprzywilejowanym przedmiotem interpretacji pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Nie możemy więc ulegać pokusie traktowania słów pierwszych świadków osoby i dzieła Jezusa Chrystusa w kategorii bezpośredniego echa słowa samego Boga. Jest ono jedynie pośrednio dostępne w tekstach, poprzez Pismo św., które samo w sobie jest interpretacją. Czym jest w efekcie Biblia, jeśli nie interpretacją świadectw złożonych wyzwalamym wydarzeniom Boga, niezależnie od tego, czy dotyczą wyjścia z niewoli egipskiej albo Zmartwychwstania? To właśnie Pismo św., uważa Geffré, najlepiej ukazuje dystans pomiędzy czystym wydarzeniem w jego faktyczności a świadectwem, które ono wzbudziło. Wydarzenie, które miało miejsce, stało się przede wszystkim wydarzeniem słowa, a zatem wydarzeniem podlegającym interpretacji²⁰⁵.

Zainicjowane wydarzeniem zbawczym Jezusa Chrystusa świadectwo pierwszych uczniów – przeżywane w świetle wiary – stało się z ustnego przekazu Pismem św. i na trwałe przynależy do wspólnoty wierzących każdej epoki, stwarzają niewypowiedziane jeszcze możliwości, zarówno w porządku prawdy (sensu), jak również chrześcijańskiego *praxis* (działania). Interpretacyjna interakcja o charakterze kołowym, zachodząca pomiędzy objawionym w wydarzeniach zbawczych słowem a Pismem św. – kontynuowana i nieprzerwana w historii – jest warunkiem rozwoju i trwania procesu, który w Kościele nazywamy tradycją²⁰⁶.

2.4. Tradycja w hermeneutycznym paradygmacie

Ujęcie Pisma św. kategorią świadectwa, wpisanego w hermeneutyczny krąg wzajemnego oddziaływania Słowa Boga i interpretującego doświadczenia wiary Ludu Bożego, winno prowadzić teologów nie tylko do weryfikacji odniesień pomiędzy objawieniem Bożym, Pismem świętym i tradycją, ale także do doprecyzowania złożonej definicji tradycji²⁰⁷. Uwzględniając zakres tematyczny niniejszych rozważań, odniesiemy się tylko do wybranych aspektów tej problematyki.

²⁰⁵ Por. Cl. Geffré, *De l'herméneutique des textes...*, dz. cyt., s. 281–282.

²⁰⁶ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 27.

²⁰⁷ Por. J.D. Szczurek, *Pojęcie tradycji w teologii*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*, red. T. Dzidek i in., Kraków 1994, s. 83–100.

W sensie antropologicznym tradycja jest przejawem historycznego charakteru życia. W przekonaniu Zdzisława Kijasa dotyczy ona zarówno samoświadomości, jak i samorealizacji człowieka²⁰⁸. Pogłębienie samoświadomości człowieka dokonuje się m.in. w ramach historii, kultury, języka i relacji społecznych; nie bez znaczenia w tym względzie pozostaje również religia. Dookreślona w ten sposób tradycja jest pojęciem ściśle hermeneutycznym. Współistniejąc z pojęciem „wspomnienie” oznacza bowiem proces przekazu (*tradere* – przekazywać, *traditio* – przekazywanie), w którym chodzi ostatecznie nie tyle o transmisję, lecz o zrozumienie i poznanie, a więc o nadanie w jakimś stopniu biegu przyszłości. To podwójne ukierunkowanie tradycji – na przeszłość i przyszłość – nabiera znaczenia również w odniesieniu do rozumienia tradycji w ujęciu chrześcijańskim²⁰⁹. Osadza ponadto refleksję teologiczną w „żywiolu czasu”, ponieważ w rzeczywistości przyszłość nie może istnieć bez tradycji, a sama tradycja umiera, gdy przestaje być potrzebna. Postrzega się ją wtedy jako bezużyteczną pamiątkę nieodwracalnie utraconej przeszłości²¹⁰.

Współistnienie przeszłości i przyszłości jest wyraźnie dostrzegalne w przekazie biblijnym. Tradycję w tym kontekście należałoby ująć jako wewnętrzny element Pisma św. Przykładowo, treści odkrywane w Starym Testamencie są niczym innym, jak (re)aktualizacją pierwotnego doświadczenia bosko-ludzkiego przymierza, ukazaniem nowych form zawierzenia narodu wybranego Bogu, który przynosi mu wybawienie. W takim sensie objawienie staje się tradycją²¹¹. Rozwijając tę problematykę, Cl. Geffré zastanawia się nad sposobem dotarcia do samej istoty objawienia, jego jądra, którym bezsprzecznie jest początkowa inicjatywa samego Boga. Jako przykład przywołuje powołanie Abrahama (por. Rdz 17,1–27), które leży u początków historii zbawienia. Do szczegółów dotyczących decyzji Abrahama można mieć dostęp wyłącznie dzięki przekazywanym z pokolenia na pokolenia aktom zawierzenia Izraela. Nawet jeśli ułożenie kanonu ksiąg Starego Testamentu pozbawione jest chronologii, to Biblia pozostaje dziełem interpretującej tradycji Izraela. Ukazany w Księdze Rodzaju obraz stwórczego aktu Boga jest swoistego

²⁰⁸ Por. Z.J. Kijasa, *Tradycja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1259.

²⁰⁹ Por. tamże.

²¹⁰ Por. R.J. Woźniak, *Przyszłość...*, dz. cyt., s. 70–71.

²¹¹ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 184.

rodzaju projekcją narodu wybranego na temat początku historii świata. U jej źródeł leży pogłębiona samoświadomość Izraela, będąca efektem ciągle nowego doświadczenia obecności Boga – Zbawiciela. Dlatego o tradycji można powiedzieć jeszcze więcej: będąc wewnętrznym elementem Bożego objawienia, również je konstytuuje²¹². Wyraża zarówno sposób, w jaki naród wybrany słuchał, przekazywał i interpretował interwencje Boga w historii na rzecz człowieka²¹³. Podobnie rzecz ma się z postawą pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, która podobnie doświadczyła wydarzenia Jezusa Chrystusa, słuchała Jego słów, interpretowała je i przekazywała innym. Dzięki tym aktom, Boże objawienie pozostaje nadal żywym wydarzeniem, a my po dziś dzień korzystamy z dostępu do jego istoty i treści, właśnie dzięki recepcji – zawierzeniu – pierwszych świadków słów i czynów Jezusa Chrystusa. Warto więc podkreślić, że pierwotna wspólnota chrześcijańska nie tylko otrzymała w darze prawdę o Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie, ale natychmiastowo stała się jej nośnikiem, a wydarzenie automanifestacji Boga przybrało kształt tradycji objawienia. Co za tym idzie, pierwszą strukturą, z którą zetknęła się wspólnota pierwotna nie było Pismo św., ale przekaz o wydarzeniu zbawczym. Czyż już wtedy nie kształtowała się pierwsza, jakże biblijna definicja Kościoła? Bez wątpienia każdy przekaz prawdy o objawianiu się Boga ludziom podporządkowany jest pierwotnej tradycji wydarzenia Jezusa Chrystusa. Na tym polega właśnie żywy przekaz wiary, w ramach którego pierwotne doświadczenie wiary udzielane jest innym, za pośrednictwem świadectwa tej samej Ewangelii. Istotą tradycji biblijnej pozostanie więc zawsze akt objawiającego się Boga oraz akt zawierzenia człowieka, który przejmują rolę świadka Bożej działalności. W sercu świadectwa, prawda wyrażona w Bożym słowie nabiera charakteru normatywnego i daje się poznać poprzez akt zawierzenia i życie według wiary²¹⁴. Reasumując powyższy wywód możemy stwierdzić, że świadomość

²¹² Por. tamże, s. 185.

²¹³ „A l'encontre de tous les schémas antropomorphiques sur la révélation, où sous prétexte de mieux sauver sa transcendance, on ne respecte pas son immanence par rapport à la conscience humaine, il ne faut jamais séparer la Parole de Dieu comme intervention de Dieu de l'activité signifiante du Peuple de Dieu. En ce sens, la révélation est toujours déjà une interprétation et donc une tradition, car la révélation qui progresse est l'interprétation d'un événement initial, interprétation qui se fait sur la base du rapport religieux entre l'homme et Dieu. A propos du caractère social de l'inspiration, Karl Rahner écrit: «L'Écriture n'est pas seulement Parole de Dieu pour nous, mais manifestation spontanée de la foi de l'Église primitive» – Cl. Geffré, *La révélation hier...*, dz. cyt., s. 103.

²¹⁴ Por. B. Sesboüé, *Le dogme est-il la vérité de la théologie catholique contemporaine?*, w: *La théologie à l'épreuve de la vérité*, red. M. Michel, Paris 1984, s. 247.

pierwszych świadków objawionego słowa Boga – zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie – jest nie tylko częścią tego, co Bóg „ma nam do powiedzenia”, ale przyjmuje postać normy dla świadków wszechczasów²¹⁵. A zatem w bosko-ludzkim wymiarze tradycji, dylemat części współczesnych teologów: Bóg albo człowiek, transcendencja albo immanencja, obiektywny depozyt prawdy lub żywe doświadczenie wiary, traci na ważności.

Przykładem zrównoważonej wizji Kościoła i dostępnych kryteriów interpretacyjnych historycznego doświadczenia wiary jest dziedzictwo ostatniego Soboru. Przekazana w dokumentach soborowych doktryna jest wyraźnym dowodem umiejętności pogodzenia przeszłości z teraźniejszością z jej wymogami zmieniających się stanów ludzkiej świadomości i kultury, a także z fundamentalną otwartością na przyszłość²¹⁶. Teologia hermeneutyczna otwarta na tajemnicę historii może wzmacniać swój kulturotwórczy charakter²¹⁷. Korzystając z bogactwa myśli *Vaticanum II*, Cl. Geffré w zgłębianiu tematyki tradycji wyprowadził wnioski z drugiego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*²¹⁸. Po pierwsze zauważa, że istnieje nierozzerwalna więź między słowami i wydarzeniami zmierzającymi do wypełnienia Bożego planu zbawienia, które dokonało się ostatecznie w Jezusie Chrystusie (depozyt wiary); po drugie, dzięki tradycji objawienie stało się możliwe do uchwycenia (jest ciągle na nowo „słyszalne”) przez wspólnotę wierzących każdej historycznej epoki²¹⁹.

Mając na uwadze te stwierdzenia, w teologicznej refleksji nad tradycją stosuje się istotne rozróżnienie na Tradycję (przez duże „T”) i tradycję (przez „t” małe). Ta pierwsza – pisana przez duże „T” – opisywana jest wraz z Pismem św. zarówno jako źródło poznania objawiania się Boga w historii, jak i w kategorii żywego procesu

²¹⁵ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 185.

²¹⁶ W. Kasper wzbogaca tą myśl przekonaniem, że Tradycji apostoelskiej nie można przekazać powtarzaniem lub nakazem. Zachowuje się ją przez to, że „otrzymaną w Tradycji wiarę przekazuje się w sposób żywy, że tłumaczy się ją na nowy język i przekazuje się dalej w ukierunkowaniu na przyszłość” – W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota-rzeczywistość-posłannictwo*, Kraków 2014, s. 27.

²¹⁷ Por. R.J. Woźniak, *Przyszłość...*, dz. cyt., s. 73.

²¹⁸ „Tradycja ta pochodząca od Apostołów rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów czy to dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, którzy rozważają je w swoich sercach (por. Łk 2,19.51), czy też dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych, czy wreszcie dzięki przepowiadaniu tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Tak właśnie w ciągu wieków Kościół nieustannie zdąża ku pełni Bożej prawdy, aż w nim samym wypełnią się słowa Bożej obietnicy” – KO 8.

²¹⁹ Por. Cl. Geffré, *La révélation hier...*, dz. cyt., s. 103–104.

przekazu w Kościele, w którym zawierają się teksty biblijne. Kijas podkreśla, że Sobór Watykański II rozróżniał świadomie *Traditio* tożsame z procesem od *traditiones* w sensie *traditum*, czyli przekazywanych treści²²⁰. Najważniejsze zdanie Tradycji zawiera się w akcie przekazywania „w ciągłym następstwie, aż do czasów ostatecznych” nauczania apostołskiego, „które w szczególny sposób wyrażone jest w księgach natchnionych” (KO 8). W tym samym punkcie Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* utożsamiono Tradycję z istnieniem i wiarą Kościoła, wskazując na potrójne przekazywanie Tradycji w doktrynie, życiu i kulcie: „[...] Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i wszystko to, w co wierzy” (KO 8). Tradycja apostołska (albo inaczej – konstytutywna Tradycja Bożego objawienia) zakończyła się oczywiście wraz ze śmiercią ostatniego świadka – apostoła, adresata „bezpośredniej przemowy Boga” w Jezusie Chrystusie.

Słusznie zauważa J. Cuda, że nieprzerwana interpretacja wielkiej Tradycji łączy się ściśle z interpretacją historycznego wypełnienia się Bożego planu zbawienia. Wskazuje przy tym, że kształtowane przez wieki w Kościele różne tradycje nie zawsze pozostawały wierne logice Tradycji. Niejednokrotnie prowadziły one do deformacji życia chrześcijańskiego, zaś w latach trwania Reformacji stały się przedmiotem sporów teologów katolickich i protestanckich. Ci ostatni odrzucili w końcu Tradycję, zamykając całość chrześcijańskiego objawienia wyłącznie w Piśmie św. (*sola scriptura*), nie kryjąc przekonania o możliwości postawienia Tradycji i Pisma św. w relacji wyboru: „albo-albo”²²¹.

Do najbardziej reprezentatywnych współczesnych tekstów teologicznych poświęconych pojęciu tradycji, należałoby jednak zaliczyć przyjęty w 1988 r. dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Interpretacja dogmatów*²²². Składa się on z trzech części poświęconych kolejno filozoficznej problematyce związanej z zagadnieniem interpretacji i prawdy w historii, teologicznej problematyce przekazywania Ewangelii w nowych warunkach kulturowych i teologicznych podstawach interpretacji dogmatu. Trzecią część poświęcono kryteriom interpretacji

²²⁰ Por. Z.J. Kijas, *Tradycja...*, dz. cyt., s. 1260.

²²¹ J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 56.

²²² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 273–302.

dogmatów. To zagadnienie właśnie ściśle łączy się z pojęciem tradycji i towarzyszącymi jej elementami.

Będąc zjawiskiem ogólnokulturowym, tradycja łączy przeszłość z terażniejszością i stanowi sama w sobie zasób materiału nagromadzonego przez wieki, który ma służyć twórczej działalności w chwili obecnej. W treściach dokumentu Komisji Teologicznej zauważalna jest przestrzega przed naiwnym realizmem, wyrażonym przekonaniem o możliwości dostępu do „czystej”, niczym nieskażonej rzeczywistości, bez uwzględnienia jakiegokolwiek tradycji. W procesie odkrywania prawdy teolog nigdy nie rozpoczyna od zera, ponieważ poznawanie i rozumienie konkretnej prawdy dokonuje się za pośrednictwem systemu symboli określonej kultury, przekazywanych i wzbogaconych przez tradycję. Na określenie tego, co w teologii nazywa się Tradycją, autorzy dokumentu o interpretacji dogmatu używają greckiego terminu *Paràdosis* (pisanego przez duże „P” i omawianego już podczas Soboru Nicejskiego II). Jest on nośnikiem prawdy, a zarazem różni się od wyrażenia „tradycja dogmatyczna”, z tym jednak zastrzeżeniem, że formuły dogmatyczne nie mogą być oddzielane od *Paràdosis*, który jest równoznaczny z wiarą przeżywaną i nieustannie, ciągle na nowo przekazywaną w Kościele. Nawiązując do nauczania soborowego dokument podkreśla, że wiara ta wyraża całkowite powierzenie się Bogu (por. KO 5), który objawia się w słowach i faktach, a w szczególności przyłgnięcie do wydarzenia Jezusa Chrystusa oraz do nowego życia, którego On jest Dawcą. „Wiara jest równocześnie aktem, którym człowiek wierzy (*fides qua*) i treścią, w którą wierzy (*fides quae*)”²²³.

To w kontekście refleksji na temat *Paràdosis* autorzy dokumentu używają terminu „Tradycja” przez duże „T”, bo to właśnie tą drogą w Kościele katolickim przekazywana jest Ewangelia. Dziełem tej Tradycji są również definicje dogmatyczne. *Paràdosis* jest więc historycznym procesem, w którym dokonuje się w sposób ciągle nowy (re)interpretacja i transformacja bogactwa symboli, a także języka wszystkich ludów, celem włączenia ich do ekonomii jednej tajemnicy zbawienia. Proces ten jest możliwy dzięki zdolności wykraczania Kościoła poza czas i przestrzeń oraz przechowywania depozytu wiary w „pamięci” ożywianej mocą Bożego Ducha.

²²³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja...*, dz. cyt., B.I.1 (s. 279). Por. także: J.D. Szczurek, *Pojęcie tradycji...*, dz. cyt., s. 92–94.

Jak zatem rozumieć tradycję przez małe „t”? Przyjmując ramy chronologiczne, od wielkiej Tradycji należy odróżnić wszystkie te tradycje, które kształtowały się w czasach poapostolskich. Mowa tu o tradycji(ach) kościelnej(nych), począwszy od tradycji patrystycznej, aż po tradycje różnych Kościołów chrześcijańskich, poszczególnych Kościołów lokalnych, tradycje teologiczne, liturgiczne i pobożnościowe, które uformowały się przez wieki. Mogą one być w świetle Tradycji podtrzymywane, modyfikowane, a nawet odrzucane przez Magisterium Kościoła²²⁴.

W świetle omawianego wyżej dokumentu tradycja przez „t” małe obejmuje swym zasięgiem najpierw całe nauczanie eklesjalnego Magisterium, z uwzględnieniem doniosłości poszczególnych orzeczeń według tzw. kwalifikacji teologicznej: prawd podawanych do wierzenia (*credenda*), prawd wyjaśnianych i potwierdzanych (*custodienda*) i prawd wymagających lojalności (*obsequenda*) wraz z podaniem ich sposobu i stopnia zobowiązania. Ponadto, nieustanna i żywa obecność Boga wyraża się również w innych formach, przybierających postać tradycji: instytucji, rytów, dyscyplin, a nawet śpiewów. Jako dzieła czysto ludzkie podlegają one teologicznej krytycznej ocenie i właściwemu rozeznaniu, a kryterium tych zabiegów pozostaje zawsze wewnętrzna spójność danej tradycji lokalnej z centralnym wydarzeniem Bożego objawienia, jakim jest Jezus Chrystus, wraz z dziedzictwem przekazanym przez Apostołów oraz całą wiarą Kościoła i liturgią, którą celebruje (*lex orandi – lex credendi*)²²⁵.

Już przed ukazaniem się dokumentu o interpretacji dogmatów, Cl. Geffré w swoich badaniach wykazywał, że Tradycji apostoelskiej towarzyszy tradycja wspólnoty postapostolskiej, która do chwili obecnej odpowiada za ujmowanie objawienia w ramy żywej świadomości Kościoła, konfrontowanej z pytaniami stawianymi przez ludzkość w dziejach chrześcijaństwa i świata. Możliwość zestawiania treści objawienia z historycznymi stanami i pytaniami ludzkiej świadomości wynika z samej natury Bożego słowa, będącego nieustannie aktualnym aktem działania samego Boga. Bogactwo słowa Boga niejako wymusza na teologii wszechczasów konieczność działania hermeneutycznego, aby Słowo to było przez człowieka każdej epoki zrozumiane i przyjęte²²⁶. Celem tego działania – przestrzega

²²⁴ Por. Z.J. Kijas, *Tradycja...*, dz. cyt., s. 1261.

²²⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja...*, dz. cyt., B.II.1-3 (s. 281-283). Por. także: J.D. Szczurek, *Pojęcie tradycji...*, dz. cyt., s. 95-98.

²²⁶ Por. Cl. Geffré, *La révélation hier...*, dz. cyt., s. 104.

francuski teolog – nie jest bynajmniej relatywizowanie Bożego przesłania, ale odkrywanie jego żywej skuteczności w ludzkiej świadomości. Dlatego uważa, że słowo Boże staje się Pismem św. wtedy, gdy jego adresat odczytuje je i rozeznaje w tym samym duchu i w świetle tej samej tradycji, w której dany tekst biblijny powstał. Z tą jednak uwagą, że odbiorcą słowa Bożego nie jest jakiś „człowiek ponadczasowy”, ale konkretny, to znaczy „historycznie osadzony”, przykładowo w epoce biblijnej, patrystycznej, średniowiecznej lub nowożytnej²²⁷. Ta historyczna ciągłość staje się tożsama z ciągłością sensu²²⁸ oraz warunkiem potencjału tradycji poapostolskiej. Z jednej strony uznaje ona zamknięcie konstytutywnej fazy objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie, z drugiej zaś wzmacnia świadomość, że aktualizacja (interpretacja) największego wydarzenia zbawczego pozostaje w ludzkiej świadomości ciągle niedopełniona, a więc ukierunkowana eschatologicznie, na koniec czasów²²⁹.

Odnosząc się do fundamentalnego doświadczenia chrześcijańskiego, jakim było zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie, Cl. Geffré wskazuje na jeszcze jeden aspekt refleksji poświęconej Tradycji. Zgodnie z tym, co już zaznaczyliśmy, teksty Nowego Testamentu – stanowiące efekt aktu interpretacyjnego pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej – zachowują dla współczesnego Kościoła charakter normatywny. Chodzi jednak o to, aby w funkcji nowego kontekstu historycznego tak je tłumaczyć i wyjaśniać, aby przyjęcie zbawienia było równoznaczne dla konkretnego człowieka z doświadczeniem spotkania z Bogiem i zbawienia. W tym celu francuski teolog wyprowadza wniosek z analogii zachodzącej pomiędzy Nowym Testamentem i funkcją, którą pełnił on w pierwotnym Kościele oraz z powstawaniem nowych świadectw na bazie słów i czynów, a ich odniesieniem do Kościoła i współczesnej społeczności. Stwierdza, że historycznej ciągłości interpretacji wydarzenia Jezusa Chrystusa nie należy szukać w mechanicznym powtarzaniu i przekazywaniu doktrynalnych i teologicznych orzeczeń, ale właśnie w analogii pomiędzy dwoma aktami

²²⁷ Por. tamże, s. 105.

²²⁸ „(...) le discernement de la Parole de Dieu dans l'Écriture est un acte herméneutique en ce sens que nous interprétons aujourd'hui le texte à l'intérieur de la même tradition que celle dans laquelle il a été écrit. On peut donc parler d'une certaine continuité de sens liée à la continuité historique, même si l'évènement du Christ mérite toujours, en fonction de sa situation historique, une interprétation et une expression différente. La référence à l'origine du sens, celle de l'évènement fondateur, est essentielle” – Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 185.

²²⁹ Por. Cl. Geffré, *La révélation hier...*, dz. cyt., s. 105.

interpretacji: pierwotnego i współczesnego Kościoła²³⁰. W efekcie takiego założenia, podobnie jak nie ma rzeczywistego przekazu wiary bez aktu interpretacyjnego, tak też żywą Tradycję można przekazywać wyłącznie dzięki interakcji ciągłości i innowacji²³¹.

Potwierdzają tę myśl członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej w dokumencie zatytułowanym *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Czytamy w nim, że „Tradycja [pochodząca od Apostołów – przyp. autora] jest zatem czymś żywym i żywotnym, jest toczącym się procesem, w którym jedność wiary znajduje wyraz w różnorodności języków i w odmienności kultur. Przestaje być Tradycją, gdy staje się skamieniałością”²³².

Być może dlatego w definiowaniu pojęcia tradycji, Cl. Geffré nie waha się używać nazewnictwa ściśle technicznego. Swoistego rodzaju innowacyjność żywej tradycji chrześcijańskiej (Tradycji apostoelskiej i tradycji kościelnych) wzmacnia słowem „produkcja”, a jego analizy teologiczno-biblijne kolejny raz spotykają się z przemyśleniami filozoficzno-interpretacyjnymi. Fenomen tradycji przybiera ostatecznie kształt konstytutywnego elementu posoborowej teologii hermeneutycznej²³³. Pojęcie innowacyjności przywołuje bez wątplenia ideę prawdy, której odkrywanie jest ściśle powiązane z historycznym doświadczeniem człowieka oraz naukowym poszukiwaniem, warunkowanym sytuacją dziejową i kulturową. W jego ramach prawda nabiera charakteru ściśle „operatywnego”, to znaczy dynamicznego i skutecznego, a towarzyszące procesowi przekazywania pojęcia „produkcji” i „innowacji” stają się nośnikami wyjaśnienia, rozwoju, ewolucji oraz kreatywności²³⁴.

Warto przy tej okazji przywołać nauczanie paryskiego teologa o potrójnym sensie znaczenia słowa „tradycja”. Proces przekazu określa najpierw termin „tradycyjność” (*la traditionalité*). Kryje się w nim współoddziaływanie efektywnej

²³⁰ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 53. „Il n’y a pas de tradition vivante que pour autant qu’il y a actualisation de l’expérience chrétienne fondamentale en fonction de notre monde d’expérience. Ainsi, il n’y a pas de transmission de la foi sans réinterprétation créatrice” – Cl. Geffré, *Profession théologique: retour sur plus de quarante ans de pratique*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 16.

²³¹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 53. „La véritable tradition n’est donc pas la transmission mécanique d’un contenu doctrinal au sens d’un invariant chimiquement pur. Elle est faite de reprises créatrices du message originaire” – Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 41.

²³² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj...*, dz. cyt., 26.

²³³ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 59.

²³⁴ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 39.

przeszłości, która nas „dotyka” i aktywnej recepcji tejże przeszłości przez kolejne pokolenia ludzkości. To wzajemne współoddziaływanie przeszłości i terażniejszości tworzy znany z filozofii „horyzont oczekiwania”, mniej lub bardziej doprecyzowany projekt przyszłości²³⁵. W tym kontekście kolejny raz zauważamy, że teologiczne poznanie ściśle wiąże się z hermeneutycznym kołem, w którym nie brakuje miejsca na rozwijaną przez Gadamera koncepcję świadomości efektywnodziejowej (*Wirkungsgeschichte*). Twórcze działanie historii i towarzyszące temu stany ludzkiej świadomości, jako podporządkowane osądom wstępnym danej chwili, przenikają proces przekazu. Pojęcie tradycji ponadto można rozumieć w sensie zawartości tego, co przekazano, pewnego depozytu. W zawartości tej kryją się lokalne tradycje udostępniane innym. Wreszcie, tradycję można również odnieść do problematyki roszczeń w dochodzeniu prawdy²³⁶.

Z potrójnego sensu rozumienia tradycji można wyprowadzać wnioski na gruncie teologii. Wierność chrześcijańskiej tradycji wobec przeszłości nosi nade wszystko znamiona kreatywności. Teologia nie może pomijać faktu, że jej wyzwaniem staje się przekazanie nie tyle raz na zawsze ukształtowanego historycznego tekstu lub faktu, co przekaz niepowtarzalnego wydarzenia, którym była automanifestacja w Jezusie Chrystusie. Uznanie historycznego charakteru każdego świadectwa o tym wydarzeniu, skutkuje koniecznością uwzględnienia nieciągłości między świadectwem z przeszłości i chwili obecnej. Tradycja chrześcijańska zawsze będzie świadczyła o obecności w niej dynamicznego procesu, mierzonego dystansem pomiędzy Chrystusem jako *Alpha* i Chrystusem – *Omega*²³⁷.

Wspomnianą już dialektykę ciągłości i innowacji możemy więc uzupełnić powiązaniem z ciągłością i rozdarciem (*la dialectique de continuité et de rupture*)²³⁸. Dialektykę tę tłumaczy odwołanie do ricoeurowej koncepcji „świata tekstu”. Teolog-hermeneuta zawsze będzie postrzegał tradycję jako historię interpretacji tekstu, zawierającego „fundamentalną prawdę” (*la vérité originare*). Ktokolwiek jednak powołuje się na tradycję, nie może jej znaczenia zamykać wyłącznie w przekazie „statycznych danych”, jednakowo aktualnych w każdym czasie. Pojęcia „tradycji”

²³⁵ Pojęcie „tradycyjności” oznacza akt przekazu pod znakiem dialektyki między oddalaniem się, a trwaniem w łączności – por. Cl. Geffré, *Teologia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 206.

²³⁶ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 40.

²³⁷ Por. tamże, s. 40–41.

²³⁸ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 61.

i „produkcji” nie stoją wobec siebie w opozycji, a przyswojenie i zastosowanie „świata tekstu” prowadzi zawsze do nowych „produkcji” sensu, nie tylko na poziomie języka, ale i chrześcijańskiego *praxis*²³⁹.

Ujmując więc teologię w hermeneutycznym paradygmacie trzeba uznać, że Jezus Chrystus jest niepodważaną „fundamentalną prawdą” (źródłową), ale Nowy Testament pozostaje wyłącznie świadectwem o niej i tym samym tekstem, który nie objawia natychmiastowo pełnego i definitywnego sensu. Przekaz biblijny postrzegamy jako akt interpretacyjny, a dystans, który nas od niego oddziela – daleki od bycia przeszkodą – przyjmuje rolę warunku każdego nowego aktu interpretacyjnego, uwzględniającego aktualny kontekst historyczny. Na tym polega wspomniana dialektyka ciągłości i rozdarcia, która jest kolejnym elementem konstytuującym tradycję²⁴⁰. Uwydatnia ona, powtarzając za niemieckim filozofem J. Habermasem, społeczny status prawdy i jej komunikatywny charakter; a zarazem przestrzega przed usprawiedliwianiem takich czy innych decyzji doktrynalnych lub dyscyplinarnych uproszczonym powoływaniem się na Pismo św. i szeroko pojętą tradycję. W nieustannie ryzykownym przekazywaniu wiary i reinterpretacji jej orzeczeń (*une opération risquée*²⁴¹), w interesie Kościoła hierarchicznego leży zdolność odróżnienia prawdy słownego wyznania wiary od słuszności normatywnego nauczania moralnego i autentyczności świadectwa²⁴².

Tym samym osadzona w czasie i historycznych kontekstach teologiczna refleksja nie jest skazana na nieskończoną grę interpretacji, ponieważ dysponuje konkretnymi kryteriami odczytywania sensu treści objawionych. Wśród „różnych autorytetów”²⁴³ można wyliczyć teksty kanoniczne Nowego Testamentu (Tradycja apostołska, która wraz z interpretującą je świadomością tworzą określone pole hermeneutyczne), wspólnotę Kościoła, świadectwa tradycji (teologicznej, dogmatycznej i liturgicznej Kościoła, które potwierdzają koherencję wiary przeżytej z wiarą wyznaną), a także aktywna recepcja efektów interpretacji przesłania chrześcijańskiego (nowa tradycja) oraz konkretne zdobycze kultury ludzkiej. Każdorazowa aktualizacja chrześcijańskiego przesłania wpisuje się w interakcję

²³⁹ Por. tamże.

²⁴⁰ Por. tamże, s. 60–61.

²⁴¹ Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 49.

²⁴² Por. Cl. Geffré, *Profession théologien: retour...*, dz. cyt., s. 17–18.

²⁴³ Por. Cl. Geffré, *Teologia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 207.

trzech elementów: *sensus fidei*, *sensus fidelium* oraz *consensus fidelium*. Zostaną one omówione w dalszej części opracowania²⁴⁴.

Podsumowując dotychczasowe ustalenia można stwierdzić, że odkrywane w refleksji Cl. Geffré pojęcie tradycji jest integralną częścią Bożego objawienia, w której skład wchodzi akt zawierzenia pierwszych świadków Bożym planom zbawienia, a także przekaz objawionych treści przy pomocy historycznych pośrednictw: autorytetu Pisma św. oraz tradycji poapostolskich, rozwijanych w dziejach Kościoła. Tradycja staje się więc nośnikiem historycznego procesu teologiczno-filozoficznej interpretacji ujętej strukturą hermeneutycznego koła, w którym dochodzi do interakcji między świadectwem adresatów Bożej przemowy – pierwotną aktualizacją słowa Boga zawartą w Piśmie św. i jego współczesną aktualizacją, realizowaną zarówno w przepowiadaniu, jak i działaniu Kościoła²⁴⁵.

3. Aktualność zasady koła hermeneutycznego

Z dotychczasowego toku naszych rozważań wynika, że rozumowanie teologiczne opierało się przez stulecia na metodzie dedukcyjnej, której celem było dojście do określonego wniosku na podstawie założonych wcześniej przesłanek. Tak pojęte myślenie spekulatywne prowadziło nierzadko do tworzenia dość abstrakcyjnych, oderwanych od rzeczywistości pojęć i teorii. W opinii Geffré rozumowanie teologiczne – zgodnie z wymogami współczesnej filozofii – winno być tożsame przede wszystkim z hermeneutycznym modelem myślenia (*un comprendre herméneutique*), to znaczy takim, które docenia fakt, że teolog w procesie poznawczym nie ma dostępu do „czystej”, niczym nieskażonej rzeczywistości, pozwalającej tym samym na „spontaniczną” bądź „naiwną” lekturę danych tekstów, np. źródłowych²⁴⁶. Każdy bowiem dostępny tekst jest poznawany w stosownym kontekście historycznym, a co za tym idzie, w oparciu o pewien osąd lub przedrozumienie adresata tekstu. Takie przekonanie prowadzi do wskazania na pewną analogię wyrażoną stwierdzeniem, że podobnie jak czytelnik interpretuje tekst, tak tekst interpretuje samego czytelnika. Możemy uznać zatem, że ta wzajemna

²⁴⁴ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien: retour...*, dz. cyt., s. 17.

²⁴⁵ Por. Cl. Geffré, *La révélation hier...*, dz. cyt., s. 95.

²⁴⁶ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique...*, dz. cyt., s. 80.

zależność prowadzi do „rozmowy”, która zawiązuje się między tekstem, a jego odbiorcą²⁴⁷.

3.1. Kolista struktura zrozumienia – dialektyka „całości” i „części”

W kontekście powyższego założenia, Geffré kładzie akcent zarówno na rolę historyczności danego tekstu, jak i znaczenie dziejowej świadomości czytelnika. Zadaniem teologii hermeneutycznej jest bowiem wyjaśnianie relacji zachodzącej pomiędzy historycznym doświadczeniem konkretnego człowieka (dla teologa – historycznym doświadczeniem Kościoła warunkowanego doświadczeniem wszystkich ludzi), a doświadczeniem źródłowym (apostolskim), które leży u początków powstania źródłowych tekstów chrześcijaństwa²⁴⁸. W tej kolistej strukturze poznania i rozumienia, można mówić o wspólnej i wzajemnej (ko)relacji fundamentalnego postrzegania rzeczywistości i zdarzeń pierwotnej wspólnoty Kościoła (świadczą o tym teksty Nowego Testamentu) z historycznym doświadczeniem człowieka, który relacjom pierwszych chrześcijan zawierzył, przynależąc aktualnie do konkretnej, eklezjalnej wspólnoty²⁴⁹. Określana w ten sposób „rozmowa” tworzy strukturę hermeneutycznego koła, dzięki któremu możliwe jest rozumienie. Rozmówca jest niejako zanurzony w interpretacyjnym kręgu: nie potrafi uwierzyć, dopóki nie zrozumie, a jednocześnie powinien uwierzyć, aby zrozumieć²⁵⁰. W tym interpretacyjnym kole – twierdzi P. Feliga – zawiera się

²⁴⁷ Jak zauważa P. Feliga, Heidegger mówi o „wstępnym zasobie” (*Vorhabe*) lub „wstępnym oglądzie” (*Vorsicht*) Z kolei według Gadamera, przedrozumienie może być definiowane jako „przesąd”, „przed-sąd” (*preiudicium*), a nawet „autorytet” lub „tradycja” – por. P. Feliga, *Czas i...*, dz. cyt., s. 75–84.

²⁴⁸ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique...*, dz. cyt., s. 80.

²⁴⁹ Podobnie jak większość teologów pierwszej połowy XX w., Cl. Geffré otrzymał scholastyczną formację. Z upływem lat teologiczną refleksję opartą na Akwinacie uzupełnił przekonaniem, że rozumienie wiary jest nieustannie uwarunkowane nowym porządkiem historycznym ludzkiego ducha – por. Cl. Geffré, *La foi au risque...*, dz. cyt., s. 7.

²⁵⁰ „[...] la véritable condition de toute interprétation (comme de toute traduction), c’est qu’interprète et auteur soient, comme hommes, d’un même monde historique. [...] Le problème de l’herméneutique naît de fait que les questions demeurent multiples et les interprétations divergentes. Chacun lit avec sa propre précompréhension, à partir de son monde. Les exégèses et les traditions tendent à s’exclure et à s’excommunier. La question de la vérité reste redoublée: puis-je encore croire? [...] L’homme moderne ne peut plus adhérer sans critiquer. Il est plongé dans le «cercle herméneutique»: il ne peut plus croire sans comprendre, mais il lui faut croire pour comprendre. [...] Tout texte doit être lu d’abord critiqueusement, non comme message transmit, mais comme témoignage d’un temps particulier à partir duquel il est né. Ce n’est pas d’abord ce qu’il dit, mais ce que l’auteur a voulu dire à ses contemporains qui est recherché. Mais ensuite et alors seulement, la question de la vérité du texte est posée et le message est appréhendé dans un dialogue vivant avec l’auteur. Seule interprétation qui dépasse la critique historique et s’élève à ce second niveau reconnaît la contemporanéité du texte. Pour comprendre, il faut croire et entrer

pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznawania²⁵¹. „Kolisty” sposób dochodzenia do rozumienia wszelkich tworów kulturowych, w tym tekstów i wydarzeń – jako kategoria nowożytnej humanistyki – zawsze będzie „uwikłany w czasowość” (historyczność), zarówno kultury, jak i podmiotów interpretujących²⁵².

Z kolei P. Bytniewski dopowiada, że koło hermeneutyczne jest czynnikiem decydującym nie tylko o rozumieniu, ale także dynamice aktu poznawczego. „Zasadniczym momentem rozumienia jest «kolisty» ruch myśli, antycypujący w ujęciu części sens całości, a w strukturalnej jedności całości antycypujący sens poszczególnych części. [...] «Kolistość» rozumienia i interpretacji jest metaforą sensotwórczej aktywności podmiotu, metaforą, która opisuje sposób, w jaki wrażliwość na sens jest kształtowana w uczasowionej korelacji podmiotu i tego, do czego się on odnosi. Pojęcie «koła hermeneutycznego» wyrasta z nowożytnej świadomości kontrastu między faktyczną zmiennością kultury, postępującym rozrostem i fragmentaryzacją jej zasobów, a trwaniem sposobów i norm percypowania oraz uczestniczenia w niej, a także ze świadomości kontrastu między zdolnością uczestników kultury do utworzenia spójnego jej modelu a możliwościami twórczego w niej uczestniczenia”²⁵³.

W powyższych stwierdzeniach zauważalna jest aktualność hermeneutycznej filozofii Gadamera, na czele z jego regułą, w myśl której podstawą rozumienia całości musi być szczegół i odwrotnie. Interesujące wydaje się również ujęcie kategorii całości przez Georga Hegla. Stanowiła ona dla niego część dialektyki. Ten osiemnastowieczny filozof niemiecki dostrzegał w kategorii całości warunek myślenia wszechstronnego, „płynnego”, dynamicznego, wciąż przekraczającego zarówno granice abstrakcji, jak i własne przesłanki oraz tymczasowe ustalenia. Całość może jednak stać się swoistego rodzaju „widmem”, gdy jej pojęcie ulegnie zniekształceniu i uproszczeniu, stając się synonimem zamkniętej jedni. Wtedy z całości przekształci się w agresywną część, która stłumi lub wykluczy wszystko, co nie będzie chciało się w niej zmieścić²⁵⁴.

en sympathie avec l’auteur primitif dans une naïveté seconde, postcritique”: B.D. Dupuy, *Herméneutique*, w: *Encyclopaedia Universalis* [dalej: EU], t. 8, s. 367, Paris 1980².

²⁵¹ Por. P. Feliga, *Czas i...*, dz. cyt., s. 76.

²⁵² Por. P. Bytniewski, *Hermeneutyczne koło*, w: PEF, t. 4, Lublin 2003, s. 391.

²⁵³ P. Bytniewski, *Hermeneutyczne...*, dz. cyt., s. 391.

²⁵⁴ Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 10.

To filozoficzne ujęcie koherencji reguły „całości” i „części” widoczne jest w teologicznym paradygmacie Geffré, według którego włączony w kołowy ruch *intellectus fidei*²⁵⁵, staje się hermeneutyką słowa Bożego, objawienia dostępnego w źródłowym tekście biblijnym, ale także w tradycji dogmatycznej, teologicznej i liturgicznej (tożsamego z kategorią całości) i ludzkiej egzystencji, osadzonej w konkretnym czasie, pośród kulturowych zmian (tożsamej z kategorią części)²⁵⁶. Metodologia hermeneutycznego koła – sukcesywnie rozwijana i opisywana m.in. w filozofii Hegla, Heideggera, Gadamera i Ricoeura – inspiruje francuskiego myśliciela do wyprowadzania teologicznych wniosków²⁵⁷. Na pytanie, co jest przedmiotem aktu teologicznego, odpowiada krótko: jego stawką staje się interpretacja tekstów, a właściwie poszukiwanie interpretacji najbliższej prawdzie. Możliwa jest ona w takim stopniu, w jakim współczesny człowiek stawia nowe pytania źródłowym tekstom chrześcijaństwa. Nie ma zatem teologii bez spotkania kształtowanej od wieków wiary z kulturą danej epoki²⁵⁸.

3.2. Dwa bieguny zasady hermeneutycznego koła

Wobec powyższego, teologię fundamentalną można zdefiniować w kategorii hermeneutyki, której zadaniem jest odczytanie znaczenia (sensu) wyznań i orzeczeń wiary ujętych strukturalnie, dogmatycznie oraz teologicznie, w funkcji historycznego i kulturowego doświadczenia współczesnego człowieka²⁵⁹. Judeochrześcijańskie objawienie w ścisłym tego słowa znaczeniu nie istnieje, jeżeli „przemowa” Boga w historii nie współbrzmi z objawieniem człowieka jemu samemu²⁶⁰; jeżeli postulat samorozumienia człowieka nie będzie wpisany w definicję jego tożsamości²⁶¹.

²⁵⁵ „*L'intellectus fidei* de théologie comme herméneutique n'est pas un acte de la raison spéculative au sens classique de la pensée métaphysique. On peut l'identifier à un «comprendre historique» où la compréhension du passé est inséparable d'une interprétation de soi et d'une actualisation créatrice tournée vers l'avenir” – Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 71.

²⁵⁶ W tym ujęciu, Geffré czerpie inspirację z chrystologicznej refleksji E. Schillebeeckxa, który teologię typu hermeneutycznego definiuje jako nowy akt interpretacji wydarzenia Jezusa Chrystusa, powstały na bazie krytycznej korelacji między fundamentalnym doświadczeniem chrześcijańskim, o którym zaświadcza tradycja, a obecnym doświadczeniem człowieka – por. tamże.

²⁵⁷ Por. Cl. Geffré, *La foi au risque...*, dz. cyt., s. 10.

²⁵⁸ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique...*, dz. cyt., s. 80.

²⁵⁹ Por. Cl. Geffré, *La foi au risque...*, dz. cyt., s. 10.

²⁶⁰ Por. Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, w: „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6–10 (1969), s. 16.

²⁶¹ Por. J. Cuda, *Teologia fundamentalna: antro-po-logiczna nauka wpisana w koło hermeneutyczne*, w: „Roczniki Teologiczne” 51,9 (2004), s. 36.

Twierdzenie to wpisuje się zarówno w heideggerowski „zwrot ontologiczny”, w którym znaczenia nabiera ludzkie jestestwo, „bycie człowieka w świecie” (*Dasein*), jak i w teologiczny „zwrot hermeneutyczny”, który szczególną wartość nadaje interpretacyjnej korelacji przeszłości z chwilą obecną, w chrześcijaństwie zawsze ukierunkowanej eschatologicznie²⁶².

Zgodnie z tym co już stwierdzono, przeszłość chrześcijaństwa opisują teksty źródłowe, w których normatywna rola przypada Pismu świętemu. Wyrażają one fundamentalne doświadczenie chrześcijańskie, stając się zarazem pierwszym biegunem metody hermeneutycznego koła²⁶³. Teksty Pisma św. opisują doświadczenie relacji Ludu Bożego z Bogiem i ewangelicznych bohaterów z Jezusem Chrystusem. Dynamikę tych objawionych spotkań – u podstaw których leży akt zawierzenia pierwszych świadków – opisuje Ewangelia, odczytywana jako Dobra Nowina²⁶⁴. W celu uwiarygodnienia swych racji, Geffré przywołuje formułę Edwarda Schillebeeckxa, według której chrześcijaństwo jest nie tyle przesłaniem podanym do wierzenia, ale doświadczeniem zawierzenia, które przybiera kształt wyznawanego przesłania, dającego człowiekowi możliwość nowego bycia w ramach własnej, dotychczasowej egzystencji. W porządku religijnym, to doświadczenie nie następuje natychmiastowo. Nosi raczej znamiona doświadczenia nabywanego w czasie, zinterpretowanego już w świetle przyjętych wcześniej modeli, schematów myślenia oraz tradycji językowego wyrazu. W „rozmowie” prowadzonej ze świętym tekstem, jego adresat – podmiot interpretujący, posługuje się wstępnymi założeniami, tożsamymi z filozoficznymi pojęciami „wstępnego oglądu” Heideggera, czy też gadamerowskiego *preiudicum*. W myśleniu teologicznym, ten rodzaj „przedrozumienia” jest elementem aktu zawierzenia uznającym wiarygodność tekstu otrzymanego od wspólnoty Kościoła w świetle starotestamentalnych

²⁶² P. Bytniewski, powołując się na fundamentalne dzieło M. Heideggera *Bycie i czas*, stwierdza, że heideggerowski „zwrot ontologiczny” w hermeneutyce prowadzi do przeniesienia tego pojęcia na grunt tzw. hermeneutyki faktyczności. Na potwierdzenie tej tezy, przywołuje fragment dzieła Heideggera *Bycie i czas*: „To koło rozumienia nie jest kręgiem, po którym porusza się dowolnego rodzaju poznanie, lecz stanowi wyraz egzystencjalnej prestruktury samego jestestwa. (...) «Koło» w rozumieniu należy do struktury sensu, ten zaś fenomen zakorzeniony jest w egzystencjalnym ukonstytuowaniu jestestwa, w wykładającym rozumieniu. Byt, któremu jako byciu-w-świecie chodzi o samo jego bycie, ma ontologiczną strukturę koła” – P. Bytniewski, *Hermeneutyczne...*, dz. cyt., s. 392.

²⁶³ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience historique des hommes*, w: „Laval théologique et philosophique” 46,1 (1990), s. 7–8.

²⁶⁴ Por. J. Richard, *La théologie comme...*, dz. cyt., s. 72.

zapowiedzi²⁶⁵. Dlatego właśnie tak trudno – w interpretacji pierwotnego doświadczenia – wyznaczyć jasną granicę między elementem samego doświadczenia a elementem interpretacji. Pomimo tej trudności, doświadczenie i interpretacja konstytuują chrześcijańskie przesłanie – Ewangelię²⁶⁶.

U źródeł chrześcijaństwa leży więc doświadczenie spotkania pierwszych uczniów z Jezusem Chrystusem, wydarzeniem łaski i zbawienia, zainicjowanym przez samego Boga. To pierwotne spotkanie przyjęło kształt Dobrej Nowiny od wieków przekazywanej i aż po dziś dzień aktualizowanej. Już na tym poziomie refleksji doświadczamy co najmniej podwójnej struktury kolistego ruchu interpretacyjnego. Pierwsza, realizowana jest w ramach dialogicznego charakteru chrześcijańskiego objawienia (bosko-ludzka „rozmowa”), druga zaś stanowi efekt interpretującej koherencji pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego i biblijnego przesłania dostępnego i interpretowanego w historii. Do klasycznych tekstów chrześcijaństwa zaliczyć można także inne tradycyjne interpretacje, chociażby autorstwa takich klasycznych teologów jak św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, M. Luther czy K. Rahner. Ich interpretacje chrześcijańskiego objawienia, choć czerpią inspiracje z tego samego źródła, różnią się jednak w tym sensie, że zawsze stanowią wyłącznie interpretacyjną część całości objawionej prawdy. W związku z tym nie mogą uzurpować sobie prawa definitywnej interpretacji objawienia. Należy przy tym uznać, choć trzeba uznać, że każdy tekst otrzymany w ramach historycznego objawiania się Boga nie jest wytworem wyłącznie ludzkiego geniuszu, ale również darem Bożej łaski. W tym sensie klasyczne teksty roszczą sobie prawo do odkrywania prawdy.

Na drugim biegunie zasady koła hermeneutycznego leży aktualne ludzkie doświadczenie. Wydaje się, że problematykę współczesnego doświadczenia człowieka dość trudno jednoznacznie określić. Sam Geffré, wykazując szczególne zainteresowanie zachodzącymi w świecie przemianami, posługuje się w opisie współczesnego doświadczenia różnymi terminami. Odwołując się do hermeneutyki Heideggera i Gadamera wspomina najpierw o „interpretacji siebie”, przenosząc akcent z poznania intelektualnego na poznanie egzystencjalne. W tym sensie rozumienie winno być opisywane nie tylko jako „działanie pewnej subiektywności”, lecz także jako włączanie się podmiotu interpretującego w proces przekazu, gdzie

²⁶⁵ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 15–16.

²⁶⁶ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 8.

przeszłość i terażniejszość stale się przenikają²⁶⁷. Ludzkie doświadczenie utożsamia także z „doświadczeniem historycznym”²⁶⁸, któremu Sobór Watykański II nadaje rangę znaków czasu²⁶⁹. Od dawna towarzyszą one adresatom Bożego objawienia w procesie przyswajania pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego. Historyczną świadomość jednostek i społeczeństw kształtują najważniejsze rysy epoki, w której żyją. Geffré przypomina, że w kwestiach, co do których Kościół nauczający pragnie dla rodziny ludzkiej pozostać „*mater et magistra*”, nieodzowne jest jego otwarcie na to, co Duch Święty „mówi mu” z wnętrza historii i ludzkiej świadomości²⁷⁰. Otwarcie to wyzwala Kościół z wszelkich form skrajnego providencjalizmu na korzyść procesu odkrywania tajemniczych śladów Bożej obecności w wydarzeniach historycznych oraz tekstach, które prowadzą do Królestwa Bożego. Przy czym, francuski teolog dostrzegając wieloznaczność wyrażenia „znaki czasu”, przestrzega przed zbyt antropomorficzną lub przesadnie optymistyczną wizją udzielania się Boga w historii²⁷¹, jakoby w jednych wydarzeniach miałby być zaangażowany bardziej, a w innych mniej²⁷². Kościół nie ma monopolu na znaki Bożej obecności w świecie, a działanie zbawcze Boga nie zamyka się ani w historycznym chrześcijaństwie, ani w ziemskich strukturach eklezjalnych²⁷³.

W kontekście powyższych stwierdzeń, w teologii dominikanina z Paryża odkrywamy bardzo konkretne opisy „zawartości” historycznej świadomości ludzi

²⁶⁷ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 28.

²⁶⁸ Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 10.

²⁶⁹ „Depuis Vatican II, on parle volontiers des «signes des temps» pour désigner des phénomènes qui, au plan humain, sociologique, culturel, caractérisent les besoins et les aspirations d’une époque; et on dira que la mission de l’Église est de discerner les signes des temps. Ces événements seront vus comme une *praeparatio evangelica* par rapport au Royaume, des «pierres d’attente» par rapport à l’accomplissement ultime de l’histoire qui sera «Dieu tout en tous»” – Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 196–197.

²⁷⁰ „[...] Kościół wie, jak wiele zawdzięcza rozwojowi i historii rodzaju ludzkiego. Doświadczenie wieków minionych, postęp nauk i skarby ukryte w różnych formach kultury, dzięki którym coraz pełniej wyraża się natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi ku prawdzie, przynoszą korzyść także Kościołowi” – KDK 44.

²⁷¹ W refleksji niektórych teologów, np. Teillarda de Chardina, pojawiała się tendencja mylenia historii natury z historią ludzkiej wolności, wymiaru historycznego z eschatologicznym; nierzadko ślady obecności Boga odkrywamy tam, gdzie się tego nie spodziewamy, niejako na marginesie historii, gdzie cierpienie ludzi jest tożsame z pasją Boga, milczeniem Chrystusa na krzyżu – por. A. Cortesi, *De l’herméneutique théologique...*, dz. cyt., s. 288.

²⁷² Geffré zauważa, że nawet w tradycji biblijnej wyrażenie „znaki czasu” jest złożone. Z jednej strony są one pozytywnymi zwiastunami Bożego zbawienia (np. znaki i cuda towarzyszące Izraelowi podczas wyjścia z niewoli egipskiej), z drugiej zaś, mają wyłącznie negatywny charakter (np. apokaliptyczne znaki końca czasów) – por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 197.

²⁷³ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 11.

początku XXI w. Charakteryzują ją co najmniej trzy podstawowe czynniki: skutki kryzysu (post)modernistycznego, pamięć o tragediach systemów totalitarnych, na czele ze zbrodniami Holocaustu oraz stany ducha nowoczesności (współczesnej kultury). Faktory te uzupełniają dodatkowo tzw. „ślady transcendencji” (*les indices de transcendance*), dające człowiekowi uczestnictwo w bezinteresownym obdarowaniu przychodzącym „skądinąd”²⁷⁴. Wyliczone powyżej elementy spróbujemy krótko scharakteryzować.

Myśliciele epoki oświecenia całkowicie postawili na absolutną wartość ludzkiego rozumu, wchodząc w otwarty konflikt z wiarą religijną. Z perspektywy czasu wiadomo już, że „ogólny postulat oświecenia – przewyciężenie wszelkich przesądów – sam okazuje się [...] przesądem i dopiero jego rewizja może otworzyć drogę do trafnego zrozumienia skończoności, panującej nad ludzkim bytem oraz naszą świadomością historyczną. Idea absolutnego rozumu leży przecież zupełnie poza zakresem możliwości historycznego człowieka”²⁷⁵. Doświadczenie skończoności, naznaczone lękiem współczesnego człowieka o przyszłość, stwarza szansę poszukiwania alternatywnej racjonalności (*une rationalité alternative*), która uwzględni na nowo integralność ludzkiego poznania, bez rezygnacji przy tym z elementu religijnego. Pierwiastek religijny uczestniczy bowiem w kształtowaniu w strukturze rzeczywistości transcendentaliów, określanych w teologii scholastycznej mianem prawdy, dobra i piękna. Religia może być łącznikiem chwili obecnej z historycznym doświadczeniem, a także ze wspomnianym już horyzontem oczekiwania, otwieraniem się na przyszłość. Zgodnie z naszymi wywodami, dostęp do tych składowych części doświadczenia historycznego gwarantuje ciągle żywa Tradycja chrześcijańska. Wyzwanie to staje się tym bardziej aktualne w chwili obecnej, ponieważ jedną z cech charakterystycznych (post)modernistycznego kryzysu jest redukcja przestrzeni naszego doświadczenia. Dzieje się to za każdym razem, kiedy przyszłość staje się niepewna i nieokreślona²⁷⁶. Dlatego też, poprzez odwoływanie się do chrześcijańskiego objawienia, zyskuje na znaczeniu postulat uznania uniwersalnej historii jako kryterium hermeneutycznego. Odrzuca on ideę wiedzy absolutnej i potwierdza tym samym możliwość uczestnictwa w sensie, który

²⁷⁴ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 55.

²⁷⁵ P. Feliga, *Czas i...*, dz. cyt., s. 82.

²⁷⁶ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 11.

dopełnia się w dziejach²⁷⁷. Tę nieustanną nowość historii gwarantuje eschatologiczny wymiar chrześcijaństwa²⁷⁸, a prawdziwym znakiem czasu jest sam Chrystus (*un vrai signe des temps*²⁷⁹). Skoro historia przypomina wydarzenia, które miały już miejsce, wskazując jednocześnie na to, co nowe, to dostępne w niej objawiające działanie Boga wyraża możliwość dostępu do przyszłości w teraźniejszości. Ten rodzaj bycia sprawia, że przyszłość ma zawsze otwarty charakter i nie zamyka się w sobie, a jedną z cech historii cechuje staję się napięcie, powodowane oczekiwaniem jej wypełnienia²⁸⁰. Dla teologa więc, ale także dla każdego człowieka poszukającego odpowiedzi na fundamentalne pytania odnośnie do ludzkiej egzystencji i jej przyszłości, szczególnego znaczenia nabiera Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Jest ono „wydarzeniem końca”, eschatologicznym ujęciem hermeneutycznej kategorii całości. Wspominane i uobecniane w każdym momencie, nadaje historii jej ostateczny sens. Jednego winniśmy się jednak wystrzegać: odrzucając zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie, historia przestaje być sobą, podobnie jak człowiek, który rezygnując z odniesienia siebie do Chrystusa, zatracą siebie²⁸¹. Dlatego też, zagrażająca człowiekowi utrata tożsamości, winna jeszcze bardziej mobilizować teologów do ukazywania mu zjawisk historycznych w powiązaniu z chrześcijańskim objawieniem i przyjściem Królestwa Bożego wraz Jezusem Chrystusem. Pomimo, że nie wypowiedziano jeszcze ostatniego słowa na temat całościowego sensu historii, to można z pewnością wyprowadzić regułę teologiczną, według której różnorakie wydarzenia historyczne stanowią przygotowanie do nadejścia pełni Królestwa Bożego. Innymi słowy, wszelkie ludzkie działania w przestrzeni osobowych relacji, ekonomii,

²⁷⁷ J. Cuda, wskazując na równoczesność „całościowego” i „częściowego” rozumienia prawdy ludzkiego życia, przypomina, iż „metafora toczącego się drogą koła nie pozwala zapominać, że ludzkie (historyczne) rozumienie jest otwartym procesem. [...] Historyczne rozumienie [...] postuluje uwzględnienie eschatologicznego otwarcia [w procesie odkrywania sensu – przyp. autora]” – J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s.18.

²⁷⁸ Por. Cl. Geffré, *Un nouvel âge...*, dz. cyt., s. 97.

²⁷⁹ Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 196–197.

²⁸⁰ Niewątpliwą zasługą współczesnych filozofów jest „włączenie człowieka w strumień czasu, a właściwie strumienia czasu w człowieka”. Tym sposobem, czas w stosunku do człowieka stał się rzeczywistością wewnętrzną. Czas określa również rozumienie świata: określoną tradycją i sposobem doświadczenia rzeczywistości. J. Tischner uważa, że wewnętrzne uznanie czasowego wymiaru rzeczywistości, implikuje potrzebę nowego rozumienia – reinterpretacji podstawowych pojęć, jakimi posługiwała się m.in. tradycja – por. J. Tischner, *Filozofia-tradycja-hermeneutyka*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie*, red. T. Dzidek i in., Kraków 1994, s. 14.

²⁸¹ Por. Cl. Geffré, *Un nouvel âge...*, dz. cyt., s. 97.

polityki, nauki i kultury nabierają ostatecznego sensu jedynie w funkcji fundamentalnego odniesienia pomiędzy człowiekiem i Bogiem²⁸².

Z końcem lat 90. minionego stulecia Cl. Geffré pełnił funkcję dyrektora *École biblique de Jérusalem*. Badania nad pierwotnym doświadczeniem religijnym Izraela, wzmocnione pogłębieniem teologii biblijnej, z pewnością wpłynęły na sposób oceny współczesnej świadomości historycznej w odniesieniu do zbrodni Holokaustu. Masowa zagłada Żydów podczas II wojny światowej stała się symbolem porażki „optymistycznych” schematów filozoficznych, a także teologii historii; tym bardziej, że współczesna epoka nadal pozostaje sceną najbardziej dramatycznych wydarzeń: ludobójstwa, niesprawiedliwości i braku poszanowania praw człowieka²⁸³. Te nadużycia właśnie, zagrażają przyszłości naszej planety i całej ludzkości, nadając szczególny wyraz chrześcijańskiemu doświadczeniu zbawienia. Wyznawcy Chrystusa są zaproszeni do ponownego odkrycia mesjańskiego wymiaru chrześcijaństwa oraz reinterpretacji dzieła zbawienia w kontekście integralnego wyzwolenia człowieka. Dla jasności sprawy, chodziłoby raczej nie tyle o wyzwolenie w „przyszłym życiu”, co w teraźniejszości. Królestwo Boże pojmowane jako Królestwo sprawiedliwości i pokoju dopełnia się przecież w historycznych procesach i wydarzeniach. Tragiczne fakty historii, taki jak chociażby ludobójstwa, stwarzają szansę pogłębienia doświadczenia objawienia w jeszcze jednym aspekcie: „tajemnicy ciszy” (Boga). Za misterium tym przemawiają zarzuty stawiane Bogu przez osoby doświadczane sytuacjami granicznymi. Ten nietypowy wymiar chrześcijańskiego objawienia dookreślają pytania: „Gdzie jesteś?” albo „Boże, dlaczego milczysz?”. Uczą one adresatów historycznej przemowy Boga, tych, którzy zawierzili objawionym treściom, odkrywania śladów Boga w najbardziej mrocznych i zaskakujących momentach historycznych. Uczą tej formy zaufania wyznawcy Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, którzy choć czcili „Boga ukrytego”, to nigdy nie przestawali wierzyć, że jest On również Bogiem zbawienia²⁸⁴. W przedstawionym aspekcie objawienia teolog odkrywa, że „Bóg ukryty” wzywa człowieka przede wszystkim do decyzji zawierzenia, a nie tylko do religijnego uczucia. To prawda – zgodnie z tym, co już stwierdzono – że Boga można odkrywać

²⁸² Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 197–198.

²⁸³ Por. Cl. Geffré, *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, w: „Laval théologique et philosophique” 52 (1996), s. 578.

²⁸⁴ „Naprawdę, Ty jesteś Bogiem, który się ukrywa, Boże Izraela, który zbawiasz” (Iz 45,15).

w historycznych znakach czasu. Nie traci jednak na aktualności przekonanie, że Bogu warto zawierzyć ze względu na Niego samego, ponieważ objawienie może mieć swoje źródło nie tylko w przekazanym słowie, ale także w tajemnicy milczenia Boga²⁸⁵. Z powyższej konstatacji można wyprowadzić dwa wnioski; po pierwsze, utożsamienie Pisma św. wyłącznie ze słowem Bożym, przekreślałoby prawo Boga do zachowania milczenia. Po drugie zaś, objawianie się Boga w dziejach ludzkości – pozostając niejako w opozycji do procesu odczytywania znaków Bożej obecności w historii – świadczy nie tylko o odpowiadaniu Boga na pytania zadawane przez człowieka, ale także o pytaniach człowieka zaadresowanych do samego Boga²⁸⁶.

Oprócz zbrodni Holokaustu, aktualne doświadczenie historyczne modelują również pewne stany świadomości (*des états de conscience*), które są nierozłączne z nowożytnymi czasami. Wskazują one nie tyle na przemiany obyczajowe, co na zjawiska, których znaczenie ewoluowało na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat. Wśród nich możemy wyliczyć: poczucie wolności sumienia, dążenie do szczęścia, godność osoby ludzkiej, demokratyczny ustrój społeczeństw, prawo do wolności religijnej oraz pluralizm światopoglądowy. Chodzi też o te cechy współczesności, które budzą spory i dyskusje natury światopoglądowej: równość mężczyzny i kobiety, niepodważalna wartość życia ludzkiego, rozdzielenie ludzkiej seksualności od prokreacji, laickość państwa i jego rozdział od instytucji religijnych. Nie można więc mieć wątpliwości, że część tekstów biblijnych (np. opartych na kulturze patriarchalnej albo opisujących wymierzanie przez naród wybrany sprawiedliwości drogą wojenną) wymaga reinterpretacji i aktualizacji w funkcji tych nowych stanów świadomości²⁸⁷.

Ostatnim elementem historycznego doświadczenia adresata objawionych treści są „ślady transcendencji w świecie” (*des indices de transcendance*)²⁸⁸. Można je doświadczyć w dwojaki sposób: albo w ramach nowych możliwości na poziomie poznawania sensu i realizacji działań inspirowanych treścią Bożego objawienia, albo dzięki podejmowaniu wewnętrznego dialogu z sobą. Dzięki wewnętrznej rozmowie, człowiek może dojść do przekonania, że nie jest w stanie przywłaszczyć

²⁸⁵ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 12.

²⁸⁶ Por. tamże, s. 13.

²⁸⁷ Cl. Geffré powołuje się na uchwaloną w Paryżu w 1948 r. Powszechną Deklarację Praw Człowieka ONZ, która rozwija jego syntetyczne ujęcie współczesnego świata wartości – por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 55. Por. tenże, *Profession...*, dz. cyt., s. 194.

²⁸⁸ Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 56.

sobie sensu, ponieważ zawsze go poprzedza i jednocześnie przerasta. Ricoeur mawiał o sobie, że jest „ucniem sensu”, ponieważ jego słowo zawsze było wtórne w odniesieniu do słowa matki²⁸⁹. Świadomość tej zależności może skutkować postawą buntu albo wdzięczności za bezinteresowny dar sensu, wobec którego człowiek pozostaje niewypłacalnym dłużnikiem. Tak więc w ramach międzyosobowych relacji dochodzi do „wydarzenie spotkania” (*l'événement de la rencontre*), za pośrednictwem którego możliwe staje się doświadczenie rzeczywistości żywego słowa, adresowanego przez jednego człowieka do drugiego w duchu bezinteresownej miłości. Słowo przekazane drugiemu prowadzi do zmiany rozumienia siebie oraz do poznania nieodkrytych jeszcze możliwości ludzkiego działania. Oznacza to, że byt ludzki nie definiuje się wyłącznie przez odczuwanie i zaspokajanie własnych potrzeb, lecz przez ich przekraczanie na drodze prawdziwej i bezinteresownej miłości. Można tej miłości doświadczyć nie inaczej, jak tylko poprzez uznanie drugiej osoby jako podmiotu, a nie tylko przedmiotu własnej konsumpcji. Z wzajemnej rozmowy – przy pełnym poszanowaniu ludzkiej godności – rodzi się „sztuka” poszukiwania tzw. „śladów transcendencji” w otaczającej nas rzeczywistości, a prawdziwe człowieczeństwo umożliwia zawiązywanie społecznych relacji. Prowadzi ono też do rozwoju doświadczeń estetycznych i współtworzenia kultury w najściślejszym znaczeniu. Po miłości, kolejnym śladem transcendencji w świecie staje się zakorzenienie w niepowtarzalności każdego ludzkiego istnienia, doświadczenie piękna w kulturze²⁹⁰.

Nie ulega więc wątpliwości, że uprawianie teologii będzie zawsze wpisane w interpretacyjny porządek, w którym kluczową funkcję pełnią historyczne dane (m.in. teksty), ujęte wydarzeniami i słowami, oraz zaangażowanie w konkretnym momencie dziejów interpretującego podmiotu. Adresatowi Bożego objawienia będą zawsze towarzyszyły takie elementy jak przedrozumienie (to w jego ramach mieści się akt religijnego zawierzenia) oraz historyczne uwarunkowania podjętej bosko-ludzkiej „rozmowy”. Te ostatnie wiążą się z interpretującą wspólnotą (Kościołem, otaczającym światem) i obranymi przez nią kierunkami poszukiwań sensu (prawdy). Uprawniona wydaje się zatem sugestia, że teologia staje się nauką

²⁸⁹ Por. tamże.

²⁹⁰ Por. tamże, s. 57.

hermeneutyczną, w której zasadniczą rolę w procesie odkrywania prawdy odgrywają hipoteza, szkic, a także możliwość rewizji orzeczeń²⁹¹.

Skutkiem zastosowania w teologii metody hermeneutycznego koła jest powstanie modelu badań, którego przedmiotem nie jest wyłącznie pojęcie samego Boga, ale również refleksja na Jego temat. Istotowym elementem owego dyskursu staje się fenomen języka, który w teologii nabiera zarówno charakteru implikatywnego (ponieważ pociąga za sobą pewne sądy), jak również spekulatywnego (przekraczającego granice religijnego doświadczenia). Język teologiczny ponadto, może mieć charakter zarówno wyznaniowy, jak i krytyczny, zdolny do weryfikowania własnej metody poznawczej. Teologia w nieprzerwanym poszukiwaniu sensu na bazie prawdy objawionej, całościowo jeszcze nieodkrytej, może odrzucać przypuszczenia niewystarczająco umotywowane. Dysponuje także prawem do podważania, w oparciu o krytyczne badania nad Pismem św., tradycją i ludzkim doświadczeniem, interpretacji mało wiarygodnych²⁹².

Podsumowując tę część dysertacji, należałoby podkreślić, że teologia fundamentalna ujęta paradygmatem hermeneutycznego koła, w którym dochodzi do interakcji źródłowych tekstów chrześcijaństwa i ludzkiego doświadczenia poddawanych dziejowym modyfikacjom, będzie nieustannie poszukiwała odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób objawione słowo Boże może być nadal dla współczesnego człowieka Dobrą Nowiną o jego zbawieniu i drogą prowadząca do odkrywania własnej tożsamości²⁹³. Tak więc celem teologicznych badań pozostaje nadal rozumowe dowodzenie wiary; nie ogranicza się ono jednak wyłącznie do zewnętrznych argumentów przemawiających za Boskim pochodzeniem chrześcijaństwa, lecz – jak twierdzi M. Rusecki – „szuka się jego wyjaśnienia i w akcie wiary, [...] pod warunkiem, że nie zostanie zawężone do tego aspektu”²⁹⁴. Oznacza to, teoretyczno-praktyczna złożoność ludzkiej egzystencji wraz z doświadczeniem wiary (nazywanym przez niektórych teologów „ludzka”

²⁹¹ Badawcza aktywność teologii fundamentalnej wpisanej w hermeneutyczne koło – podobnie jak każdej innej nauki – nie jest wolna od aspektów hipotetycznego zawierzenia – por. J. Cuda, *Teologia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 47.

²⁹² Por. Cl. Geffré, *Sciences humaines en théologie*, w: *Approches scientifiques du fait religieux*, red. J. Joncheray, Paris 1997, s. 266–267.

²⁹³ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 56.

²⁹⁴ M. Rusecki, *Wiarygodność...*, dz. cyt., s. 132.

wiarygodnością chrześcijaństwa) stanowi integralną część problematyki objawienia²⁹⁵.

²⁹⁵ Por. Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 14.

ROZDZIAŁ II
ZAWIERZENIE JAKO KATEGORIA
RELIGIJNEGO I HERMENEUTYCZNEGO DOŚWIADCZENIA

Jednym z głównych zadań i celów teologii fundamentalnej jest racjonalne uzasadnienie nadprzyrodzonego charakteru chrześcijańskiego objawienia. Uzasadnienie to łączy się z doświadczeniem zawierzenia. Dzięki intelektualnemu poznaniu właśnie, doświadczenie to może być określane wiarą rozumną¹. Rozważając problematykę pojęcia zawierzenia, Stanisław Rosa wskazuje na jego wieloznaczność i różnorakie ujęcia. Pośród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługuje – ze względu na kontekst naszych rozważań – personalistyczna koncepcja wiary religijnej. W jej ujęciu istotą decyzji zawierzenia jest budowanie relacji, spotkania między Bogiem i człowiekiem. „Wiara jest odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie, jest pełną afirmacją i ma charakter osobistej decyzji. Inicjatorem spotkania jest Bóg, który wychodzi naprzeciw człowiekowi i wzywa go przez swoją łaskę, przez słowo i przez znaki. [...] Celem objawienia jest sprawienie jego zbawienia”². Do zaistnienia tego osobowego spotkania konieczna jest oczywiście właściwa dyspozycja człowieka, polegająca na poznawaniu faktu Bożego wezwania oraz wydarzeń, które to wezwanie czynią wiarygodnym.

W refleksji teologii fundamentalnej, poznawczym przedmiotem tak rozumianej decyzji zawierzenia pozostaje Bóg objawiony w wydarzeniu osoby Jezusa Chrystusa. Zawierzenie jest w pewnym sensie skutkiem działania władz poznawczych człowieka, dzięki którym poznaje on nowe treści, aby je przyjąć, interpretować i wypełnić na płaszczyźnie teoretyczno-praktycznej. Podstawą takiej postawy nie jest wyłącznie subiektywna pewność konkretnej osoby, lecz także pewność oparta na objawieniu się Boga w historii. Obowiązkiem i prawem człowieka jako istoty rozumnej – zanim przyjmie nowe treści (zawierzy im) – jest podjęcie ryzyka rozumowego ustalenia ich faktyczności i wiarygodności. Ten rodzaj „weryfikacji” odnosi się również do „zawartości” (faktu i treści) Bożego objawienia, a osobowy akt zawierzenia, w którym wyjątkowego znaczenia nabiera pozytywna odpowiedź człowieka, staje się

¹ Por. St. Rosa, *Teologia fundamentalna. Chrystologia*, cz. I, Tarnów 1997, s. 154. Por. także: M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. tegoż i in., Lublin-Kraków 2002, s. 417.

² Por. St. Rosa, *Teologia...*, dz. cyt., s. 163–164.

częścią tej całości, którą jest „proces powstawania Bosko-ludzkiej wspólnoty życia”³.

Rezultatem zawierzenia jest trwanie w owej wspólnotcie, to znaczy zdolność aktualizacji prawdy ludzkiego życia, które staje się przestrzenią spotkania z Bogiem judeochrześcijańskiego objawienia. Bóg jawi się w nim jako Miłość oczekująca wiary i ufności. Dlatego istoty zawierzenia nie można zawęzać wyłącznie do przedmiotowej wierności treściom moralnym lub dogmatycznym orzeczeniom. Akt zawierzenia jest elementem ludzkiego doświadczenia, fundamentem relacji o charakterze podmiotowym (miłosnym) do samego Boga, a istotną cechą odpowiedzi człowieka na Jego zaproszenie jest egzystencjalna integralność, cały człowiek – indywidualny podmiot cielesno-duchowego życia⁴.

1. Religijne i hermeneutyczne doświadczenie w teologicznej myśli Cl. Geffré

Podjmując próbę zbadania hermeneutycznego paradygmatu teologii fundamentalnej w ujęciu Cl. Geffré, należałoby najpierw wskazać na pewne charakterystyczne rysy wzajemnej relacji między filozofią i teologią w kontekście francuskim. To ona bowiem naznaczyła na trwale refleksję profesora paryskiego Instytutu Katolickiego, dla którego głównym zadaniem refleksji teologicznej jest uzasadnienie rozumnego charakteru aktu zawierzenia oraz wskazanie na związek chrześcijaństwa z ludzką egzystencją rozpatrywaną we wszystkich jej wymiarach. Teologia fundamentalna chce być zatem zdecydowanie historyczna⁵.

³ „Jeżeli w dialogicznej strukturze podmiotowego (subiektywnego) pojęcia objawienia należy dostrzec proces powstawania Bosko-ludzkiej wspólnoty życia, to człowiek szukający motywacji decyzji trwania w tym procesie stanowi «część» stającej się «całości» objawienia. Badawcza aktywność apologetyki, służąca relacji «decyzji zawierzenia – wiarygodność objawienia», mieści się również w tej «całości» (apologetyka immanentna)” – J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 8), s. 89.

⁴ Por. J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999, s. 123.

⁵ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien: retour sur plus de quarante ans de pratique*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 14. Oprócz Geffré, do przedstawicieli rozwijających hermeneutyczny paradygmat w refleksji teologicznej należą m.in. Eugen Biser, Henri Bouillard i Anton Grabner-Haider. W opinii M. Ruseckiego, celem tego modelu jest dążenie do „eliminowania zewnętrznego uzasadnienia, które charakteryzowało dawne modele teologii fundamentalnej i do wypracowania uzasadnienia wewnętrznego; wiarę nadprzyrodzoną ukazuje się w łączności z osobą i jej wewnętrznymi przeżyciami (egzystencją nadprzyrodzoną); uzasadnienie wiary religijnej dokonuje się także w immanentnym akcie jej rozumienia oraz przez ukazywanie wartości

Chociaż aktualnie w państwowych uczelniach Francji nie ma miejsca dla wydziałów teologicznych (z wyjątkiem Uniwersytetu w Strasburgu), to stan ten absolutnie nie oznacza zerwania z wymianą myśli pomiędzy teologami a filozofami. Charakterystyczny dla czasów od oświecenia do XX w. wzajemny dystans pomiędzy tymi dwoma dyscyplinami nauki na szczęście dawno już zminimalizowano. Dzięki temu, teologii nie utożsamiana się z dogmatyzmem w sensie pejoratywnym, a filozofia – nawet ta najbardziej rygorystyczna – wyzbyła się skrupułów w podejmowaniu refleksji nad chrześcijańskimi korzeniami własnej tradycji⁶.

1.1. Nowy rozdział chrześcijańskiej teologii

Refleksję znanych współczesnych teologów francuskich – niezależnie od ich przynależności wyznaniowej – przenika myśl czołowych filozofów współczesnych, m.in. Emmanuela Levinasa i wspomnianego już niejednokrotnie Paula Ricoeura. Na znaczenie tego procesu w budowaniu teologicznych schematów Geffré, wskazano już w pierwszym rozdziale opracowania. Chociaż w teologii francuskiej widoczna jest pewna absencja wielkich dzieł systematycznych, np. z dziedziny dogmatyki, to w analizie jej spekulatywnego profilu na ten brak nakłada się wpływ Marie-Dominique Chenu, Yves'a Congara oraz Henriego de Lubaca. Na trwale naznaczyli oni intelektualną ścieżkę Geffré w czasach, gdy wykładali teologię w dominikańskim centrum formacyjnym *Le Saulchoir* w Paryżu. W naukowych opracowaniach, paryski teolog wspomina swego profesora o. Chenu. Traktuje go niczym mistrza. Podkreśla, że mógł dzięki niemu stworzyć własną koncepcję teologii, z jednej strony wierną osiągnięciom najwybitniejszego dominikanina – św. Tomasza z Akwinu, a z drugiej – wraz z upływem lat – coraz bardziej zdystansowaną do klasycznego rozumienia metafizyki⁷.

Z teologicznej postawy Akwinaty paryski myśliciel wyprowadza trzy ważne przekonania. Pierwsze dotyczy samego Boga. Otóż, w refleksji na Jego temat, teolog może powiedzieć więcej kim Bóg nie jest, niż jest; jeśli nawet wyznaje wiarę w Boga Trójjedynego, to wyraża wprawdzie pewne „więcej” w porównaniu do Boga

życiowych wiary, zwłaszcza sensu życia, możliwości pełnej realizacji osoby ludzkiej; może to uczynić jedynie Bóg obecny w człowieku poprzez wiarę” – M. Rusecki, *Fundamentalna...*, dz. cyt., s. 418.

⁶ Por. Cl. Geffré, *Philosophie et théologie dans le contexte français*, w: „Études”, mars 1994, s. 378.

⁷ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien: retour...*, dz. cyt., s. 9–10.

objawiającego się Izraelowi, ale nieustannie przenika go świadomość niewiedzy na temat Jego najskrytszej istoty (*quid*). Z drugiego przekonania wyrasta natomiast intuicja o wierze teologalnej, która składa hołd ze swego posłuszeństwa jedynie wobec prawdy samego Boga. Potwierdza się ona wewnątrz ludzkiego umysłu. W tym kontekście, Geffré wskazuje na te momenty swej „naukowej kariery”, kiedy nie był w stanie powiązać prawd teologicznych – definitywnie określonych przez Magisterium Kościoła – z prawdami objawionymi jako takimi. W szkole św. Tomasza z Akwinu pojął też, że prawo do krytycznej analizy w teologicznych poszukiwaniach nie niweczy „spontaniczności wiary”, a sama wiara z kolei nie przekreśla wymogów ludzkiego intelektu⁸. Zasadna wydawałaby się zatem opinia, że wymienione wyżej osobowości myśli teologicznej z punktu widzenia filozofii są w pewnym sensie „przed-nowoczesne” (*pré-modernes*), przy jednoczesnym założeniu, że w pojęciu „nowoczesności” (*la modernité*) zawiera się „kantowskie zrozumienie krytyczne” oraz „heideggerowa dekonstrukcja metafizyki”⁹.

Trzecim partnerem dialogu teologii z filozofią są obecnie nauki humanistyczne, wśród których należałoby wyliczyć socjologię, psychoanalizę, antropologię, etykę i stosowaną lingwistykę¹⁰. Uznanie tych dyscyplin naukowych w jakimś stopniu uzasadnia pokorę, jak i intelektualne „wzburzenie”, dostrzegalne w sferze teologii uprawianej m.in. we Francji. Stan ten dopełniają ponadto dwa ważne wydarzenia w historii myśli teologicznej XX. w. Pierwszym z nich był rozwój

⁸ Por. tamże, s. 10. Podobnie autorzy *Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis* słusznie w punkcie 10. zauważają, że „właściwe zadanie teologii, którym jest zgłębienie sensu Objawienia, wymaga więc sięgnięcia do zdobyczy takiej filozofii, która dostarcza «solidnego i harmonijnego poznania człowieka, świata i Boga» i której twierdzenia mogą być przyjęte w refleksji o prawdach objawionych. Również nauki historyczne są niezbędne do studiów teologicznych, przede wszystkim wskazują na historyczny charakter Objawienia przekazanego nam w «historii zbawienia». Należy też uwzględnić «nauki humanistyczne», by lepiej zrozumieć prawdę objawioną o człowieku i o normach moralnych jego działania, dokonując konfrontacji owej prawdy ze słusznymi wynikami tych nauk” – Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, tłum. J. Królikowski, Tarnów 1997, 10.

⁹ Por. Cl. Geffré, *Philosophie et théologie...*, dz. cyt., s. 379.

¹⁰ „En premier lieu, la philosophie n'est plus unique partenaire privilégié de la théologie. Celle-ci doit tenir compte des analyses de l'expérience humaine menée par les sciences humaines. [...] En dehors de ces lieux théologiques permanents que sont l'Écriture et la Tradition de l'Église, la psychologie, la sociologie, la politique, l'imaginaire d'une culture, peuvent constituer des lieux nouveaux dans la nécessaire réinterprétation de la confession de foi pour notre temps” – Cl. Geffré, *Pour le centième titre de „Cogitatio Fidei”* (préface), w: *Nommer Dieu*, Paris 1980, s. 9. W tym kontekście, A. Napiórkowski prezentuje interesujące studium na temat historii rozwoju badań interpretacyjnych – por. A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015, s. 236–240.

w egzegezie biblijnej i tekstach doktrynalnych metody historyczno-krytycznej¹¹, drugi zaś dotyczył zmian zachodzących w metodzie rozwijania tradycyjnej teologii systematycznej. Metodologiczne „przesunięcie” polegało na wyraźnym przejściu we wnioskowaniu od dedukcji do indukcji. Przemiany te, doprowadziły bez wątpienia do konfrontacji rozumienia metafizycznego z myśleniem analitycznym. Pomimo, iż jednym z historycznych skutków tej konfrontacji był tzw. kryzys modernistyczny¹², Geffré nie utracił nigdy przekonania, że filozofia, nauki humanistyczne i teologia służą sobie nawzajem¹³. Konsekwencją współistnienia tych nauk jest obopólna mądrość: teologowie przestrzegają myślicieli humanistycznych przed amnezją religijnych korzeni zachodniej myśli filozoficznej; filozofowie zaś jako promotorzy dyscypliny myślenia argumentacyjnego, zobowiązują teologów do większej czujności wobec tendencji uzupełniania konceptualnych konstrukcji teologicznych elementami ideologicznymi i bałwochwalczymi¹⁴. Zamykając ten wątek naszych rozważań, należałoby stwierdzić, że osiągnięcia współczesnej myśli filozoficznej, humanistycznej i teologicznej, wyznaczają – w swym pragmatycznym wymiarze – wspólne zadanie wyjaśniania aktualnych aspektów historycznego doświadczenia człowieka: nihilizmu, zjawiska anonimowości zsekularyzowanych społeczeństw, uprzedmiotowienia osoby, a nade wszystko

¹¹ Warto w tym miejscu, kolejny raz przywołać watykański dokument, który obszernie wyjaśnia metody i podejścia do interpretacji Biblii, z uwzględnieniem metody historyczno-krytycznej, metod analiz literackich oraz metod odwołujących się do nauk humanistycznych – por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 26–50.

¹² S. Zieliński uważa, że kryzysem modernistycznym od ok. 1850 r. najbardziej była dotknięta Francja. Zawężając to zjawisko do wymiaru religijnego, wyjaśnia, że „w modernizmie chodziło o adaptację nauk o religii (historycznych i egzegetycznych), a także koncepcji i treści wiary, do kryteriów nauki nowożytnej. W konsekwencji reforma modernistyczna prowadziła do nowego rozumienia objawienia, wiary, dogmatu, roli Pisma św., Tradycji i Kościoła. Alfred Loisy określał modernizm jako próbę reformy systemu Kościoła rzymskokatolickiego, zaczynając od jego systemu intelektualnego. W szerokim sensie modernizm może zostać zdefiniowany jako ruch, który dążył do zharmonizowania podstawowych danych katolickiej wiary z nowymi formami kultury nowożytnej. W sensie ścisłym, był to ruch, dążący do sprowokowania tej odnowy poprzez zastosowanie metody historyczno-krytycznej do badania doktryny chrześcijańskiej. Była to zatem „walka” o prawdę, wokół prawdy religijnej, z jednej strony kontestowanej, a z drugiej bronionej w takiej postaci, w jakiej była tradycyjnie nauczana i przekazywana” – S. Zieliński, *Antropologia Maurice’a Blondela i kryzys modernistyczny*, w: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,1 (2011), s. 79.

¹³ Chociaż teologia ma konfesyjny charakter, to jej uzasadnieniem winna towarzyszyć krytyczna argumentacja, ponieważ zawsze opisuje decyzję zawierzenia objawionym treściom w kontekście filozoficzno-kulturowym danego momentu historycznego. W tym kontekście, warto przypomnieć, że jedną z zasług Geffré jest możliwość uzyskania tytułu doktora teologii w ramach studiów międzyuniwersyteckich na Instytucie Katolickim w Paryżu oraz na Wydziale Historii Religii i Religijnej Antropologii Sorbony (od 1975) – por. Cl. Geffré, *La foi au risque de l'interprétation. Entretien*, „Lumière et Vie” 280 (2008), s. 16–17.

¹⁴ Por. Cl. Geffré, *Philosophie et théologie...*, dz. cyt., s. 380.

pytania o sens istnienia – tożsamość człowieka. Wyzwaniem staje się też eksplikacja znaczenia takich terminów jak „inność” (w kontekście transcendencji) oraz „enigma historii”, z kluczową kwestią zdefiniowania tajemnicy zła¹⁵. Dzięki filozofom i teologom, którzy na gruncie francuskim tworzyli równocześnie własne systemy filozoficzne (Maurice Blondel, Étienne Gilson, Gabriel Marcel, Jean Nabert i in.), jesteśmy obecnie spadkobiercami posoborowej odnowy Kościoła i ewolucji antropologii chrześcijańskiej. Rozwinęła się też teologia historii, za sprawą której, wspólnotowy wymiar postępu ludzkości wzmocniono bardziej „elastycznym” akcentowaniem porządku natury i łaski w procesie indywidualnego rozwoju każdego człowieka¹⁶.

Przekonanie to, J. Cuda uzupełnia postulatem rewizji funkcjonujących w argumentacjach teologii fundamentalnej takich zasadniczych pojęć jak objawienie, wiara i historyczny dowód¹⁷. Zauważalny w ostatnim stuleciu proces kształtowania się teologii fundamentalnej, jej przedmiotu, a także zmian wzorców metodologicznego postępowania, doprowadził do przeobrażenia się klasycznej apologetyki (od wiedzy obiektywnej, poprzez subiektywną, do integralnej) w teologię fundamentalną o hermeneutyczno-antropologicznym ukierunkowaniu¹⁸. Zachowując chronologiczny porządek, na te ważne zmiany spójrzmy zatem w kontekście tematyki tej pracy.

¹⁵ Por. tamże, s. 380–384. Wagę tej problematyki zauważyli także członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W cytowanym już w tym opracowaniu dokumencie *Interpretacja dogmatów* stwierdzili, że „zagadnienie interpretacji pojawia się dzisiaj w sposób bardzo gwałtowny. Z powodu pęknięć kulturowych została zaakcentowana przepaść między świadectwami tradycji i naszą aktualną sytuacją kulturową. W szczególności w świecie zachodnim doprowadziło to do zmiany postaw w stosunku do tradycyjnych prawd, wartości i pojęć, jak również do nowej jednostronnej oceny teraźniejszości w stosunku do tego, co pochodzi z przeszłości, oraz do jednostronnego zachwyty tym, co nowe jako kryterium myślenia i działania. [...] Do tego kryzysu tradycji dochodzi dzisiaj zjawisko uogólnionego spotkania kultur i ich różnych tradycji. Zagadnienie interpretacji jawi się nie tylko jako problem pośrednictwa między przeszłością i teraźniejszością, lecz również jako zadanie znalezienia pośrednictwa między różnymi tradycjami kulturowymi. Taka hermeneutyka transkulturowa stała się dzisiaj warunkiem życia w pokoju i wolności na rzecz rodzaju ludzkiego” – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, A.I.2. (s. 274).

¹⁶ Por. Cl. Geffré, *Les courants actuels de la recherche en théologie*, w: *Avenir de la théologie*, red. F. Refoulé i in., Paris 1968, s. 68.

¹⁷ J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 88.

¹⁸ Por. Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, w: „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6–10 (1969), s. 14. Por. tenże, *Un nouvel âge théologie*, Paris 1987, s. 26.

1.2. Apologetyka – teologiczna sztuka obrony wiarygodności objawienia i udowodnienia jego faktu

Myśląc o apologetycznym wymiarze teologii fundamentalnej, warto przypomnieć, że idea obrony chrześcijaństwa nie była obca autorom tekstów Nowego Testamentu. Już św. Paweł apologetyczne wyzwanie wyznawców Chrystusa określa jasną dewizą: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która jest w was, z łagodnością i pokorą” (1 P 3,15). Nadzieja, o której wspomina Apostoł Narodów, bierze początek w chrześcijańskim objawieniu. Bóg, manifestujący się w historycznych wydarzeniach i słowach, otwiera adresata swej „przemowy” na proces teoretycznego poznawania i praktycznej realizacji własnej tożsamości. Proces ten przybiera kształt określonej formy indywidualnego i społecznego życia, w której decydująca rola przypada decyzji zawierzenia objawionemu wyjaśnieniu prawdy (sensu) ludzkiego życia. Tak rozumiana nadzieja posiada swój doświadczalny wymiar, dzięki któremu prawdę może ukazywać zarówno teoretycznie (słowami), jak i praktycznie (czynami)¹⁹.

Przywołana wyżej wypowiedź św. Pawła rzeczywiście zawiera słowo „apologia” (*apologia* – mowa obrończa²⁰). Jego znaczenia nie można jednak zawęzić wyłącznie do problematyki obrony chrześcijaństwa. Żaden z tekstów Nowego Testamentu nie powstał dla jakiejś formy izolującej defensywy. Przeciwnie, nowy model chrześcijańskiego myślenia i działania inicjował ofensywny, uniwersalny dialog, którego celem było przekonanie każdego człowieka, że zawierzenie nadziei, o której wspomina św. Paweł, prowadzi do spotkania Chrystusa i udziału razem z Nim w życiu wiecznym. Dlatego nowotestamentowa apologetyka wyraża się imperatywem zapraszającego nauczania, w którym widoczny jest przyczynowy związek między wyborem a poznaniem. Złożoność problematyki tego poznania – przekonuje J. Cuda – dotyczy możliwości i konieczności zrozumienia *a posteriori* zaistniałych faktycznie wydarzeń (por. 1 P 1,16): „[...] w historii chrześcijaństwa

¹⁹ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 70–71.

²⁰ Por. W. Kopaliński, *Apologia*, w: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, red. H. Pusz i in., Warszawa 1994, s. 41.

decyzja zawierzenia objawionej antropologii od początku była równocześnie decyzją wymagającą racjonalnej motywacji (*fides quaerens intellectum*)²¹.

Niestety, zawirowania historii Kościoła sprawiły, że ewangeliczny model apologetyki, otwarty na zbawczy dialog z każdym człowiekiem dobrej woli, ustępował nierzadko miejsca innym teologicznym modelom obrony chrześcijaństwa. W XVII w. – pośród sporów wyznaniowych – ukształtowała się apologetyka pojmowana nade wszystko w kategorii defensywno-metodycznej refleksji nad zasadnością wiary chrześcijańskiej i jej podstawami. Apologetyczne ukierunkowanie teologii stało się zrozumiałe, rzecz jasna, w zestawieniu z reformacją, triumfem racjonalizmu czasów oświecenia i rozwojem ateizmu jako zjawiska kulturowego²². Co więcej, ewolucja myśli filozoficznej, której towarzyszyły przemiany społeczno-polityczne, wychowywała chrześcijaństwu nowego partnera apologetycznych zmagania: nowożytnego człowieka, uczulonego na punkcie własnej autonomii i emancypacji. Bóg stawał się dla niego coraz mocniej swego rodzaju konkurentem, a nie sprzymierzeńcem. Rywalizację z Bogiem utożsamiano z walką z religią.

W konsekwencji tych przemian, historyczne uwarunkowania nie pozostawały bez wpływu na kształt refleksji teologicznej. Luteranie koncentrowali się na czynnikach subiektywnych, a zwłaszcza na działaniu Ducha Świętego, który uzdalnia wierzącego do przyjęcia treści objawienia i staje się gwarancją ich boskiego pochodzenia; teologowie katoliccy zaś – w odpowiedzi na tezy reformacji – akcentowali czynniki obiektywne: normatywne przedstawianie przedmiotu wiary przez Kościół (*ministra objecti*) i możliwość rozumowego uzasadnienia faktu objawienia. „W przeciwieństwie do tradycji patrystycznej i średniowiecznej, według której światło wiary przybliżyła nas w sposób niewątpliwy nie tylko do samego faktu objawienia, lecz także do jego treści, teologia katolicka zaakcentuje dyskusyjne rozróżnienie między treścią prawd objawionych (całość prawd niepodlegających dowodzeniu) i historycznym faktem objawienia, który już może być dowiedzony. Ta tendencja umocni się w sporach z racjonalistami i deistami oświecenia, którzy będą usiłowali ograniczyć prawdy wiary do prawd dostępnych rozumowi”²³.

²¹ J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 72.

²² Por. Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 10.

²³ Tamże, s. 11.

Zauważmy przy okazji, że dystans ówczesnej teologii do filozofii, akcentujący niepodlegający dowodzeniu charakter prawd ściśle nadprzyrodzonych, rodził pewną metodologiczną sprzeczność: teologia, chociaż traciła zaufanie do filozofii, nadal stała po stronie racjonalizmu, próbując niejako na siłę rozumowo udowodnić fakt objawienia. Nastawienie to zainicjowało tzw. apologetykę znaków zewnętrznych, prorocत्व i cudów mających w sposób oczywisty dowieść faktu, że Bóg się objawił. Apologetyka przełomu XVII/XVIII w. przyjęła status „wiedzy obiektywnej”. Reprezentanci neoscholastycznego myślenia widzieli w tym paradygmacie remedium na światopoglądowe uspokojenie Europy, dotkniętej ateizmem, deizmem i reformacją. W swoich twierdzeniach przeciw racjonalistom i protestantom posługiwali się argumentacją, której celem było wskazanie na istnienie jednego, prawdziwego Kościoła. Służyły temu trzy aspekty badawcze lub „trzy prawdy”, przejęte z refleksji Pierre’a Charrona²⁴. Wskazywały one najpierw na istnienie Boga i religii w ogólności (*demonstratio religiosa*), a następnie na istnienie chrześcijaństwa jako prawdziwej religii (*demonstratio christiana*) oraz istnienie prawdziwego Kościoła katolickiego (*demonstratio catholica*)²⁵. Zaznaczmy przy tym, że kryterium „obiektywności” odnosiło się zarówno do aktualnej wtedy sytuacji chrześcijaństwa, naznaczonej „subiektywnymi” pokusami reformacji, traktującej z rezerwą dotychczasowe obiektywne formy np. kultu, instytucji i dogmatów, jak i do filozoficznego kontekstu epoki racjonalizmu, akcentującego emancypację i samowystarczalność ludzkiego rozumu²⁶. Definiowana w ten sposób apologetyka zakładała niejako wiarę, deklarując jednocześnie wolę funkcjonowania w ramach ówczesnej nauki obiektywnej, zainteresowanej sprawdzalnym przedmiotem badań.

W ocenie Cl. Geffré, celem rozwijania apologetyki obiektywnej było pozostanie w przestrzeni wiary, gdyż nie mogła ona w swych badaniach w sposób oczywisty naukowo dowieść objawienia jako punktu wyjściowego²⁷. Twierdzenie to, Cuda rozwija następująco: „Ponieważ przedmiotem badawczej aktywności teologii jest objawienie (historyczna przemowa Boga), jest oczywiste, że całość przedmiotu teologicznych badań nie może spełnić warunków «nauki obiektywnej». Takie

²⁴ Por. W. Kern, *Fondamentale théologie*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 580.

²⁵ Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 11.

²⁶ Por. J. Cuda, *Czekając na sąd sądów...*, w: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 34 (2001), s. 277.

²⁷ Por. Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 11.

warunki spełniają częściowe badania tego przedmiotu. Apologetyka jest nauką obiektywną, ponieważ przedmiot jej badań stanowi sprawdzalna część chrześcijańskiego objawienia, to znaczy sam jej «fakt». Apologetyka obiektywna zmierzała do udowodnienia faktu objawienia na podstawie doświadczalnych kryteriów²⁸. Proces tego rozumowego dowodzenia rysował się po zewnętrznej stronie objawionych treści i poznającego podmiotu. Ujęcie to opierało się na określonej koncepcji objawienia, zredukowanej wyłącznie do jego części informatywnej. Przekazane ludziom przez Boga „informacje” przekraczały po prostu ich naturalne zdolności poznawcze. Punktem wyjścia poszukiwań apologetyki obiektywnej było więc „aprioryczne pojęcie ogólnego objawienia” (jako pewnej całości), uwiarygodnione aspektowymi kryteriami, np. o charakterze chrystologicznym (częściami), wnioskowaniem, że Jezus jako Chrystus stał się wiarygodnym świadkiem Bożej automanifestacji, a jej wiarygodnym stróżem i przekazicielem jest Kościół²⁹.

Skoro zasadniczy dla apologetyki klasycznej problem wiarygodności objawienia utożsamiano z problemem udowodnienia jego faktu, to jedyną uniwersalność temu poznaniu mogły zapewnić pewne kryteria zewnętrzne – znaki i cuda³⁰. Ostatecznie, najistotniejsza dla tego modelu teologii była koncepcja objawienia tożsamego z całościowym przekazem depozytu, którego wiarygodność była zapewniona istnieniem jego autora: samego Boga. Człowiek pozostawał na zewnątrz tego projektu, a jedynym jego zadaniem było przyjęcie objawionych treści. Akt zawierzenia utożsamiono z akceptacją nadprzyrodzonych prawd w imię posłuszeństwa autorytetowi objawiającego je Boga³¹.

²⁸ J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 87.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Kryteria zewnętrzne (*objectiva extrinseca*) zapewniają uniwersalną racjonalność poznania objawienia – por. J. Cuda, *Czekając na...*, dz. cyt., s. 277.

³¹ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 88–89. Warto przytoczyć w tym kontekście syntetyzujące stwierdzenie profesora teologii fundamentalnej z Katowic: „Apologetyka obiektywna» zmierzała do udowodnienia faktu na podstawie doświadczalnych kryteriów. Cały proces tego «racjonalnego dowodzenia» przebiegał na zewnątrz objawionych treści i poznającego podmiotu. Takie ujęcie ułatwiała określona koncepcja objawienia, zredukowana do jego «części» informatywnej: Bóg przekazuje (objawia) ludziom niezbędne informacje, których poznanie przekracza ich naturalne możliwości poznawcze. Teoria objawienia stanowiła istotną część «apologetyki obiektywnej», która rozważała jego «możliwość», «konieczność» i «faktyczność» (poznawalność). Dostrzegalny w toku tych rozważań problem «racjonalnej wiarygodności» nie był problemem «części» struktury nadprzyrodzonego aktu wiary. Motywem zainteresowania tym problemem było raczej przygotowanie drogi prowadzącej do wiary” – J. Cuda, *Czekając na...*, dz. cyt., s. 277.

Wskazując na osiągnięcia apologetyki obiektywnej, Geffré wylicza również jej słabe punkty. Pierwszy z nich dotyczy rozumienia pojęcia objawienia i konsekwencji z tego wynikających. Nie wystarczy bowiem przekonanie, że wiarygodność jest cechą wspólną każdego dogmatu. Tym bardziej, jeśli wzmacnia to przekonanie brak doprecyzowania objawienia jako dogmatu najbardziej podstawowego. Znajduje się ono bowiem – jako teologiczna kategoria transcendentálna – u podstaw każdego teologicznego faktu i zarazem go zawiera. Dlatego też francuski dominikanin zaleca, aby teologia fundamentalna, w krytycznym dowodzeniu podstaw teologii, wychodziła zawsze od właściwego zdefiniowania pojęcia objawienia³². „Objawienie nie jest terminem, który trzeba udowadniać rozumowo. Jest ono założeniem fundamentalnym, punktem wyjścia, bez którego upadłyby wszystkie prawdy badane przez teologów. [...] Wychodzimy wprost od faktu objawienia, o jakim mówi nam Biblia, by przedstawić jego globalne znaczenie dla wierzącego i dla człowieka w ogóle w danej rzeczywistości kulturowej”³³. Po drugie, konsekwencją abstrakcyjnego pojmowania objawienia było przyjęcie przez teologów rozróżnienia pomiędzy „tym, co Bóg objawia” (treścią) i „wydarzeniem samego objawienia” (faktem)³⁴. Przeciwwstawianie w teologicznych wywodach treści faktowi prowadziło do trwałego rozdzielenia wyrażania wiary w treść objawienia od orzekania wiarygodności, stwierdzającego fakt objawienia. Rozróżnienie to zakładało, że Boże objawienie zawiera przekaz prawd, których nie można w żaden sposób udowodnić. Rozwijając problematykę uzasadnienia wiarygodności chrześcijańskiego objawienia, M. Rusecki zauważa w tym kontekście, że „dzisiaj kwestionuje się słuszność rozróżniania treści i faktu objawienia, gdyż są

³² Postulat ten uwzględnia J. Cuda, wskazując na pluralizm ujęć chrześcijańskiego objawienia oraz na widoczną ewolucję jego interpretacji w nauce Kościoła – por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 101–119.

³³ Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 12.

³⁴ „Dans un climat fait à la fois d’anti-modernisme et d’anti-déisme, l’apologétique traditionnelle était avant tout soucieuse de souligner l’objectivité de la révélation chrétienne, sans prendre sérieusement en compte l’historicité et expérience concrète du sujet croyant. On trouvait alors normal de faire une étrange distinction entre le *contenu* et le *fait* de la révélation. D’où un dangereux extrincésisme entre le jugement de crédibilité constant le fait de la révélation. Et, pour ne pas être en reste avec le rationalisme de l’époque, cette apologétique scientifique prétendait établir la crédibilité rationnelle du dogme catholique par une démonstration rigoureuse du fait de la révélation” – Cl. Geffré, *L’entrée de l’herméneutique en théologie*, w: *Les cent ans de la faculté de théologie*, red. J. Doré, Paris 1992, s. 251.

one ze sobą ściśle powiązane; fakt objawienia poznaje się głównie w świetle jego treści, zaś treść byłaby niepoznawalna bez jego rzeczywistego zaistnienia”³⁵.

Po trzecie wreszcie, najpoważniejszym ograniczeniem apologetyki jako nauki obiektywnej – patrząc z perspektywy antropologicznego wymiaru teologii – było zajmowanie się racjonalną wiarygodnością chrześcijaństwa z pominięciem jego wiarygodności przeżywanej przez podmiot wierzący. Ta niepełna, częściowa metodologia poznania teologicznego prowadziła do stosowania apodyktycznych argumentów natury fizycznej, metafizycznej i historycznej, przy pomocy których teologowie usiłowali udowodnić prawdziwość chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego. Można mówić przy tej okazji o „kalkulacyjnym błędzie” tych myślicieli, którzy pragnęli wykorzystać apologetykę, będącą w dużym stopniu efektem wyznaniowych sporów, do dowiedzenia słuszności procesu konkretnej wiary danego człowieka. Właściwym dopełnieniem tego wyjaśnienia może być komentarz P. Roszaka. Przypisując teologii „posługę sensu” zauważa, że apologetyka obiektywna bazowała na logice argumentacyjnej w formie demonstracyjnej. Wspomniane już trzy jej aspekty badawcze: religijny, chrześcijański i katolicki miały prowadzić do rozumnej służby Bożej (*rationabile obsequium*), opartej na wierze uznającej *a priori* wiarygodność objawienia. Wiarę nadprzyrodzoną zaś (*assensus fidei*) pozostawiano działaniu łaski Bożej. Ujęcie to „zakładało sojusz wiary i rozumu, który zakwestionował jednak modernizm: dlatego apologetyka chciała «homologować» model epistemologiczny, bronić pierwiastka rozumowego w wierze, lokując w konsekwencji samą wiarę na granicy, może nawet niejako na obrzeżach rozumu. W obliczu modernistycznej krytyki wiary jako defektu racjonalności, Sobór Watykański II zmienia perspektywę refleksji nad drogami prowadzącymi do wiary i pokazuje w punkcie wyjścia objawienie, a wiarę jako «odpowiedź» człowieka”³⁶.

³⁵ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z metodologii teologii fundamentalnej*, w: *Metodologia teologii fundamentalnej*, red. J. Mastej i in., Lublin 2019, s. 207.

³⁶ P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość*, Kraków 2013, s. 27.

1.3. Apologetyka integralna – dowodzenie wiarygodności historycznej przemowy Boga dopełnione decyzją zawierzenia

Idąc w ślad za Janem Henrikiem Walgravem, Geffré docenia wartość ludzkiej odpowiedzi na Boże zaproszenie i przekonuje, że rozum ludzki definiujący prawdy życia nie może funkcjonować poza życiem albo ponad nim. Musi on przeniknąć świadome życie, postrzegając je w całości. Innymi słowy, racjonalny osąd nie wystarcza, aby uzasadnić wiarygodność religii³⁷. Uznając zasadę *fides quaerens intellectum* należy stwierdzić, iż problematyki wiarygodności chrześcijaństwa nie można utożsamiać wyłącznie z udowodnieniem zewnętrznych kryteriów (znaków i cudów) lub z opracowaniem całościowego systemu teologicznego, potwierdzonego autorytetem samego Jezusa Chrystusa. Słuszności wiary szukającej zrozumienia dowodzi również ten, kto wiarygodność chrześcijaństwa przedstawia w relacji do ludzkiej świadomości, zaangażowanej etycznie i umiejscowionej historycznie³⁸.

W tę logikę myślenia wpisuje się również papieskie nauczanie ostatnich dziesięcioleci. Kościół bowiem nieustannie zdaje sobie sprawę z tego, że „akt zawierzenia Bogu był zawsze rozumiany [...] jako moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę. Rozum i wola wyrażają tu w najwyższym stopniu swą naturę duchową, aby pozwolić człowiekowi na dokonanie aktu, w którym realizuje się w pełni jego osobowa wolność”³⁹. To ściśle personalistyczne stwierdzenie odśłania teologiczną intuicję czynnej obecności człowieka w dziele nadprzyrodzonego objawienia oraz konieczność jego podmiotowego ujęcia⁴⁰. Takie jest zresztą przesłanie Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, według której koncepcję apologetyki obiektywnej należałoby wzmocnić antropologicznym nastawieniem⁴¹. Zabieg ten ma prowadzić nie tyle do stworzenia

³⁷ Por. FR 13–23.

³⁸ Por. Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 13–14.

³⁹ FR 13.

⁴⁰ J. Mastej wpisuje „czynną obecność człowieka w dziele nadprzyrodzonego objawienia” w personalistyczny wymiar wiary. Stwierdza bowiem, że „akt wiary ma strukturę wydarzenia interpersonalnego, gdyż jest spotkaniem człowieka z osobowym Bogiem; inicjatorem tego spotkania jest objawiający się Bóg; człowiek, rozpoznawszy Jego wezwanie, winien na nie odpowiedzieć osobową decyzją” – J. Mastej, *Wiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1322.

⁴¹ „Bogu objawiającemu należy się «posłuszeństwo wiary». Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu [...]” – KO 5.

stojącego w opozycji do apologetyki obiektywnej nowego paradygmatu apologetyki subiektywnej, który uwzględniałby ludzkie uczucia i *intentio fidei*, ponieważ nadal pozostawałby wyłącznie częściowym ujęciem całości objawienia. Chodzi raczej o ujęcie uzupełniające, bardziej dynamiczne i integralne, otwierające się jednocześnie zarówno na interpretację automanifestacji Boga w historii, jak i zaangażowanie człowieka⁴².

Zwieńczeniem takiego ujęcia jest bez wątpienia nauczanie Soboru Watykańskiego II, według którego jednym z kluczowych zadań współczesnej teologii jest zabieganie o ukazanie dzisiejszemu człowiekowi znaczenia chrześcijańskiej tajemnicy w kategorii całości. „Nowa teologia chce być bardziej egzystencjalna, bardziej antropocentryczna. Ta tendencja odpowiada zresztą postępowi myśli teologicznej o objawieniu [...]. Biblijne objawienie mówi nam, kim jest Bóg w sobie, jedynie w trakcie Jego działania dla nas; dotyczy ono wciąż ekonomii i funkcji, to jest zbawienia. Poza tym nie można oddzielać myśli o dokonaniu objawienia w historii od myśli o jego dokonaniu w wierzącym podmiocie. W przeciwieństwie do heterogenetycznych schematów o objawieniu jako przekazaniu prawd nadprzyrodzonych ludzkiemu podmiotowi potraktowanemu biernie trzeba powiedzieć, że znaczące działanie Ludu Bożego stanowi, jako element konstytutywny, wkład w samo objawienie. Można zatem uznać, że objawienie to już tradycja, a nawet hermeneutyka”⁴³. Innymi słowy, zaangażowany w bosko-ludzki dialog człowiek, podejmujący decyzję zawierzenia objawionym treściom, powinien mieć zawsze świadomość, że wszelkie rozumienie chrześcijańskiego objawienia jest wpisane w strukturę hermeneutycznego koła. Oznacza to, że nieustanny ruch kołowy wiedzy o człowieku – od jej ujęć całościowych do częściowych i odwrotnie – nie przebiega wyłącznie w świecie idei, lecz stanowi reakcję na dany przez Boga tekst historycznych doświadczeń, tożsamy ze zbawczymi wydarzeniami. W ślad za tym

⁴² „Jeżeli teologia fundamentalna chce funkcjonować w paradygmacie hermeneutycznym, to zgodnie z naturą tego paradygmatu, musi się stać nauką antropologiczną (antropocentryczną). [...] Nowością tego trendu nie jest jego antropocentryzm, ponieważ wielość i różność hermeneutycznych badań zawsze spotykała się w «tekście» oryginalności ludzkiej egzystencji. Mówiąc o nowości hermeneutycznego zainteresowania się «tekstem», mamy na uwadze charakterystyczny dla XX wieku proces przechodzenia od jego «częściowej» do «całościowej» interpretacji” – J. Cuda, *Teologia fundamentalna: antropo-logiczna nauka wpisana w koło hermeneutyczne*, w: „Roczniki Teologiczne” 51,9 (2004), s. 36.

⁴³ Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 15–16. Wśród chrześcijańskich myślicieli o podmiotowy aspekt problematyki wiarygodności objawienia upominali się m.in. Blaise Pascal, John-Henri Newman oraz Marcel Blondel. Ten ostatni twierdził wprost, że „problem wiary nie jest wyłącznie problemem intelektu, akceptującego objawione informacje, lecz problemem «życiowego procesu», celowego «działania», w którym uczestniczy «cały człowiek»” – J. Cuda, *Czekając na...*, dz. cyt., s. 279.

założeniem, teologia fundamentalna nie powinna zatrzymywać się w swych badaniach nad kwestią integralnej wizji tożsamości człowieka ani w aspekcie wiary, ani w aspekcie rozumu, ale za pomocą metody hermeneutycznego koła te dwie rzeczywistości scalać w nierozdzieloną całość; oznacza to, że akt zawierzenia pozostaje zawsze racjonalny, a akt poznania zawsze zawierający. Celem takiej fuzji jest konieczność ostatecznego i absolutnego wyjaśnienia objawionej antropologii⁴⁴.

Chrześcijaństwo ma więc znaczenie dla człowieka – oto postulat, na bazie którego należałoby rozwijać teologię fundamentalną. Jej rola zaś polega na uzasadnianiu rozumnego charakteru aktu zawierzenia poprzez ukazywanie wzajemnej zależności między chrześcijaństwem, a ludzką egzystencją z wszystkimi jej wymiarami⁴⁵. Tym sposobem antropologiczne ukierunkowanie teologii łączy się z problematyką transcendentálną, w której transcendentálnym pozostaje to, co jest apriorycznym warunkiem życia oraz dzięki czemu staje się możliwy jakikolwiek przedmiot myśli, woli lub miłości. Geffré przestrzega przed wyprowadzaniem wszelkich orzeczeń teologicznych z samego tylko ludzkiego doświadczenia, osadzonego w konkretnej historii. Dostrzega bowiem granice i niebezpieczeństwa „nadmiaru antropologicznego”, który mógłby ewoluować w stronę jakiejś nowej formy modernizmu. Zagrożenie to nie zmienia jednak przeświadczenia, że cały problem teologii fundamentalnej – stosującej metodę transcendentálną – „tkwi w delikatnym oscylowaniu między ludzką egzystencją jakoby *a priori* transcendentálną wobec wiary a chrystianizmem jakoby *a posteriori* historycznym”⁴⁶.

Tak więc apologetyka w ujęciu dynamiczno-integralnym (całościowym⁴⁷), nie umniejsza naukowego dowodzenia faktu objawienia na podstawie

⁴⁴ Por. J. Cuda, *Teologia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 47–48.

⁴⁵ Por. Cl. Geffré, *L'entrée de l'herméneutique...*, dz. cyt., s. 252.

⁴⁶ Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁷ Warto przywołać w tym miejscu argumentację J. Cudy, który proces powstawania apologetyki integralnej wyjaśnia następująco: „Postulat integralnych ujęć apologetyki zmierzał do jej przemiany w teologię fundamentalną, tzn. naukę szukającą motywów i możliwości racjonalnego zawierzenia chrześcijańskiemu objawieniu. Coraz bardziej dostrzegano, że proces angażowania się człowieka w tajemnicę tego zawierzenia wymaga nie tylko złożenia «intelektualnego daru» lecz «integralnego darowania» egzystencjalnej całości. Dialogiczna struktura objawienia jest bowiem strukturą miłości, której nie można zredukować do aspektu poznania (wiedzy). Takiej redukcji nie można więc narzucić problematyce wiarygodności objawienia, na którego pojęcie składa się również integralność ludzkiej odpowiedzi. Sam człowiek w konkretnie swej ziemskiej egzystencji jest komponentem tego pojęcia, którego treścią nie jest jakaś statyczno-ontyczna rzeczywistość, lecz dynamiczno-dialektyczny proces” – J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 91.

doświadczalnych kryteriów⁴⁸, ale ukazuje również wartość osobistego zawierzenia objawieniu, dając tym samym podwaliny pod hermeneutyczny horyzont teologii fundamentalnej. „Pewność boskiego objawienia staje przed nami jedynie w sercu doświadczenia wiary. Teologia fundamentalna chce być od samego początku zdecydowanie teologiczna i historyczna. Ale krytycznie bada dwa wielkie fundamenty egzystencji chrześcijańskiej, tj. objawienie i wiarę. I właśnie przez to krytyczne rozpatrywanie «fundamentów» spełnia ona funkcję dowodową”⁴⁹. Dostrzegalna w naszych wywodach ewolucja refleksji nad formalno-merytorycznym kształtem teologii przetoczyła się w ostatnim stuleciu „kołem hermeneutycznym”. Wobec niewystarczalności ujęć częściowych, dostrzegano wyraźną potrzebę konstruowania całościowych projektów. To właśnie w rozwoju integralnych badań teologii fundamentalnej odkrywamy punkt wyjścia dla analiz innych dyscyplin teologicznych oraz jej interpretacyjne posłanie, ukazujące problematykę wiarygodności objawienia, która dowartościowuje akt rozumienia ludzkiego podmiotu. Hermeneutyka fundamentalnej koherencji, łączącej chrześcijańskie objawienie (jego fakt i treść) z całokształtem doświadczeń historii ludzkości wyznacza podstawowe zadanie dla teologii fundamentalnej⁵⁰.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że w antropocentrycznym (podmiotowym) ujęciu teologii kryje się zawsze jej hermeneutyczny wymóg w najogólniejszym znaczeniu. To oznacza, że nie ma twierdzenia o Bogu, które nie zawierałoby twierdzenia o człowieku⁵¹; albo inaczej: nie byłoby refleksji teologicznej wynikającej z potrzeby poznania obiektywnej prawdy objawionej bez odniesienia do współczesnego doświadczenia człowieka. W dowodzeniu tym widoczne jest

⁴⁸ Nie chodzi bynajmniej o to, aby podważyć w nadprzyrodzonym objawieniu znaczenie znaków. Jako jego element przychodzą z pomocą rozumowi. „Pomagają one zejść głębiej w poszukiwaniu prawdy i pozwalają rozumowi prowadzić niezależne poszukiwania w sferze tajemnicy” – FR 13.

⁴⁹ Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 15.

⁵⁰ Por. J. Cuda, *Wiary godna...*, dz. cyt., s. 92.

⁵¹ Wydaje się, że poglądy Cl. Geffré są bardzo bliskie przekonaniom M. Blondela, który poszukuje – jak zauważa Cuda – racjonalnych przesłanek wiary poprzez analizę ludzkiego działania i filozoficzną analizę złożoności rzeczywistości ludzkiego życia. W tej analizie dostrzegalna jest „struktura «hermeneutycznego koła», w której refleksja nad różnymi «częściami» ludzkiego życia prowadzi do problematyki zrozumienia sensu ich «całości». [...] Ten całokształt cechuje określona hierarchiczność «terenów» celowych działań (świat dostępny zmysłom, życie osobowe, życie społeczne, moralność, metafizyka, religia). Aktualizowane w tych działaniach przeróżne wybory (*des volontés voulues*) tworzą otwarty proces, który nie jest w stanie zamknąć bezgranicznych możliwości chcenia (*une volonté voulante*). W tym kontekście można sformułować twierdzenie, że ludzkie życie otwiera się w stronę «czegoś», co nadaje mu sens i wyjaśnia jego historyczne otwarcie. To «coś», jako «komponent» tożsamości człowieka, jest «absolutnie konieczne», chociaż «naturalnie» niedostępne, co oznacza, że osiągnięcie tego «czegoś» może być efektem «nadprzyrodzonego» daru” – J. Cuda, *Czekając na...*, dz. cyt., s. 280.

utożsamienie teologii fundamentalnej z teologiczną hermeneutyką, której celem jest wykazanie sensownej jedności problematyki historycznego objawienia Boga (biegun transcendentny) i zawierzenia temu objawieniu (biegun immanentny)⁵².

Dodajmy, że interpretacyjny horyzont teologii fundamentalnej jest ponadto konsekwencją wniosków wyprowadzonych z hermeneutycznej fenomenologii Heideggera. Wyrażał on przekonanie, że poznanie bytu może być zrozumiałe dzięki wyjaśnieniu istoty ludzkiej, która zastanawia się nad swym istnieniem. Na użytek tego poznania wprowadził pojęcie „hermeneutyki egzystencji”⁵³, gotowej do podjęcia próby zrozumienia nie tylko interpretowanego tekstu, lecz także ludzkiego doświadczenia. W teologicznym sensie zatem, historia zbawienia może być odkrywana wyłącznie w funkcji żywej interpretacji człowieka (siebie samego) jako bytu historycznego, a więc skończonego i śmiertelnego, ale dążącego ciągle do zrozumienia siebie i własnej tożsamości. Rozumienie wiary i interpretowanie siebie są właściwe nierozłączne. W konsekwencji tej zależności, teologia fundamentalna pełni krytyczną i hermeneutyczną funkcję całej teologii. Funkcję krytyczną, ponieważ „bada [...] uwarunkowania historycznej możliwości i transcendentalne uwarunkowanie wiary: z jednej strony fakt objawienia Boga w historii, z drugiej – istnienie człowieka jako aprioryczne uwarunkowanie wiary. Właściwym i złożonym zadaniem jest wyjaśnienie jednego poprzez drugie – aprioryczność i historyczną aposterioryczność wiary”⁵⁴. Z kolei dzięki funkcji hermeneutycznej, teologia fundamentalna podejmuje próbę uchwycenia znaczenia orzeczeń wiary (biblijnych, dogmatycznych i teologicznych), biorąc za punkt wyjścia wiedzę człowieka o sobie samym oraz o świecie. Pojęcie wiary znajduje się zawsze w przestrzeni historycznego doświadczenia istoty ludzkiej: zarówno pierwotnego doświadczenia, o którym mówią m.in. teksty Starego i Nowego Testamentu, jak i aktualnego przeżywania rzeczywistości, nierozłącznego z osiągnięciami nauk oraz historycznym kontekstem XXI w.⁵⁵.

⁵² Por. J. Richard, *Le champ herméneutique de la révélation d'après Claude Geffré*, w: „Laval théologique et philosophique” 46,1 (1990), s. 20.

⁵³ Por. J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris 2018⁴, s. 34.

⁵⁴ Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁵ Por. Cl. Geffré, *Najnowsze dzieje...*, dz. cyt., s. 18.

2. Zawierzenie narodu wybranego – w stronę spełnienia obietnicy

W dotychczasowych wywodach stwierdzono, że słuszności wiary szukającej zrozumienia dowodzi również ten, kto wiarygodność judeochrześcijańskiego objawienia przedstawia w relacji do ludzkiej świadomości, zaangażowanej etycznie i umiejscowionej historycznie. Zasadne więc wydaje się przekonanie, że do zadań teologii fundamentalnej należy również rozpoznawanie i odczytywanie różnych form celowej przemowy Boga poprzez rzeczy świata stworzonego, a także w historii ludzkości. Wyczerpującą odpowiedź w tym względzie przyniosłyby z pewnością badania zagadnienia rozpoznawania objawienia we wszystkich religiach, na czele z religiami monoteistycznymi. Biorąc jednak pod uwagę ograniczony zakres tematyczny niniejszych rozważań, podejmiemy jedynie próbę syntetycznego zrekonstruowania hermeneutycznego doświadczenia, które cechowało naród wybrany – wyjątkowy podmiot Bożych obietnic. Na boku pozostawimy więc teologiczne stanowisko dotyczące objawionej historii zbawienia, która znajduje swój początkowy punkt najpierw w dziele stworzenia przez Boga świata i człowieka (tzw. praobjawienie).

Patrząc na problematykę objawiania się Boga z perspektywy interpretacyjnego paradygmatu teologii przypomnijmy, że jednym ze sposobów Jego manifestacji jest wkroczenie w historię oraz w dzieje, które On sam współtworzy, a nawet umożliwia. Historyczne ingerencje Boga związane były z konkretnym miejscem i czasem. Wagę tego problemu dostrzega M. Rusecki. Jego zdaniem, ingerencje te „bezpośrednio nie mogły mieć uniwersalnego zasięgu, tak jak objawienie się Boga poprzez stworzenie i w stworzeniach (choć i o historii można mówić w pewnym stopniu jako o stworzonej, jakkolwiek ona się staje, jest ciągła i nieciągła, dąży do finalizacji, niemniej należy ją rozumieć – podobnie jak w jakimś sensie cały świat, kosmos i człowieka – nie statycznie, lecz dynamicznie), mają natomiast uniwersalne przeznaczenie. Zresztą Bóg działał zarówno w ramach specjalnej historii zbawienia, jak i powszechnej: Jego wkroczenia w historię miały różne formy, tak jak i Objawienia Boże, w których rozróżnia się trzy podstawowe: słowo, czyn i teofanię. Stosownie do tego trzeba poprowadzić wywód dotyczący

rozpoznania tych form objawienia się Boga, jakkolwiek dałyby się one doprowadzić do rozpoznania przez znak [...]”⁵⁶.

W tym kontekście zasadne wydaje się stwierdzenie, że człowiek najbardziej byłby zdolny do uchwycenia słowa pochodzącego od samego Boga. Trzeba jednakże zaznaczyć, że chodziłoby raczej o zdolność pozorną, ponieważ słownego przekazu „Bożych informacji” nie można kojarzyć z sytuacją, w której naprzeciwko siebie stoją dwaj rozmówcy: Bóg i człowiek, prowadzący ze sobą audio-wizualny dialog. Nie można także założyć, że gdyby nawet takie spotkanie stało się faktem, to dałoby gwarancję natychmiastowego zrozumienia siebie albo porozumienia. Sytuacja taka wydaje się niemożliwa, ponieważ przynależący do innej rzeczywistości Bóg, nie może się w pełni wyrazić w ograniczonej rzeczywistości materialnej, biologicznej, a przede wszystkim historycznej, ponieważ przekracza ją jakościowo. Dlatego właśnie Bóg przemawiał w historii do konkretnych jednostek, za pośrednictwem których – po rozeznaniu z kolei przez innych ich wiarygodności – przekazywał swą zbawczą ekonomię⁵⁷. W ten sposób rodziło się starotestamentalne doświadczenie hermeneutyczne⁵⁸, którego przedmiotem był cały człowiek. Poprzez akt zawierzenia stawał się istotą religijną, świadomą współodpowiedzialności za historię własną oraz innych⁵⁹.

Szczególna rola w realizacji Bożego objawienia, którego odkrywanie w historii było przedmiotem zbawczej pedagogii Boga, przypadła najpierw

⁵⁶ M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 198.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ „Dans le monothéisme juif, l'expérience religieuse est spécifiée par des éléments décisifs: Dieu, créateur, a parlé dans l'histoire; il s'est choisi un peuple, l'a libéré de la servitude en Égypte, a conclu avec lui une alliance de salut codifiée dans la Loi; au Synaï, il a révélé à Israël sa sainteté, sa gloire, éclat insoutenable de son mystère. Par la voix des prophètes, dont l'inspiration ne se réduit pas à l'expression, même privilégiée, d'une expérience personnelle (cf. Pie X, encyk. *Pascendi*, 1907, DS 3490–3491), par des événements fastes ou néfastes, Dieu, auteur du salut et Révéléateur, soutient l'espérance messianique de son peuple, corrige ses infidélités, le prévient contre l'infidélité suprême: l'idolâtrie. Mais la conscience religieuse d'Israël porte au fond d'elle-même une déchirure: d'une part, désir de connaître mieux le Dieu saint et sa gloire, désir de le voir (Ps 63 [62]; 84 [83]), mais, d'autre part, souffrance de ne le pouvoir: créature, pécheur, l'homme ne peut voir Dieu sans mourir (Gn 28, 16s; Ex 3,4ss; 19,12; 33,18-23). En outre, dans la rencontre de l'alliance, les parties sont trop inégales: l'incertaine fidélité de l'homme y affronte l'infailible fidélité de Dieu” – E. Barbotin, *Expérience*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 543.

⁵⁹ Geffré doszukuje się źródeł podmiotowej świadomości człowieka najpierw w Bożym dziele stworzenia, a następnie w „personalizującej” funkcji religii monoteistycznej. W dziejach narodu wybranego Bóg podnosi człowieka do rangi osobowego podmiotu, współodpowiedzialnego wraz z Nim za tworzenie historii zbawienia. To wyróżnienie sprawiło, że Boże objawienie wzmacniało coraz bardziej autoświadomość człowieka, zaś „natura pełna bogów” przestała zawłaszczać historię – por. Cl. Geffré, *Athènes, Jérusalem, Bénarès: la rencontre de l'Occident chrétien et de l'Orient*, w: *Les spiritualités au carrefour du monde moderne. Traditions, transitions, transmissions*, red. Y. Tardan-Masquelier, Paris 1994, s. 121.

Abrahamowi, potem Mojżeszowi oraz tym, którzy zawiazali z Bogiem przymierze. Bohaterowie ci zapoczątkowują niejako nowy rozdział w historii zbawienia. Przestaje on być powiazany tylko z poszczególnymi osobami w dziejach ludzkości, ponieważ przedmiotem objawienia staje się cały naród, a przez niego cała ludzkość. Praojcowie naszej wiary uczestniczą w „jakościowym skoku”⁶⁰, jaki dokonuje się w historii Bożej automanifestacji. Na dalszy plan schodzą – charakterystyczne również dla religii pogańskich – święte znaki odkrywane w prawach natury lub kosmosu, a znaczenia nabierają słowa i konkretne dzieła zbawcze – niespotykane dotąd formy historycznych pośrednictw⁶¹. Tym samym działanie Boga przybiera nowy kształt: nie tylko manifestacji, lecz również proklamacji⁶². W sensie ścisłym odsłania się ono w przestrzeni słowa, wyrażonego najpierw w praktykach religijnych narodu wybranego, a następnie utrwalonego w pismach Starego Testamentu. Już na tym etapie historii zbawienia rozumienie Bożej prawdy najlepiej obrazuje pojęcie „drogi”, która prowadzi do przyszłości i realizacji obietnic (*à un a-venir*)⁶³, a kluczową ideą religii Izraela stanie się *exodus*, wyjście z niewoli egipskiej⁶⁴.

2.1. Wolna wola Abrahama i ufność Bożemu słowu

Abraham jest główną postacią historii Izraela. Jego całe dzieje nie będą w tym miejscu przytaczane, bo nie jest to celem tego opracowania. Przypomnijmy tylko, że pochodził ze Wschodu, zgodnie z przyjętą tradycją z miasta Ur w południowej Mezopotamii. Jego żoną była Sara, a po jej śmierci Keturah. Opuściwszy rodzinne strony, Abraham wraz z rodziną, która „służyła cudzym bogom” (Joz 24,2)

⁶⁰ „Ce qui commence avec la religion d’Israël constitue quelque chose de tout à fait unique dans l’histoire religieuse de l’humanité” – Cl. Geffré, *Du silence de Dieu au témoignage des Écritures*, w: *Colloque sur le Dieu unique. Millénaire de Montpellier*, Paris 1986, s. 32.

⁶¹ Por. M. Rusecki, *Traktat o...*, dz. cyt., s. 207.

⁶² „Bóg, który mówi” – tymi słowami paryski profesor streszcza etap objawiania się Boga Izraelowi. Wskazuje tym samym, na trzy zasadnicze konsekwencje w kształtowaniu się ówczesnego obrazu Boga: 1. Bóg komunikuje się w sposób wolny i czyni z człowieka swojego interlokutora; 2. Nowa komunikacja Boga z człowiekiem wpływa na międzyludzkie relacje; 3. „Bóg, który mówi” zawiązuje z narodem wybranym przymierze – por. Cl. Geffré, *Du silence de Dieu...*, dz. cyt., s. 32–33.

⁶³ Innymi słowy, zgodnie z tym, co wyjaśniono w części dysertacji poświęconej statusowi prawdy chrześcijańskiej, już w Starym Testamencie prawda, definiowana hebrajskim znaczeniem słowa *’emeth*, odpowiadała greckiej koncepcji pojęcia *alètheia*; dlatego, statyczna i trwała prawda – aż do dnia dzisiejszego – odsłania się w historii zbawienia stopniowo. Znaczenie tych językowych pojęć wpłynęło na kształtowanie się podstaw prawdy biblijnej – por. C. Focant, *Écriture Sainte*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 446.

⁶⁴ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l’interprétation*, Paris 1988, s. 265.

wywedrował najpierw do Charanu w północnej Mezopotamii, potem udał się w drogę do Kanaanu, po czym ostatecznie trafił do Egiptu. Po drodze przeżywał szereg trudności, m.in. w Egipcie utracił na pewien czas swoją żonę, rozstał się z Lotem, swoim bratankiem. Wszystkie tradycje, tworzące biblijne dzieje Abrahama, ukazują go jako patriarchę zjednoczonego narodu izraelskiego, składającego się z dwunastu pokoleń. W Księdze Rodzaju wysuwa się jednak na pierwszy plan nie tyle postać Abrahama jako narodowego bohatera, co fakt urzeczywistniania się poprzez jego decyzje i akt zawierzenia Bogu kolejnego etapu historii zbawienia. Hagiograf zauważa, że niezależnie od ewentualnych politycznych lub religijno-społecznych uwarunkowań, które mogły mieć wpływ na opuszczenie rodzinnych okolic, Abraham odpowiada na wyraźne polecenie Boga, który wybrał go jako pośrednika swego błogosławieństwa dla wszystkich narodów (Rdz 12,1-3). Dalsze losy tego patriarchy przeplatane są dialogiem z Jahwe, a każdy etap życiowej wędrówki stanowił kolejny dowód wiary Abrahama w Boga, który oparł na jego wierze swoje stopniowe objawianie się światu. Wyrazem bosko-ludzkiego spotkania były złożone obietnice: zapowiedź Abrahamowi liczego potomstwa, obecność uzyskania na własność ziemi Kanaan i zawarte przymierze (Rdz 15)⁶⁵.

Na szczególną uwagę zasługuje wiara Abrahama, ponieważ staje się ona odpowiedzią na Boże objawienie. Abraham, wypełniając Boże wezwanie, udał się w nieznaną drogę do Kanaanu. Po ludzku rzecz biorąc, decyzja ta mogła wydać się sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem. Analiza następujących po sobie dziejów tego patriarchy – jak zauważają niektórzy teolodzy – wskazuje jednoznacznie, iż były one pełne zagadek, sytuacyjnych zwrotów, a nawet niepowodzeń⁶⁶. Czyżby zatem nasz starotestamentalny „ojciec narodów”⁶⁷ pozbawiony był zdolności logicznego myślenia lub ograniczonych kwalifikacji intelektualnych? Żadną miarą. Alfred Läßle zauważa, że „podstawowy rytm historii Abrahama daje się ująć w słowach: «Bóg rzekł [...], a Abraham odpowiedział»”⁶⁸. A zatem jego wiara jest wypadkową decyzji opartej na wolnym wyborze oraz przyjęciu objawionego słowa Bożego, któremu przysługuje najwyższa wiarygodność. Rozeznanie zaś i właściwe odczytanie

⁶⁵ Por. J. Szlaga, *Abraham*, w: *Encyklopedia katolicka* [dalej: EK], t. 1, Lublin 1989, kol. 21–22.

⁶⁶ Por. M. Rusecki, *Traktat o...*, dz. cyt., s. 209.

⁶⁷ W. Wiskirchen, *Abraham*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski i in., Warszawa 1994, kol. 7.

⁶⁸ A. Läßle, *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986, s. 91.

ingerencji Boga należy do płaszczyzny intelektu. Przekonanie, jakoby wiara Abrahama nie była wspierana odpowiednią refleksją rozumową, jest zatem bezzasadne. Zgodnie z badaniami teologii fundamentalnej, możemy uznać tezę, że historia życia Abrahama, szczególnie jego wędrówka do Kanaanu oraz wypełnienie prośby Boga polegającej na złożeniu w ofierze syna Izaaka, potwierdzają obecność w jego życiu rzeczywistości pełnego zawierzenia. Ufność ta jest tak silna, że przyjmuje kształt konstytutywnego elementu Bożego objawienia. Dla Mariana Ruseckiego „korelatywne ujmowanie tych dwóch rzeczywistości, a więc Objawienia i wiary protoplasty narodu wybranego, jest związane przede wszystkim z tym, że zarówno Objawienie Boże, jak i wiarę Abrahama ujmuje się [...] w sposób personalistyczny. Oznacza to, że w akcie Objawienia Abrahamowi osobowy Bóg zwrócił się do niego z apelem o nawiązanie dialogu o charakterze zbawczym, co posiada szczególne znaczenie dla całej historii Objawienia i historii zbawienia. Akceptacja Bożego słowa zakłada akceptację Osoby, która je wypowiada”⁶⁹. Zarówno objawienie Boże, jak i jego korelat – wiarę Abrahama, współczesna teologia ujmuje nade wszystko w horyzoncie interpersonalnych zdarzeń. Oznacza to, że z jednej strony skierowane przez Jahwe słowa i czyny dla osobistego dobra naturalnego i zbawczego Abrahama, nie stałyby się zobiektywizowanymi i objawieniowymi zdarzeniami, gdyby nie zostały przez patriarchę dostrzeżone, rozeznane oraz przyjęte jako rzeczywiste fakty dokonane w konkretnym czasie i przestrzeni; z drugiej zaś, słowa i czyny Boga działającego w życiu Abrahama nabrały znaczenia uniwersalnego, były bowiem skierowane do całej ludzkości⁷⁰.

Wyjątkowym przejawem Bożej inicjatywy w życiu Abrahama było zawiązanie przymierza, połączonego z obietnicą liczego potomstwa⁷¹. Ten rodzaj umowy zawierano zasadniczo między ludźmi, celem regulowania społecznych

⁶⁹ M. Rusecki, *Traktat o...*, dz. cyt., s. 210.

⁷⁰ Por. tamże. Z kolei Ledwoń zauważa, że „[...] przymierze w sensie religijnym różni się zasadniczo od przymierzy w rozumieniu politycznym, gdzie partnerzy zawierający umowę są zazwyczaj wobec siebie równi (jakkolwiek nie zawsze musiało tak być na Starożytnym Wschodzie); w tekstach biblijnych przymierze bardziej zbliża się znaczeniowo do obietnicy, łaskawego i bezinteresownego zobowiązania ze strony Boga, co nie wyklucza wszakże zobowiązań także ze strony człowieka” – I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, Lublin 2006, s. 477.

⁷¹ „Lud pochodzący od Abrahama będzie powiernikiem obietnicy danej patriarchom, ludem wybranym, wezwanym, by pewnego dnia przygotować zgromadzenie wszystkich dzieci Bożych w jedności Kościoła. Ten lud będzie korzeniem, na którym zostaną zaszczerpieni poganie stający się wierzącymi” – KKK 60.

relacji i oznaczania pewnego międzyludzkiego porządku w sensie przynależności i przyjaźni. Przymierza na starożytnym Wschodzie nie zawężano jednak wyłącznie do sfery świeckiej lub prawniczej. Miało ono zawsze aspekt sakralno-religijny. Potwierdzano je przykładowo w sanktuarium podczas czynności kultowych, finalizowanych wspólną uctwą, na której – jak wierzono – obecne było również w roli świadka samo bóstwo. Przymierze zawarte pomiędzy Bogiem a Abrahamem zbliżało się znaczeniowo do tzw. umów samowładczych, w których suweren określał, w jakim stosunku pozostawał do niego wasal oraz okazane mu łaski i dobrodziejstwa, z błogosławieństwem włącznie. Pakt więc nie był pozbawiony obietnicy, a dopełniało go zobowiązanie do wierności i posłuszeństwa suwerenowi⁷².

Idąc tym tropem, należy kolejny raz podkreślić, że inicjatywa zawarcia przymierza pochodziła od Boga, a nie od Abrahama. To Bóg zapragnął dalszej i pogłębionej manifestacji, wybrał jej formę oraz konkretny moment w życiu Abrahama, a przymierz – na wzór umowy samowładczej – nadał ukierunkowany na przyszłość religijno-objawieniowy charakter. Analogicznie więc jak w porządku świeckim, najwyższym i pełnym gwarantem obietnic złożonych Abrahamowi stał się sam Bóg (suweren), na Abrahama zaś i jego potomków nałożono obowiązek przestrzegania warunków zawartego przymierza. W ten tok myślenia wpisuje się teologiczna refleksja Ireneusza Ledwonia na temat biblijnych partnerów przymierza. Jego zdaniem, zawierają oni je jako „podmioty osobowe, co jest równoznaczne z wzajemnym poznaniem tych osób; przymierze o charakterze religijnym określało też warunki, które, w odróżnieniu od przymierzy zawieranych między ludźmi, są dyktowane przez Boga i *de facto* są warunkami gwarantującymi przede wszystkim osiągnięcie zbawienia przez człowieka. Pokrywają się więc z celem samego objawienia Bożego, którym jest zbawienie człowieka, i są też nośnikami tego zbawienia”⁷³.

Uwzględniając powyższe stwierdzenie, należałoby zaznaczyć, że w przymierz – dopełniającym zarówno historię objawienia, jak i zbawienia, Bóg staje się dla Abrahama „partnerem”; zapewnia mu pomoc w zamiarach zgodnych z Jego wolą i daje się poznać jako „towarzysz” ludzkiego losu. Abraham zaś, kontrahent układu, uważa siebie i lud

⁷² Por. K. Pauritsch, *Przymierze*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski i in., Warszawa 1994, kol. 1089. Por. także: A. Läpplé, *Od egzegezy...*, dz. cyt., s. 124–125.

⁷³ I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym...”, dz. cyt., s. 476–477.

jako „własność” Boga Przymierza. W konsekwencji tej wzajemnej bosko-ludzkiej relacji – wraz z upływem lat – w historii Izraela dochodzi do wyciszenia się politeizmu na rzecz wiary w jedynego Boga, stwórcę nieba i ziemi⁷⁴. Ta wyznaniowa ewolucja łączyła zawierzenie Abrahama z praobjawieniem się Boga w dziele stworzenia. Dlatego właśnie po śmierci Abrahama, patriarchowie rezygnują – pomimo zdarzających się niewierności – z odnoszenia się do jakiegoś panteonu bóstw, ale zwracają się do tego Boga, który objawił się Abrahamowi. Określają Go wyrażeniem przejętym z opisu powołania Mojżesza na Bożej górze Horeb, gdzie Bóg przedstawia się słowami: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3,1-6). Teofania, w której Bóg ujawnia swoje imię, rozpoczyna proces oddzielania się wspólnoty wierzących w jednego Boga od tych, którzy w Niego nie wierzyli. Z potomków Abrahama wyłania się jednolity naród opowiadający się za monoteizmem⁷⁵.

W analizie religijnego doświadczenia Izraela dochodzimy do jeszcze jednego, ważnego etapu objawiania się Boga w historii tego narodu. W jego ramy, oprócz teofanii z Horebu, wpisuje się szereg innych, kluczowych wydarzeń. Są nimi: noc paschalna, wyjście z niewoli egipskiej, a także przymierze Boga zawarte z Izraelem na Synaju. W tym kontekście warto podkreślić za A. Läplle, że biblijnym autorom niemalże idealnie udało się sprowadzić skomplikowane procesy historyczne do najprostszego wspólnego mianownika – historii rodów, dzięki którym historia zbawienia wydaje się nieco łatwiejsza do przyjęcia, a „wydarzenia, w których brały udział nieliczne plemiona izraelskie, z upływem stuleci, a także dzięki wyznawanej wierze i pragnieniu wolności, przerodziły się w sprawę ogólnoisraelską, a ponadto przyczyniły się do tak znacznej stylizacji męża Bożego i bohatera niepodległościowego, Mojżesza”⁷⁶.

2.2. Decyzja Mojżesza jako korelat Bożego objawienia

Zostawiając na boku dyskusje biblistów na temat proporcji elementów historycznych i legendarnych w biografii Mojżesza, uwagę skoncentrujemy na jego

⁷⁴ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, Warszawa 2010, s. 136.

⁷⁵ Por. M. Rusecki, *Traktat o...*, dz. cyt., s. 211–214.

⁷⁶ A. Läplle, *Od egzegezy...*, dz. cyt., s. 98.

znaczeniu jako proroka i prawodawcy oraz na kształtowaniu się religii Izraela⁷⁷. Spróbujemy również uchwycić kilka szczególnych momentów ważnych dla zbawczego planu Boga, który nadal wykorzystuje historyczne wydarzenia do tego, aby poprzez swoje słowo nadać im nowy, zbawczy sens oraz ukierunkować je na nieznaną przyszłość. W Bożych działaniach dostrzegalna jest ciągłość i konsekwencja realizowanych zamierzeń przy pełnej współpracy z człowiekiem.

Zacznijmy zatem od ówczesnego kontekstu społecznego. Na skutek splotu różnych okoliczności, w tym klęski głodu, potomkowie Abrahama osiedlili się w Egipcie. Liczba Izraelitów w państwie faraonów ciągle wzrastała. Fakt ten zagrażał równowadze demograficznej. Ponieważ Egipcjanie obawiali się rozrostu populacji żydowskiej, dlatego obarczali jej przedstawicieli ciężką, niewolniczą pracą. W perspektywie Bożej ten rodzaj prześladowania Izraelitów miał skutkować ostatecznie wyzwoleniem się z wpływów religii mieszkańców Egiptu i powrotem do ziemi ojców. Zgodnie z relacjami Księgi Wyjścia, Bóg nie zapomniał o swoim ludzie i obietnicach złożonych Abrahamowi. Widzialnym znakiem tej wierności stał się Mojżesz. Wychowywał się na dworze faraona, ale zabójstwo pewnego Egipcjanina radykalnie odmieniło jego los. Zmuszony do opuszczenia Egiptu, osiedlił się w ziemi Madian. Momentem zwrotnym w życiu tego, którego nazywano „założycielem Izraela”⁷⁸ było wyjątkowe doświadczenie objawienia Boga (epifanii) w krzaku gorejącym na Horebie. W konsekwencji tego wydarzenia, sens historii zbawienia staje się bogatszy: Bóg objawia swoje imię, a Mojżesz (podobnie jak w przypadku Abrahama) otrzymuje polecenie (misję), aby wrócić do Egiptu w celu podjęcia negocjacji z faraonem, z którym żył w konflikcie po zabójstwie Egipcjanina. Dzięki tym pertraktacjom Izraelici mogliby wrócić do Kanaanu. Boże polecenie stało się bez wątplenia w opozycji do oczekiwań i planów Mojżesza, który miał wrócić przed oblicze władcy Egiptu, dla którego był przecież osobą *non grata*. Pomimo obiektywnych trudności, podjęcie Bożego wyzwania przez biblijnego bohatera, potwierdza kolejny raz, że akt zawierzenia Bogu staje się korelatem Jego objawienia. Tak kształtowana ufność opiera się na wiarygodnym słowie żywego

⁷⁷ „Historyczność Mojżesza nie jest podważana, choć mowa o nim jest tylko w Biblii; trudno jednak odtworzyć jego postać historyczną, ukrytą pod warstwami tradycji, których celem nie było pisanie biografii, lecz sławienie wielkich dzieł Jahwe” – A. Tronina, *Mojżesz*, w: EK, t. 13, Lublin 2009, kol. 51.

⁷⁸ P. Weimar, *Mojżesz*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski i in., Warszawa 1994, kol. 757.

Boga, ofiarowanym w historycznych wydarzeniach i uwiarygodnionym przez rozmaite znaki⁷⁹. Zatrzymajmy się zatem przy znaku jakim było doświadczenie Boga w gorejącym krzaku na Horebie. Mojżesza dotknęło nietypowe objawienia Boga. Refleksja teologiczna nazywa je teofanią – wyjątkową manifestacją Boga w historii. Za jej pośrednictwem Bóg sam się określa⁸⁰; dokonuje tego, co pozostawało trudne do uchwycenia dla ludzkiej percepcji; wskazuje przy tym na kolejny etap swej automanifestacji w dziejach, która zmierzała ostatecznie do pełnej realizacji Bożego planu w Jezusie Chrystusie.

Pojęcie automanifestacji Boga leży w polu szczególnego zainteresowania teologii fundamentalnej. Wskazuje ono na wyraźne przesunięcie akcentu w mówieniu o udzielaniu się Jahwe w świecie. Pośrednie formy Jego przychodzenia do ludzi, zwykle przy pomocy Bożego wysłańca, anioła lub znaków natury (pojawiły się m.in. podczas wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej), zastępowały doświadczenia osób, świadków teofanii. Jedną z ich był Mojżesz, który przeżył objawienie Boga w widzialnej postaci. Jak uważają niektórzy teologowie (np. M. Rusecki), teofania na Horebie potwierdziła możliwość objawienia się Boga za pośrednictwem słowa i wydarzenia, które zachodziły w jednym momencie⁸¹. Teofania ta miała na celu umocnienie przede wszystkim wiary człowieka, który jest świadkiem, a także przypomnienie mu o bliskości i dobroci Boga oraz o Jego łaskawej opiece, jaką obdarza wszystkich ludzi. W tym sensie posiadała ona powszechne przeznaczenie, podkreślając i wyrażając tym samym uniwersalny charakter celowego Bożego działania⁸².

Nadzwyczajnym wyrazem bliskości i łaskawej opieki Bożej były doświadczenia narodu wybranego związane z wyzwoleniem się spod panowania władców Egiptu. W wydarzeniach tych Boża Opatrzność posłużyła się wieloma zjawiskami naturalnymi, które przybrały postać tzw. dziesięciu plag egipskich. Ich obrazowy opis w Księdze Wyjścia (por. Wj 7–12) służył konkretnym celom teologicznym; prowadził do poznania kim jest Bóg Izraela oraz dowodził Jego mocy

⁷⁹ Por. M. Rusecki, *Traktat o...*, dz. cyt., s. 216–217.

⁸⁰ „Bóg odrzekł: «Jestem tym, kim jestem. Tak masz powiedzieć Izraelitom: Jestem posyła mnie do was». Następnie Bóg powiedział: «To właśnie oświadczysz Izraelitom: Pan, Bóg waszych ojców, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba posyła mnie do was. To jest moje imię i takim ma pozostać w pamięci wszystkich pokoleń»” (Wj 6,14-15).

⁸¹ Por. M. Rusecki, *Traktat o...*, dz. cyt., s. 219.

⁸² Tamże, s. 219–220.

w działaniu. Nawet jeśli owe zjawiska mogły posiadać naturalne wyjaśnienie, ich występowanie z niespotykaną dotąd intensywnością mogło być odczytane przez faraona jako znaki pochodzące od Boga Izraelitów. Ostatecznie plagi egipskie miały osłabić pozycję faraona wobec mocy Bożej, wykazać kto i jak ma służyć Jahwe, wreszcie ułatwić narodowi wybranemu wyjście z trwającej ponadto cztery stulecia niewoli egipskiej⁸³. Ostatnią plagą, będącą demonstracją potęgi jedyne Boga miało być zabicie w noc paschalną wszystkiego, co pierworodne w Egipcie. Z tym zagrożeniem związane było ustanowienie święta Paschy. Jak zaznacza A. Läßle, wprowadzenia tego święta nie można przypisywać dopiero Mojżeszowi. Było ono starym świętem nomadów i pasterzy, obchodzonym na wiosnę; polegało na złożeniu ofiary z pierwocin stada. Celem ofiary ze zwierząt było poskromienie złych mocy oraz rozbudzenie ich przychylności wobec udanego wypasu i udanej hodowli w nadchodzącym roku. Z tym rytualnym obrzędem połączono również święto kwaszonego chleba (*massot*). Polegało ono na zużyciu wszelkiego zapasu mąki przed nadchodzącymi nowymi zbiorami. Obchodzone każdego roku pasterskie święto Paschy i rolnicze święto żniw – typowe dla naturalnej religii – połączono z wydarzeniem wyjścia narodu wybranego z Egiptu. Późniejszy sens religijny i historiozawczy tych zdarzeń opatrzone hasłem „przejście Pana” (*pesah*)⁸⁴.

Kulminacyjnym momentem w starotestamentalnej historii objawienia było przymierze zawarte pomiędzy Bogiem a Mojżeszem na Synaju. Stanowiło ono kolejny etap, a zarazem rekapitulację pewnego procesu historycznego. Nie ulega wątpliwości, że zawierzenie Jahwe i wydarzenia na Synaju są ze sobą ściśle powiązane. Biorąc pod uwagę zakres tematyczny dysertacji, najistotniejsze wydaje się stwierdzenie M. Ruseckiego, według którego Bóg poprzez to przymierze czyni naród Hebrajczyków nie tylko swoją własnością i staje się dla nich Panem, ale przede wszystkim ofiaruje im Dekalog – zbiór praw (słów), warunkujących i kształtujących bosko-ludzką relację. Przymierze na Synaju jest pierwszym paktem, któremu towarzyszyła znacząca treść⁸⁵.

⁸³ Por. J. Lemański, *Plagi egipskie*, w: EK, t. 15, kol. 785.

⁸⁴ Hebrajski termin *pesah* może oznaczać najpierw uderzenie w pierworodnych Egiptu. Bardziej prawdopodobne jest jednak, że termin ten pochodzi od czasownika *pasah* (tańczyć, podskakiwać, skakać – aluzja do anioła śmierci omijającego, przeskakującego domy Hebrajczyków); rzeczownik *pascha* oznaczający pierwotnie „święto” (taniec – 1 Krl 18,26) z czasem nabrał sensu religijnego, jako „przejście” (Bóg Jahwe przeszedł obok, ocalił swój lud od nieszczęścia, jakim była śmierć pierworodnych w Egipcie) – por. H. Witczyk, *Pascha*, w: EK, t. 14, kol. 1407.

⁸⁵ Por. M. Rusecki, *Traktat o...*, dz. cyt., s. 221–222.

Do tych treści odwołują się także prorocy, czyniąc z nich zasady życia całego Izraela. Przekaz Bożego słowa za pośrednictwem proroków uwiarygadniano m.in. ich wiernością Bogu, dążeniem do umiłowania prawdy, dbałością o jakość postępowania moralnego i bezinteresownością. W przepisach z Synaju prorocy odnajdują słowo Boga, które wyrażało nakazy i zakazy inspirujące przedstawicieli narodu wybranego do poszanowania prawa, jego respektowania oraz interioryzacji w sercu poprzez miłość Boga i bliźniego⁸⁶.

Konkludując, zawarcie przez Boga przymierza, najpierw z Abrahamem, a następnie z Mojżeszem na Horebie, prowadziło z jednej strony do wypełnienia Bożych obietnic, a z drugiej zaś było częścią realizacji ekonomii zbawienia skierowanej do całej ludzkości. W momencie kulminacyjnym tejże historii, Bóg przyjmuje w Jezusie Chrystusie naturę człowieka. Historyczny proces objawiania się Boga wskazuje ponadto na jego interpersonalny charakter, przy czym, inicjatorem działania jest zawsze Bóg. W swoich decyzjach pozostaje On do końca wolny, a słowo, które kieruje poprzez znaki (teofanie) i czyny do ludzi objawia poszczególne elementy planu zbawienia. Bóg wybiera wreszcie konkretne osoby, którym manifestuje swoje imię, a przez nie istnienie; zawiązuje z narodem wybranym przymierze, którego przestrzeganie skutkuje realizacją obietnicy wyzwolenia i zbawienia. Obietnica zaś otwiera zawsze na przyszłość. Dlatego doskonałym symbolem historii narodu wybranego staje się obraz wędrówki, drogi – *exodusu*. Warto także podkreślić, że istotnym elementem biblijnego objawienia jest pierwszeństwo słuchania Bożych słów (później też ich odczytywania z tekstu) przed oglądaniem Boga (ani Abraham, ani Mojżesz nie widzieli Jego oblicza). W swoim pierwotnym znaczeniu – jak twierdzi H. Waldenfels – wiara oznaczała słuchanie Boga właśnie, okazywanie Mu posłuszeństwa i zaufanie Jego słowom. Akt zawierzenia, zarówno Abrahama, jak i Mojżesza zwracał się ku przyszłości, ku nowej ziemi, na której obietnice znalazły swe wypełnienie⁸⁷.

⁸⁶ Por. tamże, s. 229.

⁸⁷ Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 290–291.

2.3. *Exodus* – kluczowy symbol religii Izraela

Syntetyczne przywołanie dziejów Abrahama i Mojżesza, a także wskazanie na najbardziej znaczące w procesie komunikowania się Boga z narodem wybranym Jego „dzieła i słowa”, były zabiegiem celowym. Chodziło bowiem o to, aby na ten etap historii zbawienia – opisany doświadczeniem Izraela – spojrzeć w świetle hermeneutycznego paradygmatu w teologii fundamentalnej. Wydaje się bowiem, że pojęcia „wędrowki/drogi” albo „wyjścia/przejścia” odgrywają kluczową rolę w opisanu religijnego i moralnego życia narodu wybranego. Wyjście Hebrajczyków z niewoli egipskiej przybrało kształt metaforycznego obrazu, prowadzącego do poznania istoty religii Izraela. Jawi się ona przede wszystkim jako religia zbawienia, religia wyzwalającego marszu do ziemi obiecanej, kroczenia za Bogiem pod przewodnictwem patriarchów i proroków. Bóg Izraela, w przeciwieństwie do bóstw agrarnych religii mitycznych i magicznych, podejmuje ze swoim ludem drogę, aby mu towarzyszyć⁸⁸.

Metaforyczny obraz drogi wskazuje wyraźnie w jaki sposób bosko-ludzka relacja przekształca się w religię obietnicy. W ramach tej obopólnej więzi, objawianie się Boga ludziom wiąże się ściśle z treścią obietnicy, a nie – tak, jak bywało przykładowo w religiach epifanicznych – z pojedynczymi interwencjami Boga w wybranych miejscach świętych⁸⁹. Proces realizacji obietnicy ponadto sygnalizuje powstanie nowej koncepcji czasu, zupełnie odmiennej niż w religiach mitycznych, w których dominowała idea „wiecznego powrotu”. Wraz z Izraelem i przyjęciem przez niego Bożego objawienia, rozpoczyna się *stricte* historyczne doświadczenie czasu, określanego nie tyle przez „powracanie tego, co podobne”, co przez zdolność wybiegania myślą w przyszłość, nawet tą niepewną.

⁸⁸ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 265. Wątek „drogi” rozwija również w swoich badaniach nad judaizmem H. Waldenfels: „Bóg Izraela jest Bogiem drogi. Towarzyszy On swemu ludowi na obczyźnie, jest obecny w Ziemi Obiecanej, jest Wybawcą z niewoli egipskiej, ale i – co później stanowi ważne przeświadczenie – przebywa tam wszędzie, gdzie lud żyje na wygnaniu, w rozproszeniu, pozostaje przy nim, gdy traci świątynię, jest przez stulecia prześladowany, a mimo to wierzy w dane mu obietnice” – H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995, s. 61.

⁸⁹ Pochodzących z kultury hellenistycznej lub rzymskiej epifanii, nie łączy nic z teofaniami opisywanymi w Piśmie św., które określały historycznie uchwytłą ingerencję osobowego Boga w decydujących momentach np. narodu wybranego; z greckich lub rzymskich opisów znana jest natomiast wiara w przebywające na ziemi bóstwa, które ukazywały się i znikwały w miejscach kultu; zdolność epifanii (ukazywania się chociażby na tronie) przypisywana była także starożytnym władcom – por. N.M. Borengäser, *Epifania*, w: *Leksykon religii*, wyd. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 108–109.

W tym kontekście Cl. Geffré powtarza za J. Moltmannem, zwolennikiem tzw. teologii nadziei, że pod osłoną obietnicy rzeczywistość przyjmuje postać historii, w której nie brakuje miejsca dla postępu, pozostawiania przebytej drogi za sobą oraz zmierzania w stronę nieznanych jeszcze horyzontów⁹⁰.

W dziejach narodu wybranego godny uwagi jest fakt, że Hebrajczycy późniejsze wydarzenia i działania np. zajęcie Kanaanu lub konflikty wojenne z innymi ludami, interpretowali zasadniczo w świetle wyjścia z niewoli egipskiej. Podobnie czyniono zresztą w innych religiach i mądrościowych nurtach filozoficznych, które w metaforze „wędrowki/drogi” odczytywały etyczny wymiar ludzkiego postępowania. W tym znaczeniu obraz „wędrowki/drogi” (*derek*) nawiązywał do życia i postępowania nie tylko człowieka, ale również Boga⁹¹. Na Bogu bowiem, a dokładnie na wypełnianiu Jego woli i przykazań powinno wzorować się postępowanie człowieka, ponieważ „wszystkie drogi Jego są słuszne” (Pwt 32,4)⁹². W tekstach biblijnych nie brakuje zresztą odniesień do Boga, który stoi na czele swojego ludu i razem z nim kroczy drogą wyzwolenia⁹³. W znaczeniu ogólnym, przy pomocy pojęcia „droga” określa się tajemnicze plany Boga, Jemu znany sposób prowadzenia ludzi do zbawienia. Wierność Boga swoim zamiarom usprawiedliwiała wezwanie człowieka (narodu wybranego) do rozważania nad drogami swego Pana (por. Ps 119,15). Refleksja ta powinna prowadzić do naśladowania Boga i nawrócenia serca, do całkowitej zmiany życiowej postawy: „Izraelu! Oto czego też żąda od ciebie Pan, twój Bóg – jedynie tego, żebyś bał się Pana, twój Bóg, szedł drogą, którą On nakazał ci iść, kochał go i służył Panu, twojemu Bogu, z całego serca i z całej duszy, żebyś zachowywał przykazania Pana i Jego ustawy, które ci dziś nakazuje dla twojego dobra” (Pwt 10,12-14). Oczywiście, przedstawiciele narodu wybranego pozostawali

⁹⁰ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 266.

⁹¹ Por. F. Gryglewicz, *Droga*, w: EK, t. 4, kol. 214.

⁹² Przekonanie to, z biegiem lat prowadziło do kształtowania się w Izraelu teologii „prawniczej”. Jej celem było określanie sposobu zachowania, który w danych warunkach historycznych, odpowiadałby wymogom zawartego z Bogiem przymierza. Mówiąc w uproszczeniu, przestrzonię zastosowania tej teologii, zwanej w języku hebrajskim *halachą*, były dwa obszary: kult i życie codzienne. Halacha miała swe źródła w interpretacji i aktualizacji Pięcioksięgu – por. T. Dzidek, P. Sikora, *Historyczne koncepcje teologii*, w: *Poznanie teologiczne. Teologia fundamentalna*, t. 5, red. tegoż i in., Kraków 2018, s. 14.

⁹³ O Bogu „kroczącym” drogą z ludem, świadczą przykładowo następujące biblijne passusy: „Boże, gdy wyruszałeś przed swym ludem, gdy przechodziłeś przez pustynię, ziemia drżała i niebiosy oczekiwały deszczem przed obliczem Boga ze Synaju, przed obliczem Boga Izraela” (Ps 68,8); „[...] w słupie obłoku przemówił do nich. Słuchali Jego poleceń i przykazań, które im nadał (Ps 99,7) – słup obłoku, który prowadził naród wybrany przez pustynię, kojarzono z Mądrością samego Boga: „Obdarzyła świętych nagrodą za ich trudy, poprowadziła ich cudowną drogą, w skwarze dnia była dla nich cienistą osłoną i blaskiem gwiazd pośród nocy” (Mdr 10,17).

w swoich decyzjach całkowicie wolni. Mieli jednak do wyboru prawą drogę Bożej mądrości i życia (por. Prz 2,6-9.19) albo drogę krętą, prowadzącą do zagłady i śmierci (por. Ps 1,6; Prz 12,28)⁹⁴.

Refleksja nad tożsamością żydowską, a w konsekwencji także chrześcijańską, nie powinna z jednej strony wykluczać interpretowania tych religii w świetle decydującego wydarzenia jakim był *exodus*, z drugiej zaś, różnorodności symboliki pojęć „wędrowki” i „drogi” nie można zawężyć wyłącznie do wymiaru moralnego. Owszem, sposób postępowania ludzi od początku historii zbawienia pozostaje nierozłączny z postępowaniem samego Boga, który im przewodzi, ale symbolika historycznego doświadczenia, jakim było wędrowanie Izraelitów do ziemi obiecanej, nabiera sensu przede wszystkim jako prefiguracja eschatologicznego marszu wszystkich ludzi w stronę wypełnienia się Królestwa Bożego. Powołanie Abrahama i wysłanie go w nieznaną zainicjowało w rzeczywistości przygodę wszystkich ludzi wierzących, którzy podjęli decyzję o chodzeniu „po śladach Boga”. Prawdę tę wyraża autor Listu do Hebrajczyków przekonując, że „wiara jest poręką tych dóbr, których się nie spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy. [...] W wierze pomarli oni wszyscy [również patriarchowie – przyp. autora], nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości i pielgrzymów na tej ziemi. Ci bowiem, co tak mówią, okazują, że szukają ojczyzny” (Hbr 11,1.13-14). Realizowane w dziejach owo „poszukiwanie ojczyzny” prowadziło naród wybrany do odkrywania samego Boga i ostatecznego przeznaczenia⁹⁵.

Z przeprowadzonych dotąd rozważań wynika jasno, że „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba”, który objawił się patriarchom Izraela nie jest Bogiem natury, ale historii⁹⁶. Nie jest też Bogiem płodności lub nieśmiertelności, ale Bogiem

⁹⁴ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 266–267.

⁹⁵ Por. tamże.

⁹⁶ Koncepcja objawienia dokonującego się w historii powoduje jej waloryzację – twierdzą m.in. R. Latourelle, R. Guardini, M. Rusecki i I.S. Ledwoń. Podkreślają oni tym samym znaczenie objawiania się Boga w historii i przez historię. Według ich opinii, Boże interwencje nadają nowy sens historii, wyznaczają jej ściśle określony kierunek, zgodny z Bożymi planami; są one również kluczem interpretacyjnym dziejów i roli narodu w historii. Objawienie aktualizuje w historii obecność Boga, który wkracza w dzieje, zmienia ich bieg według własnych planów. Tym samym objawiające działania Boga nie jest aktem jednorazowym, ale następującymi po sobie zdarzeniami w wybranym przez Boga miejscu i czasie, powiązаныmi wewnątrz sensem; historia jest historią zbawienia i historią objawiania się Boga, a każde wydarzenie jest zrozumiałe w perspektywie całości i tylko w niej posiada możliwe do odczytania znaczenie, nadane mu przez Boga – por. M. Rusecki, *Objawienie*, w: EK, t. 14, kol. 168.

stwórcą, który błogosławi rzeczywistość tego świata i zawiera przymierze ze swoim ludem. Deifikacja świata ustąpiła miejsca znaczeniu słowa, etycznym przykazaniom i historii⁹⁷.

2.4. Słowo i historyczne pośrednictwo – nowa jakość aktu zawierzenia Hebrajczyków

Na czym zatem polega – będąca przedmiotem hermeneutycznych badań – oryginalność Boga, który „mówi i działa” w historii narodu wybranego? Z filozoficznego punktu widzenia, pojęcie objawienia służy do oznaczania rzeczywistości, która nas bezwarunkowo dotyczy i jednocześnie angażuje. Proces przenikania tego, co bezwarunkowe, do tego, co warunkowe jest wprawdzie trudny do zobiektywizowania, ale zakłada w ludzkiej świadomości konieczny moment poznania. Przy czym, niejako z samej definicji to, co nas bezwarunkowo dotyczy, pozostaje w dużym stopniu zakryte. Dlatego właśnie ten rodzaj rzeczywistości może ukazać się jedynie w sposób pośredni albo mówiąc inaczej, wyłącznie za pośrednictwem pewnych znaków. Nawet jeśli w grę wchodzi dość odległe analogie tego filozoficznego stwierdzenia do objawienia w sensie religijnym, to nie ulega wątpliwości, iż ludzkiej egzystencji nie pozostają obce doświadczenia o charakterze „objawiającym”, to znaczy dostarczające na sposób bezinteresowny dane, których nie można zredukować do jakiejś subiektywnej rekonstrukcji podmiotu interpretującego własne doświadczenie. Proces taki zachodzi m.in. w doświadczeniu miłości albo piękna. Podmiot myślący doświadcza czegoś, co przekracza granice jego zwykłego doświadczenia. Dotyka on rzeczywistości transcendentnej, w której doświadczenie i wtórna wobec niego interpretacja wzajemnie się przenikają, a nawet mieszają⁹⁸.

Z dotychczasowych rozumowań wynika, że bóstwa religii pogańskich udzielały się ludziom w świętych znakach przejętych ze świata natury (manifestacje), natomiast niezwykłość objawienia biblijnego polega na tym, że akcent położony jest na słowie mówionym i pisanym (zbiór świadectw), a także na znaczeniu historycznych pośrednictw. Dzięki tym fenomenom, objawienie Boże

⁹⁷ Por. Cl. Geffré, *De Babel à Pentecôte*, Paris 2006, s. 155.

⁹⁸ Por. tamże, s. 154.

wypełnia się nie tylko na sposób manifestacji, ale także proklamacji, a więc w sensie ścisłym rozwija się w przestrzeni słowa, dzięki Bogu, który „mówi”. Jego głos przedłużany za pośrednictwem pisma, rozbrzmiewa dzięki uprzywilejowanym świadkom⁹⁹. W ten sposób religia Izraela, w porównaniu ze znanymi ówczesznie religiami, wprowadza w sferę wiary nową jakość – słowo¹⁰⁰. Co za tym idzie, w historii narodu wybranego dzięki słowu, niewidzialny Jahwe jest najpierw Bogiem „słyszalnym”, a w późnym judaizmie także „czytanym” (VII–VI w. przed Chr.). Kształtowanie się wiary w jednego Boga ściśle wiązało się z powstaniem alfabetycznego systemu piśmienniczego zachowywanego na papirusie. Bóg Izraela, w przeciwieństwie do bóstw natury, staje się „nośnikiem” treści zbawczych odkrywanych stopniowo w historii konkretnego ludu. Religia Hebrajczyków jako pierwsza staje się wyjątkową przestrzenią spotkania boskiego *Logosu* z pismem¹⁰¹.

Wskazanie na znaczenie w procesie celowego Bożego działania proklamowanego słowa, skutkuje w teologii hermeneutycznej wymogiem poznawania kwestii niepozbanionego napięć wzajemnego odniesienia Pisma św. i słowa Boga. Określanie pochodzących od Abrahama trzech religii monoteistycznych kategorią „religii Księgi” przyjęło się na trwałe w teologii w tym sensie, że odwołują się one do swoich źródłowych tekstów: Tory, chrześcijańskiej Biblii oraz Koranu. To dzięki Pismu, Hebrajczycy przykładowo wierzyli, że nieobecny głos Boga stał się Bożym Słowem. Jednak w sensie ścisłym, o biblijnym objawieniu można byłoby mówić wyłącznie wtedy, gdyby Bóg w pierwszej osobie zwrócił się do ludzi za pośrednictwem Pisma bezpośrednio przez Niego natchnionego i spisane. Tymczasem wspólnym dziedzictwem wierzących w jednego Boga potomków Abrahama są skierowane do nich słowa – o czym była już mowa – za pośrednictwem protoplastów narodu wybranego oraz proroków.

Słowo Boże nie istnieje jednak samo w sobie poza historią i wyznaniową wspólnotą. Poprawność tego założenia potwierdza Cl. Geffré, wskazując na możliwy dostęp do Bożego słowa w podwójnym stanie: wcielonym i dzielonym. W stanie wcielonym w tym sensie, że automanifestacja Boga – zanim staje się słowem –

⁹⁹ „Il est permis d'affirmer que la religion d'Israël a introduit une polarité nouvelle dans la sphère du religieux, à savoir la dimension d'une Parole, d'un sujet divin qui parle et dont la voix prolongée par l'Écriture retentit dans les témoins privilégiés” – Cl. Geffré, *Du silence de Dieu...*, dz. cyt., s. 32.

¹⁰⁰ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 155.

¹⁰¹ Por. tamże.

przebiega w historycznych wydarzeniach. Przekonanie to potwierdzają opisane przez nas kluczowe dzieje narodu wybranego, interpretowane dzięki słowu proroków. Ich słowa przybierają ostatecznie kształt słów samego Boga. Z kolei w stanie dzielonym słowo Boże istnieje za każdym razem, kiedy ma miejsce cytowanie lub głoszenie Pisma św. we wspólnocie wiary¹⁰².

Nie podważając przy tym świętości pism powstałych z Bożego natchnienia, za prawdziwe należy również uznać stwierdzenie, że tekst, który stanowi integralną ich część jest wytworem człowieka, spisany w danym języku. W przypadku Starego Testamentu – w językach hebrajskim albo greckim. Chociaż odniesienie „Pismo – słowo Boże” posiada charakter strukturalny, to bywa niestety – także w poszczególnych religiach – różnie rozumiany i wyjaśniany. Zagadnienie to dotyczy natury samego pośrednictwa: zaangażowania „czynnika ludzkiego” w przekaz niedostępnego słowa Boga oraz znaczenia religii w kształtowaniu się historii¹⁰³.

Bez wątplenia w tę problematykę wpisuje się religijne doświadczenie Izraela i sposób rozumienia przez jego przedstawicieli – na tym etapie dziejów zbawienia – pojęcia Bożego objawienia, osadzonego w kadrze bosko-ludzkiego przymierza i konkretnych historycznych wydarzeń. Gdyby było inaczej, teksty Pisma św. musiałyby niejako „spaść z nieba”, bez jakiegokolwiek ludzkiego udziału oraz pośrednictwa dziejowych faktów. Rezygnując z tego iluzorycznego ujęcia genezy powstania biblijnych pism należy uznać, że objawienie w znaczeniu żydowskim oznacza najpierw działanie Boga w historii, a nie proces pisanie tekstu¹⁰⁴. Naród wybrany nie usłyszał wprawdzie słów pochodzących bezpośrednio od samego Boga (był pozbawiony dostępu do Bożego przekazu „czystego chemicznie”), ale miał za to udział w Jego objawianiu się za pośrednictwem swoich przedstawicieli. Proces ten realizował się w historii religijnej społeczności, która wzniesiona na przestrzeni dziesiątek lat poddawane hermeneutycznej obróbce prorockie świadectwa. Ostatecznie przybrały one postać Tory, spisane zbioru praw i zasad moralnego porządku. Jak zauważa Geffré, definiowanie objawienia kategorią „słowa”

¹⁰² Por. Cl. Geffré, *Chrześcijaństwo wobec wielości kultur*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 609.

¹⁰³ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 155–156.

¹⁰⁴ „[...] Dieu n'écrit pas un livre: il écrit une histoire. La révélation, c'est l'histoire même d'Israël” – Cl. Geffré, *Dieu*, w: EU, t. 5, s. 577.

przyczyniło się do zmian w postrzeganiu obrazu samego Boga i Jego relacji do człowieka. Modyfikacje te ujmuję w trzech spostrzeżeniach:

- Bóg „przemawiający” w historii w sposób wolny komunikuje się z człowiekiem i traktuje go jako rozmówcę; ponieważ Bóg daje się poznać dzięki słowu, to oczekuje odpowiedzi człowieka.

- Relacja, która zawiązuje się pomiędzy Bogiem i człowiekiem ustanawia tym samym nowy sposób interpersonalnej komunikacji; odbiorca Bożego przesłania nie jest odizolowanym od świata samotnikiem, ponieważ słowo Boże stwarza wspólnotę, w której patriarchowie i prorocy są uprzywilejowanymi świadkami Boga; pod warunkiem jednak, że pozostają w jedności ze wspólnotą, do której Boże objawienie jest kierowane. Dlatego właśnie biblijne objawienie, poczynawszy od Abrahama, konkretyzuje się w przymierzu Boga z ludem.

- Bóg przemawia do narodu wybranego i zawiązuje z nim umowę opartą na obietnicy; staje się przez to Bogiem historii, a nie kosmosu. Ustanawiając nową koncepcję czasu, Bóg Izraela jest ukierunkowany na przyszłość. To właśnie dlatego metafora „wędrowki/drogi” najlepiej oddaje istotę religii Hebrajczyków. Objawienie Boże wpisuje się we wzajemne oddziaływanie słowa, tekstu i historii¹⁰⁵.

Reasumując, Bóg objawia się w wydarzeniach historii i w działaniu, które są interpretowane jako Boże słowo: dotyczy to zarówno powołania Abrahama, przymierza Mojżesza na Synaju, wyjścia z niewoli egipskiej i działalności proroków. Wydarzenia te przyczyniły się do powstania świętej historii narodu wybranego, która stała się nośnikiem Bożego objawienia (*une histoire sainte qui est déjà révélatrice par elle-même*¹⁰⁶). Jednak swój pełny sens odsłaniają te wydarzenia tylko wtedy, gdy są aktualizowane w profetycznej świadomości narodu wybranego¹⁰⁷. Aktualizowanie sensu Bożego na osi czasu zakłada interpretacyjny ruch kołowy (hermeneutyczne koło), zachodzący pomiędzy działaniem Boga w historii a zmieniającym się doświadczeniem Izraela¹⁰⁸. W znaczeniu ogólnym należałoby

¹⁰⁵ Por. Cl. Geffré, *Du silence de Dieu...*, dz. cyt., s. 32–33.

¹⁰⁶ Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 156.

¹⁰⁷ „Objawienie staje się interpretacją dziejów – Stary Testament mniej mówi o Bogu za pomocą pojęć, więcej natomiast wypowiada się o Nim, relacjonując Jego działanie. Jahwe rzeczywiście tworzy swym działaniem historię. Można więc stwierdzić, że Bóg wychylił się niejako ze swej niedostępności i wyraził się działaniem w ramach historii ludzkiej, przede wszystkim w historii Izraela” – H. Seweryniak, *Teologia...*, dz. cyt., s. 136.

¹⁰⁸ W tym kontekście zasadne wydaje się być stwierdzenie A. Napiórkowskiego, który uważa, że „celem hermeneutyki jest pomóc słowu Bożemu, aby stało się słowem aktualnym, nadającym sens

stwierdzić, że słowo Boże pozostaje dla narodu wybranego „żywe i skuteczne”, a zarazem ukierunkowane na przyszłość dzięki dialektyce zachodzącej pomiędzy Torą (tekstem) i interpretacyjną tradycją, uwarunkowaną nieustannie nowymi kontekstami historycznymi. Dlatego też objawianie się Boga w historii, zarówno na sposób manifestacji, jak i proklamacji – zgodnie z tym, co już zasygnalizowano – wiąże się z wymogiem etycznej drogi. Tora jako wyraz woli Bożej staje się bardziej nośnikiem nowego sposobu postępowania (*halachq*), niż intelektualnego poznania¹⁰⁹.

W punkcie wyjściowym historii Izraela i zawierzenia Bożym planom znajdują się, omówione już wydarzenia zbawcze, zainicjowane przez samego Boga. Ukształtowały one religijne i hermeneutyczne doświadczenie narodu wybranego, które przyczyniło się ostatecznie nie tylko do powstania Pięcioksięgu, ale ostatecznie całego Starego Testamentu. Przedstawione jedynie częściowe ujęcie zbawczej ekonomii Boga w dziejach konkretnej społeczności, stanowiło przygotowanie do wydarzenia scalającego wszystkie inne części tejże ekonomii w jedną całość. Scalenie to nastąpi w wydarzeniu innym niż dotychczasowe – w istniejącej historycznie osobie wcielonego Syna Bożego Jezusa Chrystusa¹¹⁰.

3. Zawierzenie Apostołów – pierwotne doświadczenie interpretacyjne

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że teologię fundamentalną można także definiować w kategorii krytycznego studium podstaw judeochrześcijańskiej egzystencji, której strukturę współtworzą m.in. fakt samego objawienia jako podstawa wiary oraz samo zjawisko wiary, dzięki której dochodzi do przyswojenia objawionych treści. Idąc tym tropem, Geffré nie widzi możliwości oddzielenia historycznego wydarzenia objawienia od jego recepcji przez człowieka. Z pogłębioną refleksją nad automanifestacją Boga, której szczytem jest Jezus Chrystus, łączy się – oprócz studium jej wypełnienia się w historii – refleksja nad wypełnieniem objawienia w wierzącej subiektywności (*la subjectivité croyante*) i we wspólnocie Kościoła¹¹¹. Trynitarny wymiar teologii (Bóg-człowiek-Kościół)

teraźniejszości i ukierunkującym ku przyszłości. [...] Teksty przekazujące nam słowo Boże są zapisami już interpretującymi doświadczenie religijne” – A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół...*, dz. cyt., s. 239.

¹⁰⁹ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 156–157.

¹¹⁰ Por. M. Rusecki, *Traktat o...*, dz. cyt., s. 223.

¹¹¹ Por. Cl. Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, w: *La Révélation*, Bruxelles 1984², s. 171.

porusza bowiem ważną kwestię tzw. „historycznych pośrednictw” (*les médiations historiques*) judeochrześcijańskiego objawienia¹¹².

Dlatego współczesna teologia posoborowa określa objawienie przede wszystkim kategorią osobowego kontaktu Boga i człowieka, żywej rozmowy (*la conversation vivante*) i świadectwa jako odpowiedzi wiary. Konsekwencją zaistnienia bosko-ludzkiego dialogu jest przekonanie, że każdy projekt objawienia ujęty jedynie zbiorem prawd doktrynalnych, wykraczających poza rozumowe poznanie i „gotowych” wyłącznie do bezwarunkowej akceptacji, pozostaje trudny do przyjęcia¹¹³. Tłumacząc zagadnienie automanifestacji Boga w historii kategorią „wydarzenia łaski i zbawienia” (*l'événement de grâce et de salut*¹¹⁴), należałoby podkreślić, że jego kulminacją jest tajemnica Chrystusa, w świetle której wszystko należy interpretować. Chrystus objawia Boga nie tylko przez takie czy inne działanie, lecz przede wszystkim swoją osobą. Całe Jego życie, z cudem zmartwychwstania włącznie, jest „erupcją Boga w historii”¹¹⁵, sakramentem zbawienia. W tym znaczeniu objawienie wyraża bardziej komunikację samego Boga, niż jakąś formę przekazu „nowych prawd” do przyjęcia przez człowieka w akcie zawierzenia. Objawiający się Bóg „pisze” historię¹¹⁶, w której konieczny aspekt doktrynalny podporządkowany jest wyraźnie obecności i manifestacji Boga w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Odkrywanie sensu (prawdy) tejże historii i wyjaśnianie objawionej tożsamości człowieka dopełnienia się właśnie w tym wydarzeniu. Dlatego chrześcijanie w Chrystusie dostrzegają zarówno sens historii, jak i możliwość do jej całościowego ujęcia na końcu czasów, a Boże objawienie – w odróżnieniu od koncepcji postulowanych przez inne religie – traktują na równi z darem osoby¹¹⁷.

¹¹² Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience historique des hommes*, w: „Laval théologique et philosophique” 46,1 (1990), s. 6.

¹¹³ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 180.

¹¹⁴ Por. tamże.

¹¹⁵ Francuski teolog wyjaśnia, że wyrażenie „erupcja Boga w historii” ma znaczenie metaforyczne. Zawiera się w nim rzeczywistość niewypowiedziana, nieprzewidywalna i wyjątkowa. Dla chrześcijańskiej wiary manifestacje Boga w historii – zarówno w porządku religii, jak i kultury – winny być odczytywane w świetle spotkania tego, co absolutne, z tym, co określamy człowieczeństwem Jezusa z Nazaretu – por. Cl. Geffré, *Profession théologien*, Paris 1999, s. 113.

¹¹⁶ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 5–7.

¹¹⁷ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 180.

3.1. Znaczenie „wierzącej” i „mówiącej” subiektywności

Po omówieniu zbawczego działania Boga w historii Izraela, przedmiotem naszego dalszego zainteresowania będzie więc problematyka „osobowego darowania się” zarówno Boga, jak i człowieka. Skoro bowiem Bóg udziela się w historii, to ten fakt implikuje pytanie o odpowiedź człowieka udzieloną Bogu poprzez akt zawierzenia, który polega nie tyle na przyłgnięciu do pewnych prawd – zgodnie z tym, co już stwierdzono – lecz na wewnętrznej decyzji pójścia konkretną drogą¹¹⁸. Tylko w ten sposób zawierzenie jako doświadczenie w pełni ludzkie przyjmuje postać wewnętrznego elementu procesu objawiającego się Boga¹¹⁹. „Mówiąca subiektywność” (*la subjectivité parlante*¹²⁰) uprzywilejowanych świadków Bożego działania sprawia, że biblijne objawienie na sposób manifestacji (znane także z religii kosmicznych) uzupełnia objawienie na sposób proklamacji. Najdoskonalej wypełnia się w osobie Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa¹²¹. Głos tychże świadków i samego Chrystusa znajdują przedłużenie w Piśmie świętym; działające zaś na zasadzie koherencji dwa registry teologii objawienia: manifestację i proklamację cechuje wewnętrzna spójność¹²².

¹¹⁸ R. Mager wskazuje, przyjmując argumentację Geffré, na jeszcze jeden aspekt bosko-ludzkiego dialogu. „Chrześcijańską odpowiedź” na dzieło objawiającego się w historii Boga utożsamia z „odpowiedzią na usłyszane słowo, na apel”; przy czym nie chodzi mu o kategorię „powołania, które przychodzi z zewnątrz”, lecz o wewnętrzną decyzję podjęcia drogi, bez wiedzy na temat jej celu. Dlatego właśnie, wiara chrześcijańska jest nie tyle obietnicą spokojnego dojścia prawdy, co raczej drogą wierności – por. R. Mager, *L'Évangile au risque des cultures*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 61.

¹¹⁹ Por. Cl. Geffré, *Esquisse...*, dz. cyt., s. 180.

¹²⁰ A.L. Descamps szczególne znaczenie interpretacyjne przypisuje świadkom Chrystusa zmartwychwstałego. Przyporządkowuje ich do czterech grup. Są to: kobiety, które towarzyszyły Jezusowi od Galilei aż do Jerozolimy (z ukrzyżowaniem i ukazaniem się im po zmartwychwstaniu włącznie), dwunastu Apostołów, pozostali uczniowie, o których wspominają Ewangelści, np. dwóch wędrowców do Emaus (Łk 24,13) oraz inne osoby powiązane z Jezusem Chrystusem, np. Jakub (1 Kor 15,7) i „Jego bracia” (Dz 1,14) – bliscy krewni Jezusa. Wszyscy wyliczeni świadkowie pochodzili z Palestyny, dokładniej z Galilei, a więc posługiwali się w mowie j. aramejskim. Na bazie ich przekazywanych z ust do ust świadectw powstały później spisane w języku greckim Ewangelie. Nie ulega wątpliwości, że na ich kształt mieli również wpływ helleniści, czyli Żydzi posługujący się j. greckim, czytający *Septuagintę*. Rekonstrukcja tych świadectw jest zadaniem m.in. historyków – por. A.L. Descamps, *Résurrection de Jésus et «croyable disponible»*, w: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, t. 4, Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 1976, s. 487.

¹²¹ „L'expérience spirituelle de l'Occident chrétien est profondément conditionnée par l'expérience des religions monothéistes, c'est-à-dire celle d'un Dieu personnel qui parle à l'homme. [...] Disons que les religions prophétiques comme le judaïsme, le christianisme et l'islam sont des religions où Dieu se révèle par la proclamation d'une parole, que ce soit la Torah, Jésus Christ ou le Coran [...]” – Cl. Geffré, *Athènes, Jérusalem...*, dz. cyt., s. 120–121.

¹²² Por. J. Richard, *Le champ herméneutique...*, dz. cyt., s. 23–24. Z kolei J. Cuda uważa, że darem historycznej przemowy Boga jest możliwość zrozumienia sensu całości historii ludzkiej, z możliwością poznania tożsamości człowieka włącznie. Dar ten wymaga skupienia uwagi na przemawiającym podmiocie, adresacie przemowy i przekazanej treści. Dialogiczna struktura historycznego objawienia jest więc

W tak rozumianej spójności J. Cuda dostrzega problematykę istotowej relacji między Bogiem i człowiekiem. Wyjaśnia, że „refleksja nad nierozłącznością tożsamościowej relacji stanowi refleksję nad stwórczo-zbawczym procesem chrysto-logicznej antropogenezy. W historycznej realizacji tego procesu Boża Trójca «zaprasza» i «przyjmuje» ludzi do wiecznej wspólnoty życia, kryjącej tajemnicę tożsamości człowieka. Ta aktualizowana «słowami» i «czynami» wspólnota, obiecana dziejami Izraela, zaistniała w Tajemnicy Jezusa – Chrystusa, będzie «do końca świata» celem jednoczącej misji Kościoła. Udział w tej misji wymaga decyzji zawierzenia objawionej («opowiedzianej») prawdzie ludzkiego życia, co jest równoznaczne z jej praktyczno-społeczną (miłość) realizacją¹²³. Tak więc w decyzji zawierzenia odkrywamy dowartościowanie ludzkiej świadomości i hermeneutycznego doświadczenia, dzięki którym dokonuje się proces aktualizacji dzieła objawienia.

Polski filozof Mieczysław Krąpiec uzupełnia tę myśl stwierdzeniem, że doświadczenie religijne wyraża zasadniczo doświadczenie siebie, „własnego «ja» wyłaniającego akty rozumienia siebie jako bytu przygodnego, domagającego się oparcia i uzupełnienia w miłosnym zawierzeniu się transcendentnej osobie Boskiej¹²⁴. Dotykamy w tym miejscu zjawiska doświadczenia w podwójnym wymiarze: przeszłym (interpretujące świadectwo pierwszych chrześcijan), jak i obecnym (interpretujące świadectwo wspólnoty Kościoła), w którym akt zawierzenia jest tożsamy z interpretującym doświadczeniem wyznaniowej wspólnoty realizowanym w historii. Geffré nazywa je „doświadczeniem spotkania z Jezusem – wydarzeniem Boga dla zbawienia ludzi¹²⁵”.

3.2. Pierwotne doświadczenie religijne konsekwencją decyzji zawierzenia

Zbawcze spotkanie stało się udziałem samych Apostołów, a następnie tych, którzy spotkali i rozpoznali w Zmartwychwstałym samego Jezusa Chrystusa. Jemu ostatecznie zawierzyli. Dzięki temu poznaniu, wynikające z decyzji zawierzenia pierwotne doświadczenie religijne przyjęło kształt przekazywanego w ciągu

odkrywalna w treści pojęcia „nierozłączności tożsamościowej relacji” – por. J. Cuda, *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, Katowice 2010, s. 55.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ M.A. Krąpiec, *Doświadczenie*, w: PEF, t. 2, s. 675.

¹²⁵ Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 7.

wieków przesłania (*le message*). Geffré powtórzy za Schillebeeckxem, że w owej dialektyce doświadczenia wiary i przesłania, pierwszeństwa należałoby zawsze udzielać doświadczeniu wiary, ponieważ sama ciągłość przekazu nie zapewnia skutecznej aktualizacji doświadczenia wydarzenia Jezusa Chrystusa, przeżywanego w świetle współczesnego doświadczenia historycznego. Pierwotne doświadczenie historycznego objawienia jako doświadczenie wynikające z decyzji zawierzenia jest ponadto zawsze nierozłączne z jakimś językiem interpretacyjnym. Interpretacja bowiem koloryzuje doświadczenie, a doświadczenie kształtuje interpretację¹²⁶.

Nawet jeśli przyjęcie Jezusa przez pierwszych uczniów jako decydującego i definitywnego elementu zbawienia przekraczało możliwości ich ludzkiego doświadczenia, to wyznaczyło raz na zawsze tory każdemu kolejnemu doświadczeniu wiary przeżywanemu w historii. Przy tej okazji widoczne jest wyraźne odróżnienie między pierwotnym doświadczeniem objawienia wypełnionego w Jezusie Chrystusie, a procesem następujących po sobie kulturowo uwarunkowanych interpretacji tego doświadczenia. Pierwotna interpretacja współistnieje z fundamentalnym doświadczeniem transcendentnego objawienia i nie jest ona niczym innym, jak aktem zawierzenia oraz nawrócenia, które każdorazowo warunkują przyjęcie nowego doświadczenia. Przykładowo doświadczenia Zmartwychwstałego nie można zredukować wyłącznie do tzw. wiary paschalnej. Prawdziwe staje się także przekonanie o tym, że Chrystusa powstałego z martwych nie można doświadczyć poza aktem zawierzenia, które jest wyrażone różnymi językowymi ekspresjami¹²⁷.

Wraz z rozwojem pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, pierwotne doświadczenie zbawienia ofiarowanego w Jezusie Chrystusie, skutkowało wielością interpretacyjnych świadectw, determinowanych schematami myślenia i różnymi ich koncepcjami. Dowodzą o tym np. chrystologie Ewangelii synoptycznych, a także teologie św. Pawła i św. Jana. Innymi słowy, chociaż pierwotne doświadczenie wiary było takie samo, to jednak znalazło wyraz (aktualizację) w funkcji różnych kontekstów historycznych i języków, które je opisywały. A zatem odrębne w pewnym stopniu

¹²⁶ W analizie wzajemnego powiązania pojęć: doświadczenia, przesłania i interpretacji, Geffré odwołuje się do refleksji E. Schillebeeckxa, zaprezentowanej w dziele *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, wydanym w Paryżu w 1981 r. Raz jeszcze przypomina, że chrześcijaństwo nie jest przesłaniem danym do przyjęcia w akcie wiary („zbiorem prawd”), lecz doświadczeniem wiary, które staje się przesłaniem, por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 8.

¹²⁷ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 8–9.

sposoby interpretacji wynikały z porządku kulturowego i przynależały jednocześnie do procesu objawienia, którego celem – na tym etapie historii – było powstanie kanonicznych pism Nowego Testamentu¹²⁸.

W przekonaniu Cl. Geffré punktem wyjścia dla powyższego wnioskowania jest uznanie „fundamentalnej historyczności wiary” (*l'historicité fondamentale de la foi*¹²⁹). Oznacza to, że od samego początku chrześcijaństwa wszelka krytyczna refleksja na temat historycznego objawienia Bożego w odniesieniu do aktu zawierzenia nie była jedynie jakimś wtórnym etapem. Refleksji tej nie zarezerwowano tym samym wyłącznie dla ówczesnych elit. Decyzja zawierzenia zawsze wyrażała siebie w nieprzerwanej konfrontacji treści objawionych z konkretnymi ludźmi i ich kulturą. Konfrontacja ta warunkowała rozwój teologii. Leżąca u źródeł chrześcijaństwa Ewangelia nie jest „czymś” (słowem albo pismem), co stworzyłoby jedynie pole do zainicjowania procesu przekazu. Dobra Nowina jest interpretacyjnym aktem historycznego wydarzenia Jezusa Chrystusa¹³⁰. Potwierdzenie tej tezy odkrywamy w jednej z programowych publikacji Cl. Geffré *Profession théologien*. Francuski dominikanin wyjaśnia, że interpretacja jest w efekcie wrośnięta w chrześcijaństwo na etapie jego narodzin, ponieważ szczególną wartość ma dla niego poświęcony Jezusowi Chrystusowi tekst źródłowy, będący interpretacyjnym aktem pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. Teologowie każdej epoki wezwani są do interpretowania pierwotnej interpretacji¹³¹. Wiara chrześcijańska z konieczności żyje swym źródłem,

¹²⁸ Por. tamże.

¹²⁹ Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 218.

¹³⁰ Analizując współzależność Ewangelii i kultury, Mager stwierdza, że w epoce postchrześcijańskiej wielu autorów odnosi się w swojej refleksji do pojęcia „Ewangelii”. Pośród semantycznych uściśleń, jedni odkrywają w nim tzw. „wartości chrześcijańskie” (miłość bliźniego lub horyzont wolności), inni zaś mówią o „Bogu Stworzycielu – źródle i horyzoncie życia”. Jeszcze inni zaś widzą w Dobrej Nowinie o Jezusie Chrystusie korzenie „chrześcijańskiego odniesienia”, obejmującego okres życia człowieka od chrztu św. aż do wiatyku, z uwzględnieniem autorytetu Magisterium lub orzeczeń dogmatycznych. Istnieje ponadto niebezpieczeństwo, aby z Ewangelii uczynić pewien symbol, określający tryb postępowania w kolektywnym odniesieniu się jej treści – por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 45.

¹³¹ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien*, Paris 1999, s. 113. Wzajemne odniesienie: „Ewangelia – pierwotne doświadczenie wiary”, wpisuje się na wzór relacji „objawienie – pierwotne świadectwo apostolskie” bardzo wyraźnie w metodę hermeneutycznego koła. Warto w tym kontekście przytoczyć jeszcze jedno spostrzeżenie paryskiego teologa: „La révélation n'y est autre chose que l'acte d'interprétation de la part de la première communauté chrétienne, de l'événement Jésus-Christ comme événement de salut de la part de Dieu pour nous. La révélation ne concerne donc pas simplement les paroles prononcées par Jésus – étant entendu que, par ailleurs, il est difficile de se prononcer sur ces *ipsissima verba* de Jésus lui-même, même si la critique historique nous montre avec certitude qu'un certain nombre de paroles mises dans sa bouche ont été énoncées par lui. Ce qui est révélation pour nous, c'est aussi et même d'abord la tradition interprétative de la première communauté chrétienne concernant les faits et gestes et les paroles de Jésus à la lumière de l'événement pascal. D'une certaine façon, ce qui est révélation pour nous, c'est le premier témoignage apostolique rendu à Jésus-Christ” – tamże, s. 125.

pierwotną przyczyną. Historyczny fakt Jezusa Chrystusa można porównać do „aktu fundacyjnego”. Nowy Testament jako ujęte pismem świadectwo o tym wydarzeniu jest od samego początku interpretacją. Warunkuje ją akt zawierzenia pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, dążących do uprawomocnienia i potwierdzenia własnej tożsamości. Ewangelia, jako interpretujące świadectwo, odsłania swój sens nie inaczej, jak tylko poprzez odkrywanie go w procesie historycznego doświadczenia¹³².

Z przedstawioną argumentacją zgadza się R. Mager, według którego wnioskuje Geffré odsłania strukturę „jądra wiary” (*le noyau de la foi*)¹³³. Konstytuują je dwa elementy. Pierwszym z nich jest opisane w Nowym Testamencie pierwotne doświadczenie chrześcijańskie, drugim zaś ogólne doświadczenie ludzkie, kształtowane i rozwijane w całej tradycji chrześcijańskiej. Obydwa te elementy krążą wokół tego samego „jądra wiary”, którym jest tajemnica Jezusa Chrystusa. Żyjący historycznie Jezus konstytuuje początek i reprezentuje źródło, normę i kryterium tego, czego doświadczyli pierwsi Jego wyznawcy¹³⁴.

Ryzykowne zadanie wiary szukającej zrozumienia (wiary krytycznej) polega na odtworzeniu tego doświadczenia i odróżnieniu go od tych opisów i przedstawień, które przynależą do rzeczywistości bardzo odległej, w pewnym sensie obcej współczesnemu człowiekowi. Tym samym w refleksji teologicznej zawsze będzie istniało niebezpieczeństwo dokonania „zwykłej” adaptacji ewangelicznego przesłania do danej sytuacji historycznej, z pominięciem autorytetu źródłowego doświadczenia chrześcijańskiego. Dlatego właśnie teologia fundamentalna ujęta hermeneutycznym paradygmatem postuluje konieczność dookreślenia stałych czynników chrześcijańskiego doświadczenia zbawienia, odnajdywanych w Nowym Testamencie i późniejszej tradycji eklesjalnej. Zalicza do nich następujące treści:

- W Jezusie Chrystusie, który objawia Boga, dokonuje się decydujące i definitywne zbawienie każdego człowieka; stwierdzenie to nie oznacza, że Bóg Jezusa jest innym Bogiem niż Ten, którego opisują pozostałe religie świata; zbawienie w Jezusie Chrystusie nie polega wyłącznie na zbawieniu żywych w ich różnych wymiarach cielesnych, duchowych i społecznych; jego istotą jest zbawienie umarłych.

¹³² Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 219.

¹³³ Por. Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 111.

¹³⁴ Por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 49.

- Ludzki byt Jezusa definiuje się poprzez relację do Ojca. Żyjąc we wspólnocie z grzesznikami za których oddał życie, Jezus objawia prawdziwe oblicze Ojca.
- Historia śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jest tożsama z zaproszeniem każdego człowieka dobrej woli do naśladowania Zbawiciela i życia zgodnego z wymaganiami Królestwa Bożego.
- W tajemnicy swego Zmartwychwstania Jezus dowodzi, że historia ludzka nie jest w stanie wypełnić się w wewnętrznej strukturze jakiegoś ziemskiego systemu; natomiast wiara w zmartwychwstanie, wolna od utożsamienia jej z jakąś „formą ucieczki poza czas i przestrzeń”, odnosi nas do obecnego życia w świecie po to, abyśmy już teraz uczestniczyli w wyzwających skutkach zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, skierowanych przeciw wszelkich formom śmierci. Droga ta znajduje eschatologiczny finał.

Wymienione „wartości stałe” religijnego doświadczenia, będącego rezultatem decyzji zawierzenia, nie składają się na zbiór jakiś abstrakcyjnych założeń, które należałoby jedynie wcielić w inne kultury. Stanowią one przede wszystkim kryterium rozróżniania tego, co w chrześcijaństwie autentyczne od nowych wyrażeń wiary, powiązanych z aktualnym doświadczeniem historycznym¹³⁵.

3.3. „Dostępny pierwiastek wiary” w nurcie historycznego procesu

Skoro więc przesłanie Nowego Testamentu staje się w kolistym procesie interpretacji stałym odniesieniem źródłowym dla aktualnego doświadczenia historycznego, to postawmy jeszcze pytanie o miejsce Ewangelii i jej orędzia w religijnym doświadczeniu. Zdarzało się bowiem, że traktowano ją jako swoistego rodzaju rękojmię Kościoła, element konstytuujący kartę przetargową dla „doskonałego społeczeństwa”. Taka instrumentalizacja ewangelicznych treści prowadziła nierzadko do nadużyć, szczególnie w kontekście jakościowej przestrzeni dzielącej Ewangelię od Kościoła *semper reformanda*, kroczącego w stronę Bożego Królestwa. Przestrzeń ta nierzadko dawała alibi eklezjalnej wspólnocie, żyjącej bardziej swoimi deficytami niż ewangelicznym ideałem¹³⁶.

¹³⁵ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 219–220. Por. tenże, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 10.

¹³⁶ Inkulturacja Ewangelii wiąże się zawsze z pewnym ryzykiem. Wśród antyświadectw ostatnich wieków, które towarzyszyły temu procesowi, możemy wyliczyć m.in. wojny prowadzone w imię Boga,

Niezależnie od tych zagrożeń, Cl. Geffré konsekwentnie akcentuje w swojej teologicznej refleksji synergię Ewangelii i jej przenikania do kultury. Pojęcie Ewangelii odmienia jednak zasadniczo w liczbie pojedynczej, choć w różnych przypadkach. Wskazuje m.in. na objawienie Boga, Boże Słowo, autentyczność wiary, prawdę chrześcijaństwa, stałość, Boży plan zbawienia itd. Historię zaś opisuje w liczbie mnogiej poprzez takie określenia jak: „różne historyczne formy chrześcijaństwa”, „opisy rzeczywistości powiązane z daną epoką” oraz „różnorodność kulturowa”¹³⁷. Zaznacza tym samym, że choć w katolicyzmie odnajdujemy pluralizm wyznań i postaw (o czym zaświadcniają nowotestamentalne świadectwa), to jednak wiara pozostaje taka sama. Inaczej mówiąc, odpowiedzialna realizacja inkulturacji Kościoła bazuje na tej decyzji zawierzenia, która inicjuje różne historyczne postaci chrześcijaństwa¹³⁸.

Stwierdzenie powyższe nie oznacza jednak, że aktualna refleksja teologiczna nt. znaczenia aktu zawierzenia, a także niezmienności wiary pozbawiona jest obiektywnych trudności. Znajdują one szczególny wyraz w odniesieniu do recepcji objawionej prawdy przez współczesny rozum (*intelligence moderne*). Intelktualne dylematy człowieka ery nowożytnej – zauważa Geffré – nie zamykają się wyłącznie w kwestiach definiowania chrześcijańskiej wiary jako fenomenu, który odślania ponadnaturalne prawdy, przekraczające poznawcze zdolności rozumu. Jeśli prawdy, co do których nie mamy intelektualnej pewności okazują się trudne do przyjęcia, to dlatego, że dostępny w ludzkiej inteligencji pierwiastek wiary (*le croyable disponible*¹³⁹) uległ wyraźnej ewolucji, na przykład w odniesieniu do pierwszych wieków chrześcijaństwa lub czasów średniowiecza. Doświadczenie określane jako

powiązania duchowieństwa z władzą świecką np. dyktaturą latynoamerykańską, ludobójstwa popełnione przez narody o chrześcijańskich korzeniach, ukrywane nadużycia seksualne – por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 46.

¹³⁷ Por. tamże, s. 48.

¹³⁸ „[...] si on prend au sérieux les conditions d'incarnation de l'Église dans une culture donnée, la même foi doit pouvoir engendrer des figures historique différentes du christianisme” – Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 228.

¹³⁹ Interesujące wyjaśnienie wyrażenia „*le croyable disponible*” znajdujemy w refleksji A.L. Descamps: „La réalité dont le chrétien fait l'expérience ne dépend pas seulement de l'offre que nous fait Jésus de Nazareth: elle est marquée de l'intérieur par tout qui constitue équipement spirituel, lui-même marqué par notre univers culturel. C'est pourquoi la révélation divine elle-même ne peut se déchiffrer qu'à l'intérieur d'un «croyable disponible» (Paul Ricoeur), étant cependant entendu que cette expression n'est pas à comprendre d'une manière statique, comme si un «patrimoine» nous était donné une fois pour toute: il est lui-même fonction de celui qui en hérite, il n'est pas séparable de sa perception même, laquelle varie avec chaque croyant. D'où l'ambiguïté d'une formule comme le «donné révélé» (A. Gardeil), caractéristique d'une époque où, au terme d'un inventaire scientifique, le théologien espérait, à la limite, fixer et formuler le dépôt de la foi comme un objet proposé *non varietur* au libre assentiment du croyant” – A.L. Descamps, *Ressurrection de Jésus...*, dz. cyt., s. 486–487.

le croyable disponible nie polega bowiem na jakimś statycznym dziedziczeniu prawdy o Jezusie. Wyraża ono nade wszystko historyczny proces. Prawda odkrywana w wewnętrznej strukturze zawierzenia zawsze pozostanie naznaczona kulturowym i duchowym rysem danej epoki. Także w obecnych czasach, w których podlegający zmianom „dostępny pierwiastek wiary” nadal kryje w sobie przekonanie o pewności ludzkiego rozumu, zdystansowanego do wszelkich raz na zawsze ustalonych orzeczeń wiary¹⁴⁰.

Wydaje się w tym miejscu, że prezentowana refleksja naukowa Cl. Geffré jest bardzo bliska przekonaniom J. Dupuis i odwrotnie. Ten ostatni podejmuje próbę znalezienia odpowiedzi na pytanie o to, czy punktem wyjścia w uprawianiu teologii mają być „dane wiary”, torujące drogę do zrozumienia rzeczywistości i jej kontekstów, czy też przeciwnie, należałoby wyjść w poznaniu od rzeczywistości przeżywanej, odnajdując w danych objawionych wskazówki dla chrześcijańskiego postępowania. Belgijski uczyony odpowiedź na zadaną kwestię wpisuje w interesującą nas strukturę hermeneutycznego koła, w cykliczny ruch, biegnący najpierw od aktualnego kontekstu historycznego do danych objawionych, a później odwrotnie, od historycznego objawienia do kontekstu współczesności i tak bez przerwy¹⁴¹. Tym samym podkreśla, że skoro objawiony fakt jest zawsze interpretacją wydarzenia w świetle decyzji zawierzenia, to „uprawianie teologii w danym kontekście oznaczać będzie w dzisiejszej sytuacji kontynuowanie procesu interpretacji wydarzenia Chrystusa rozpoczętego już przez Kościół apostołski”¹⁴². Powołując się na Geffré, rozwijaną „teologię w kontekście” utożsamia z teologią hermeneutyczną. Zobowiązanie do wejścia – w przestrzeni i konkretnym czasie – w proces hermeneutyczny dotyczy każdego pokolenia chrześcijan i każdego lokalnego Kościoła. Dialektyka „tekstu” – rozumianego nie tylko w kategorii faktu objawienia, lecz „historycznej pamięci” (Pismo św., Tradycja, orzeczenia Magisterium Kościoła)

¹⁴⁰ Por. Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴¹ Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 16. Autor ponadto pyta: „Czy jest Ewangelia, która nie byłaby już ze swej strony interpretacją? Czy też musimy przyznać, że dane objawione docierają do nas zawsze i w sposób konieczny jako już zinterpretowane? Cała chrystologia Nowego Testamentu, łącznie z chrystologią kerygmatu apostołskiego, jest hermeneutyką sięgającą do doświadczenia paschalnego uczniów, do historii Jezusa. A nawet nie świadczy tylko o jednej apostołskiej hermeneutyce historii Jezusa, ale o różnych hermeneutykach: różnorodne chrystologie nowotestamentalne przedstawiają zróżnicowane interpretacje wydarzenia w świetle Zmartwychwstania, każda uwarunkowana jest tak przez szczególny kontekst eklezjalny, do którego się zwracała, jak i przez indywidualną osobowość autora lub redaktora materiału” – tamże.

¹⁴² J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 16.

oraz „kontekstu” – tworzonych z różnych elementów, w zależności od miejsc i kulturowo-historycznych okresów tworzy hermeneutyczne koło, którego podmiotem staje się nie tyle pojedynczy teolog, ale eklezjalna wspólnota¹⁴³.

W jakim więc sensie mamy więc prawo mówienia o tej samej wierze, skoro wyraża się ona w historii ludzkości na różne sposoby? Odnosząc się do doświadczenia przeszłości warto podkreślić, że w refleksji teologicznej brakowało nierzadko właściwej dystynkcji między przedmiotem samej wiary (objawieniem), a tym, co odzwierciedlają wyłącznie jego charakterystyczne dla danej epoki i kontekstu historycznego ujęcia. Remedium na to „schorzenie” naukowych poszukiwań należałoby poszukiwać w teologicznym rozeznaniu (*le discernement*¹⁴⁴). Skoro teologia jest dziełem inteligencji wiary, to do jej kluczowych zadań należy proces rozróżniania (a nie utożsamiania) fundamentalnych orzeczeń wiary od ich historycznych i aspektowych przedstawień. Proces ten uwalnia również teologiczne rozstrzygnięcia od ewentualnych elementów mitycznych. W jego właściwej realizacji mogą pomóc osiągnięcia współczesnej nauki, antropologii oraz kosmologii¹⁴⁵.

Odpowiadając na pytanie o rozumienie problematyki niezmienności wiary wpisanej w historyczne konteksty, Geffré widzi jej związek z soborowym pojęciem „hierarchii prawd wiary”¹⁴⁶. Rola tego ważnego, choć trudnego w użyciu *principium*,

¹⁴³ „Le point de départ du travail théologique sera toujours ce qu'on appelle le «Doné révélé» ou encore le «Dépot de la foi», c'est-à-dire ce qui a été transmis depuis les Apôtres. Mais en fait, ce Dépot de la foi, c'est le témoignage suscité par l'événement Jésus-Christ et qui est devenu une *Écriture*. En d'autres termes, dans la révélation, on ne peut séparer l'action salvifique de Dieu qui s'accomplit dans l'événement Jésus-Christ et l'expérience croyante de la première communauté chrétienne qui est toujours une connaissance interprétative. C'est dire que le théologien travaille sur un texte qui est lui-même un acte d'interprétation” – Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 94.

¹⁴⁴ „Toute la question est alors de pratiquer un discernement entre les structures constantes de l'expérience chrétienne fondamentale et puis des éléments d'interprétation contingents qui relèvent soit du monde d'expérience du Nouveau Testament (rachat et rédemption) soit de la tradition ultérieure de l'expérience chrétienne (satisfaction, mérite et grâce). C'est en cherchant à articuler mutuellement l'expérience chrétienne fondamentale et notre expérience historique d'aujourd'hui qu'on a quelque chance d'assurer la contemporanéité du message chrétien pour les hommes de ce temps” – Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁴⁵ Geffré wprowadza do teologicznego rozeznania – idąc tropem myśli R. Bultmanna, protestanckiego teologa – pojęcie demitologizacji – por. Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴⁶ DE 11. Hierarchia prawd wiary wyraża „fakt zróżnicowania doniosłości chrześcijańskich prawd religijnych w zależności od ich związku z podstawowymi dogmatami wiary chrześcijańskiej o Trójcy Świętej i Osobie oraz dziele Jezusa Chrystusa. [...] Ukazuje, że element formalny prawd religijnych (tzn. ich prawdziwość, która nie podlega stopniowaniu, oraz ich obowiązywalność) nie jest jedyny, dlatego powinny być one nie tylko «wyliczane», ale i «wyważane». [...] W teologii katolickiej termin ten zaakcentowano w nauce II Soboru Watykańskiego o «porządku» czy «hierarchii» prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej” – S. Pawłowski, *Hierarchia prawd wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 488.

nie polega bynajmniej na klasyfikowaniu prawd dogmatycznych lub doktrynalnych na te o zasadniczym i drugorzędnym znaczeniu. Chodzi raczej o ich odniesienie do „prawdy centralnej”, którą jest tajemnica Jezusa Chrystusa, zmartwychwstałego Syna Bożego. W odniesieniu tym wszystkie inne prawdy wiary znajdują swój sens i zrozumienie¹⁴⁷.

Dostrzega tę kwestię obecnie papież Franciszek, szczególnie w kontekście komunikowania innym przesłania chrześcijańskiego. Tłumaczy ją następująco: „Wszystkie prawdy objawione pochodzą z tego samego boskiego źródła i należy wierzyć w nie z tą samą wiarą, ale niektóre z nich są ważniejsze, ponieważ wyrażają bardziej bezpośrednio istotę Ewangelii. W tym fundamentalnym rdzeniu jaśniej piękno zbawczej miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał. Dlatego Sobór Watykański II stwierdził, że «istnieje porządek czy hierarchia prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej». Odnosi się to zarówno do dogmatów wiary, jak również do całości nauczania Kościoła, łącznie z nauczaniem moralnym”¹⁴⁸.

Teologiczne rozeznanie jako przejaw krytycznej wiary staje się zatem możliwe dzięki uwzględnieniu pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego oraz jego zróżnicowanych form, opisujących „centralną prawdę”. Kształtowały się one w funkcji teologicznych sporów pierwszych wieków po Chrystusie, a także ówczesnego sposobu postrzegania rzeczywistości, jej językowego wyrazu oraz środowiska socjokulturowego¹⁴⁹. Do obowiązków krytycznej wiary należy więc

¹⁴⁷ „Le concile Vatican II a mis en avant un principe important, celui de la hiérarchie des vérités. C'est un principe difficile à bien utiliser, pour la raison que certains dogmes ne saurait être qualifiés d'essentiels alors que d'autres seraient taxés de secondaires; de même qu'il n'y a pas de vérité qui pourrait être dite substantielle en regard de telle autre qui ne serait qu'accidentelle” – Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 111.
¹⁴⁸ EG 36.

¹⁴⁹ „Nous sommes toujours inscrits dans une certaine tradition de langage qui nous précède. Il est important de faire appel ici à une conception du langage selon laquelle le langage n'est pas l'instrument neutre et malléable d'une pensée toute-puissante. Il n'y a pas de pensée en dehors du langage et la tradition de langage dans laquelle je m'inscris, il m'offre déjà un certain nombre de ressources qui sont les schèmes interprétatifs à partir desquels j'appréhende la réalité et qui vont me permettre éventuellement de forger de nouveaux concepts. Quand je parle de langage, je pense évidemment à la culture. Nous habitons un certain langage” – Cl. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001, s. 17. W nawiązaniu do tego stwierdzenia, B. Sesboüé zauważa, że punktem wyjścia każdego zjawiska religijnego są konkretne miejsce i czas. Warunkuje je także pierwotny sposób wyrażenia lub opisu, czyli język, charakterystyczny dla danego kręgu kulturowego. W procesie komunikacji wiary, tekst biblijny przejął struktury językowe społeczeństw basenu Morza Śródziemnego. Dlatego właśnie, w odkrywaniu właściwego sensu przekazu, ryzyko hermeneutyczne odnosi się do właściwego zrozumienia przez współczesnego odbiorcę ówczesnych pojęć, idei, przedstawień,

ryzykowna operacja hermeneutyczna, prowadząca do odtworzenia pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego, które dawałoby odpowiedź na pytania dotyczące takich kwestii jak: uniwersalność zbawienia, przesłanie weryfikowanej w praktyce idei wyzwolenia (z grzechu śmierci) oraz zmartwychwstanie, realizujące obietnicę historycznego wypełnienia. Stawką zaś wiary zdolnej do rozeznania pozostanie na zawsze podtrzymywanie korelacji pomiędzy tradycją chrześcijańskiego doświadczenia a aktualnym stanem ludzkiego doświadczenia¹⁵⁰.

W tym kontekście Geffré zauważa, że w opisie rzeczywistości zawsze posługujemy się pewnym środkiem wyrazu. Wynika stąd znaczenie tradycji jako horyzontu interpretacji tekstów z przeszłości. Nie startujemy nigdy z zerowego stanu jakiegoś ujęcia. Począwszy od długiej tradycji tekstowej chrześcijaństwa, teolog podejmuje próbę odnalezienia fundamentalnego doświadczenia zbawienia ofiarowanego przez Boga w Jezusie Chrystusie. Jego zadanie polega więc na odtworzeniu fundamentalnego doświadczenia, o którym zaświadcniają teksty pierwotnego chrześcijaństwa oraz na oczyszczeniu go z ujęć i interpretacji przynależących do świata ludzkiej egzystencji, która utraciła na swej aktualności. Innymi słowy, hermeneutycznym wyzwaniem jest sztuka rozeznawania fundamentalnych elementów chrześcijańskiego doświadczenia, zdolna do jednoczesnego oddzielenia ich od przedstawień, w których to doświadczenie wyrażono. Ten ryzykowny proces interpretacji jest możliwy wyłącznie w oparciu o uznanie aktualnej sytuacji historycznej i współczesnego doświadczenia ludzkiej egzystencji¹⁵¹.

Dodajmy także, że wspólnoty pierwotnego Kościoła, będące podmiotem hermeneutycznego działania, oddzielał od kluczowego wydarzenia Jezusa Chrystusa czasowy dystans. Analogicznie więc historyczny dystans, który nas aktualnie oddziela od doświadczenia pierwotnego Kościoła – daleki od bycia przeszkodą – jest warunkiem każdego nowego aktu interpretacyjnego. Podobnie zresztą rzecz ma się z każdym tekstem biblijnym. Pomimo swej kulturowej hermetyczności

a nawet form wymowy – por. B. Sesboüé, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^{ème} siècle*, Paris 1999, s. 74–75.

¹⁵⁰ Por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 49. Cl. Geffré, opisując hermeneutyczną operację „krytycznej wiary” i „pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego”, inspirowane metodologicznymi założeniami E. Schillebeeckx'a (wyjaśnia je w opracowaniu *Experiance humaine et foi en Jésus Christ*, Paris 1981).

¹⁵¹ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 17.

i kontekstualnego zamknięcia, warunkuje on – niezależnie od epoki – twórczą kontynuację interpretacji. Teolog-hermeneuta odkrywa również w swych naukowych poszukiwaniach wspólny mianownik pomiędzy stwierdzeniami biblijnymi oraz ich powiązaniem społeczno-kulturowym, a obecnymi badaniami teologicznymi. Choć te ostatnie są oparte na tej samej wierze, to jednak ich rozwój następuje w zupełnie odmiennej sytuacji kulturowej.

Reasumując ten etap refleksji, należałoby wskazać na dwa bieguny twórczej reinterpretacji chrześcijaństwa, którą opisuje dialektyczna struktura hermeneutycznego koła. Oznacza to przykładowo, że zwykła adaptacja ukształtowanej w ciągu dziejów tradycyjnej doktryny do współczesnej mentalności ludzi – chociażby w kontekście przepowiadania – nie wystarcza. Poszukiwanie nowych sposobów wyrażania wiary z konieczności implikuje proces reinterpretacji treści, które owo wyrażanie zawiera. Dotykamy zatem kolejny raz problematyki hermeneutycznego ryzyka¹⁵², realizowanego dzięki wzajemnej korelacji fundamentalnego doświadczenia Nowego Testamentu opartego na akcie zawierzenia pierwotnego Kościoła i doświadczenia ludzi trzeciego tysiąclecia, z jego religijnym wymiarem włącznie¹⁵³. Powtarzając za Gadamerem, gdy spoglądamy w przeszłość, nie tracąc przy tym z oczu teraźniejszości, możemy wyakcentować w poznaniu teologicznym rolę fuzji odległych czasowo horyzontów, wymianę świadectw albo komunikację doświadczeń religijnych¹⁵⁴. Dlatego właśnie w dalszej części dysertacji zostanie podjęta próba zdefiniowania problematyki zawierzenia jako doświadczenia religijnego wpisanego nie tylko w fundamentalne doświadczenie pierwszych wspólnot chrześcijańskich, ale także w aktualne, historyczne doświadczenie Kościoła.

¹⁵² W 1994 r. na łamach dziennika *La Croix* ukazał się artykuł poświęcony refleksji i twórczości Cl. Geffré. Analiza dorobku profesora Instytutu Katolickiego w Paryżu prowadzi do stwierdzenia, że głównym zadaniem teologii hermeneutycznej jest odszyfrowanie sensu Bożego słowa w powiązaniu z doświadczeniem naszych czasów – por. M. Neusch, *Claude Geffré: au risque de l'interprétation*, w: *La Croix*, 1 lutego 1994, s. 8.

¹⁵³ Geffré określa tę korelację mianem „właściwej sytuacji hermeneutycznej” (*la bonne situation herméneutique*), wskazując tym samym na osobiste przywiązanie do pojęcia „historycznego doświadczenia” (*l'expérience historique*) – por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 20–23.

¹⁵⁴ Por. W. Salman, *La théologie des religions de Claude Geffré*, w: „*Théologiques*” 17,2 (2009), s. 225–226.

4. Zawierzenie na tle współczesnego doświadczenia historyczno-kulturowego

Zagadnienie decyzji zwierzenia nie jest obce refleksji filozoficznej i teologicznej. Wydaje się, że tradycję rozważań nad wieloaspektowym terminem, przynależącym do sfery religijnego doświadczenia, rozpoczął Friedrich Schleiermacher. Akt zawierzenia umieścił on w przestrzeni uczuć. Uważał bowiem, że ludzie posiadają uczucie (*Gefühl*) absolutnej zależności od nieskończonego Boga; odczuwając własny byt, dane jest im uczucie bytu Boga. Tym samym niemiecki teolog i filozof utożsamiał religię z emocją religijną, bez odnoszenia jej do dogmatycznej obiektywności wyprowadzonej z chrześcijańskiego objawienia. „Uczuciowym” wymiarem doświadczenia religijnego zajmowali się także tacy myśliciele jak William James i Rudolf Otto. Wyróżniali w nim elementy lęku (*tremendum*) i pożądania (*fascinosum*)¹⁵⁵.

Nieco inaczej definiowali je Max Scheler i Henri Bergson. Pierwszy z wymienionych filozofów sam akt zawierzenia kojarzył z pierwotnym, autonomicznym i koniecznym wyposażeniem człowieka; Bóg natomiast dany jest jako sens tego aktu. Bergson z kolei wprowadził w zakres omawianej problematyki termin doświadczenia mistycznego, rozpatrywanego w kontekście witalnej siły, która funduje religię. Siła ta sprawia, że religia nabiera charakteru dynamicznego. Wprawdzie z doświadczenia mistycznego nie można wyprowadzić bezpośredniego uzasadnienia prawdziwości przekonań teistycznych – uważał francuski filozof – ale sam fakt istnienia doświadczeń mistycznych można wyjaśnić poprzez wskazanie na istnienie Boga¹⁵⁶.

Biorąc pod uwagę nasze wcześniejsze stwierdzenia, nie ulega wątpliwości, że złożoność problematyki doświadczenia religijnego przekracza granice wytyczone przez świat uczuć i przeżycia mistyczne¹⁵⁷. Człowiek religijny oczekuje od Boga znacznie więcej: zależy mu na doświadczeniu w Nim pełni własnego bytu

¹⁵⁵ Por. P. Moskal, *Doświadczenie religijne*, w: PEF, t. 2, s. 676. Por. także: E. Barbotin, *Expérience*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 542.

¹⁵⁶ P. Moskal, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 676.

¹⁵⁷ Na niewystarczalność takiego ujęcia doświadczenia religijnego zwraca uwagę także papież Franciszek w encyklice o wierze *Lumen fidei*. Uważa, że wiara bez prawdy nie zbawia. „Pozostaje piękną baśnią, projekcją naszych pragnień i szczęścia, czymś, co nas zadowala jedynie w takiej mierze, w jakiej chcemy ulegać iluzji. Albo sprowadza się do pięknego uczucia, które daje pociechę i zagrzewa, ale uzależnione jest od zmienności naszego ducha, zmienności czasów, niezdolne podtrzymać na stałej drodze w życiu” – LF 24.

i istoty, odkrycia właściwych norm postępowania, a także ostatecznego sensu i celowości przeznaczenia. Kiedy człowiek zwraca się do Niego słowami: „mój Boże”, to wyznaje nie tyle, że Boga posiadał na własność, ale że to Bóg dał mu siebie całkowicie. Ten rodzaj zależności staje się właśnie źródłem ludzkiej nadziei, podtrzymywanej w przestrzeni dialogu i spotkania ludzkiego „ja” z Bożym „Ty”, przemawiającym w historii¹⁵⁸.

Patrząc z perspektywy badawczej tej dysertacji, interesujące wydaje się ujęcie doświadczenia religijnego zaproponowane przez Mariana Jaworskiego, emerytowanego arcybiskupa lwowskiego, a zarazem profesora filozofii, który podkreśla, że przedmiotem doświadczenia religijnego jest byt oraz sens istnienia w aspekcie horyzontu całościowego. W tym kontekście John Hick dopowiada, że doświadczenie religijne wyrasta z interpretacji informacji, która pochodzi z zewnętrznego źródła. Interpretacja ta staje się możliwa dzięki pojęciom religijnym. Język – w takim sposobie przedstawienia – stanowi *a priori* doświadczenia; sama zaś decyzja zawierzenia zakłada dostępność do wyrażonego językiem poznania, wcześniejszego od tejże decyzji. Z kolei P. Moskal uzupełnia tę myśl następująco: „Bóg dany jest w tym doświadczeniu jako Ten, ku Któremu odnosi się doświadczany przedmiot, i Który stanowi transcendentną zasadę doświadczanego bytu lub sensu ludzkiego istnienia. W tym znaczeniu można mówić o doświadczeniu Boga. Mamy zatem do czynienia z interpretacją obiektów bezpośredniego poznania. Oznacza to, że akt wiary implikuje jakąś formę rozumowania”¹⁵⁹.

4.1. Historyczny charakter religijnego doświadczenia

W powyższych stwierdzeniach odkrywamy aktualność problematyki chrześcijańskiego objawienia, któremu towarzyszy konstytutywny, a zarazem subiektywny element, jakim jest ludzki akt zawierzenia i towarzyszące mu doświadczenie. Przypomnijmy, że w ujęciu Cl. Geffré doświadczenie to posiada radykalnie historyczny charakter w podwójnym wymiarze: zarówno historycznej ewolucji ludzkiego poznania, jak doświadczenia religijnego Kościoła, będącego

¹⁵⁸ Por. E. Barbotin, *Expérience...*, dz. cyt., s. 542.

¹⁵⁹ P. Moskal, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 677.

odbiciem źródłowego doświadczenia wiary pierwszych chrześcijan i następujących po sobie w historii chrześcijaństwa nowych stanów ludzkiej świadomości¹⁶⁰.

Stawiając na historyczność, którą niektórzy myśliciele kojarzą raczej ze śmiertelnym ryzykiem dla chrześcijańskiej wiary, francuski teolog dostrzega w niej środek do uaktualniania przesłania chrześcijańskiego niezależnie od danej epoki. W takim duchu zresztą nakreśla projekt teologii hermeneutycznej, reinterpretującej pierwotne doświadczenie chrześcijańskie. Świadczą o nim nowotestamentalne treści, które w procesie interpretacji wchodzą w twórczą korelację z doświadczeniem historycznym kobiet i mężczyzn XXI wieku¹⁶¹. Na tej korelacji bazuje tzw. „właściwa sytuacja hermeneutyczna”. Wyrasta z niej przejęta od P. Ricoeura idea „świadomości historycznej¹⁶²”, która sprzyja właściwej interpretacji przesłania chrześcijańskiego w całej jego oryginalności¹⁶³.

Nie sposób w tym myśleniu nie dostrzec również wpływu filozofii Gadamera, który jednak dość sceptycznie podchodzi do problematyki całościowego rozumowania. W ramach złożonej kwestii prawdy, rozumienie realizuje się zawsze w „pewnej sytuacji hermeneutycznej”. Chodzi o okoliczność, w jakiej znajduje się podmiot interpretujący ze względu na przekaz tradycji, który ma zrozumieć. „To, co dane w doświadczeniu, twierdzi Gadamer, zawsze dane jest jedynie w pewnym aspekcie, co stanowi z jednej strony ograniczenie – nie widzimy bowiem całej rzeczy, lecz właśnie tylko jej aspekt; z drugiej zaś strony, «[...] rzecz nabiera życia tylko poprzez aspekt, w którym zostaje nam ukazana. Przyjmujemy więc, że istnieją różne aspekty, w których dana rzecz, w różnych epokach i z różnej perspektywy historycznie się ukazuje». Wszelkie rozumienie, będąc uwarunkowane czasem i miejscem, jest zatem

¹⁶⁰ „Dès l'origine, le logos de la foi chrétienne a été influencé par différents scénarios culturels: hellénisation, scolastique médiévale, Réforme, Lumières, modernisme, ressourcement et pluralisme” – P. Gamberini, *Discerner la foi dans une culture postchrétienne*, w: *Maturité chrétienne et discernement*, red. A. Spadaro, Éditions Paroles et Silence/La Civiltà Cattolica 2019, s. 108.

¹⁶¹ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 7–8.

¹⁶² Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 20.

¹⁶³ Paryski dominikanin odnosi pojęcie interpretacji do domeny sztuki, szczególnie do muzyki. Przypisuje ona artyście, wykonawcy utworu rolę interpretatora poszukującego najwłaściwszej, dobrej interpretacji dzieła. Kryterium właściwej interpretacji nie jest rygorystyczna wierność – jeśli w ogóle byłoby to możliwe – pierwotnemu wykonaniu dzieła lub jego kompozytorowi, który dyrygował wykonaniu utworu. Dobra interpretacja odsłania możliwie najlepiej potencjał utworu, zarówno w porządku piękna, jak i tego, co Kant określił mianem wzniosłości (*le sublime*). Nie chodzi więc o „mechaniczne odtworzenie” tego, co byłoby najbliższe intencjom autora dzieła czy wykonaniu dzieła przez samego autora. Istotą dobrej, właściwej interpretacji jako „rozmowy” interpretatora z tekstem (muzycznym, poetyckim, religijnym) jest wydobywanie „nadwyżki” sensu (*un surplus de sens*) oraz tego, co w swej niepowtarzalności nosi w dziejach i różnorodnych kulturach znamiona wartości uniwersalnej – por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 22–23.

w pewnym sensie ograniczone, ponieważ skończony byt ludzki nie potrafi ogarnąć poznawczo wszystkich «stron» czy aspektów poznawanej rzeczy¹⁶⁴.

Tłumacząc problematykę pierwotnego doświadczenia religijnego i aktualnej sytuacji historycznej wpisanych w strukturę hermeneutycznego koła, Geffré zastępuje gadamerowską „pewną sytuację hermeneutyczną” terminem „właściwej sytuacji hermeneutycznej”, ponieważ – jak uważa – dopełnia ją „historyczna świadomość”. Tą ostatnią, francuski dominikanin postrzega niczym punkt, w którym stykają się dwie rzeczywistości: poprzedzająca nas wieloaspektowa „przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwania” jako cel, do którego zmierzamy. W będącej naszym udziałem historycznej terażniejszości wszelkie rozumienie warunkowane jest zatem sposobem postrzegania przeszłości oraz zdolnością interpretowania chwili obecnej, nierozłącznej z perspektywą przyszłości lub z horyzontem, do którego zmierzamy. Dobra interpretacja realizowana w terażniejszości nie może nigdy oszczędzać ani na spojrzeniu w przeszłość, ani na perspektywie odnoszonej do przyszłości¹⁶⁵. W tych dwóch faktorach odkrywamy swoistego rodzaju transcendentalia (właściwości) wszelkiego myślenia historycznego, ponieważ umiejętność zrozumienia nieprzerwanej dialektyki zachodzącej pomiędzy „przestrzenią doświadczenia” i „horyzontem oczekiwania” wprowadza teologów w serce samej tradycji, także chrześcijańskiej¹⁶⁶. Perspektywą przyszłości jest bowiem „postawa oczekiwania na ostateczną manifestację prawdy uniwersalnej” (*l'être dans l'attente de la manifestation finale de la vérité universelle*)¹⁶⁷.

Myśląc o punkcie styczności z pierwotnym doświadczeniem chrześcijańskim, zadaniem współczesnego teologa-hermeneuty będzie najpierw próba odtworzenia – z wykorzystaniem takich środków jak egzegeza historyczno-krytyczna, krytyka tekstowa i literalna – treści („zawartości”) doświadczenia źródłowego pierwszych chrześcijan. Następnie, dokonanie drogą analogii właściwej diagnozy obecnej sytuacji historycznej. Ponieważ zgodnie z tym, co już stwierdziliśmy chrześcijańskie objawienie jest nierozłącznie przesłaniem i doświadczeniem, dlatego też chrześcijaństwo nie jest wyłącznie zbiorem treści do przyjęcia w wierze, ale doświadczeniem wiary, które staje

¹⁶⁴ B. Rozbicki, *Gadamer i Wittgenstein: o prawdzie jako grze*, w: „Czasopismo filozoficzne” 6 (2010), s. 35-36.

¹⁶⁵ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 20.

¹⁶⁶ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 11.

¹⁶⁷ Por. W. Salman, *La théologie des religions...*, dz. cyt., s. 235.

się przesłaniem. Oznacza to, że wydarzenie Jezusa Chrystusa jest punktem wyjścia doświadczenia wiary oraz źródłem różnorodnych świadectw, do których mamy dostęp w nowotestamentowych pismach. W różnorodności językowej tekstów biblijnych teolog odkrywa bogactwo i wyjątkowość źródłowego doświadczenia religijnego objawionej rzeczywistości Boga, którą z trudnością można wyrazić słowami. Odrębny kłopot sprawia fakt, że w hermeneutycznym procesie nie zawsze można z łatwością odróżnić istotę doświadczenia religijnego od samego języka, który ją opisuje. Zwróćmy uwagę, że różnorodne doświadczenia świadków Jezusa Chrystusa same w sobie stają się interpretacją doświadczenia źródłowego, a wraz z upływem lat przybiera ona postać pism¹⁶⁸.

Ludziom żyjącym w konkretnym momencie historii przychodzi przy tej okazji na myśl pytanie o to, z jakich tekstów, języka, środków wyrazu oraz schematów myślenia powinni korzystać, aby doświadczenie Jezusa Chrystusa, zbawczego wydarzenia Boga było dla nich ciągle aktualne. Geffré udziela na to pytanie ogólnej odpowiedzi. Przypomina, że każde doświadczenie – niezależnie od tego, czy będzie to doświadczenie religijne, doświadczenie miłości albo doświadczenie estetyczne – kształtują wstępne założenia, teoretyczne modele, a nade wszystko językowe schematy utworzone na bazie całej serii doświadczeń, które poprzedzały kolejne nowe doświadczenie. Dlatego właśnie, doświadczenie automanifestacji Boga w Jezusie Chrystusie nie może być osiągnięte inaczej, jak tylko na fundamencie osobistego doświadczenia tego, kim jest Mesjasz, czym jest zbawienie, a także na czym polegają mesjańskie oczekiwanie i istota religijnego odniesienia człowieka do Boga.

Kluczem do zrozumienia hermeneutyki ujmowanej jako interpretacja tekstu będzie zawsze rozmowa (*la conversation*) zawiązana między adresatem tekstu a samym tekstem, który w jakimś sensie „przemawia” i „zadaje pytania”. Sam czytelnik nie może przy tym pozostać wyłącznie biernym odbiorcą przesłania tekstu¹⁶⁹; przeciwnie, on również jest zobowiązany do stawiania pytań ulokowanych na styku horyzontu tekstu z przeszłości i horyzontu aktualnego rozumienia rzeczywistości¹⁷⁰. Dialektyka tekstu i czytelnika inicjuje i rozwija

¹⁶⁸ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 20–21.

¹⁶⁹ „L'interprétation vivante d'un texte réclame qu'il soit abordé par son interprète en fonction de ses propres questions existentielles et de ses intérêts vitaux” – H.J. Gagey, *La vérité s'accomplit*, Montrouge 2009, s. 12.

¹⁷⁰ Gadamer uważa, że wbrew potocznym mniemaniom, umiejętność zadawania pytań jest o wiele trudniejsza, niż umiejętność odpowiedzi. „Jest ona sztuką myślenia, którą dlatego nazywa się dialektyką,

właściwy horyzont doświadczenia, który pozwala odkrywać w nowym kształcie prawdę, której nośnikiem jest sam tekst¹⁷¹.

Z filozoficznego punktu widzenia możemy mówić tutaj o istocie doświadczenia hermeneutycznego lub dialektycznego. Feliga w swoim opracowaniu *Czas i ortodoksja* odnosi strukturę tego doświadczenia do rozwoju historii, posługując się – przejętą zresztą od Gadamera – kategorią „świadomości efektywnodziejowej”. Wskazuje przy tym na podwójny sens doświadczenia; takiego, które potwierdza nasze oczekiwania lub którego „zaznajemy”. W drugim znaczeniu doświadczenie nabiera charakteru negatywnego, ponieważ odrzuca fałszywe uogólnienia oraz pozbawia typowości tego, co typowe. Owa negatywność doświadczenia nosi w sobie jednak twórczy sens, gdyż odsłania nowe horyzonty dla tego, który doświadcza czegoś kolejnego¹⁷². W kontekście naszych dociekań poświęconych historycznie osadzonemu doświadczeniu, interesujące wydają się następujące spostrzeżenia: „Ten, kogo nazywa się doświadczonym, jest także na takie doświadczenie otwarty. Nie uważa się on za kogoś, kto wie wszystko, i to wie lepiej, lecz przeciwnie, jawi się jako ktoś radykalnie niedogmatyczny, kto jest szczególnie predestynowany do tego, by uczyć się na nowych doświadczeniach. [...] Doświadczony we właściwym sensie ma świadomość tego, że nie jest panem czasu i przyszłości, zna granice wszelkiego przewidywania i pewności wszelkich planów. Ten, kto tkwi w historii i w niej działa, doświadcza raczej ciągle, że nic nie powraca. Doświadczenie uczy więc uznawania rzeczywistości, a zrodzony przez wzniosłe pragnienie ludzkiej duszy dogmatyzm dociera w nim do ostatecznej granicy. Właściwe doświadczenie więc, to doświadczenie własnej dziejowości [...]”¹⁷³.

Jaki jest zatem stan doświadczenia dziejów, które stają się naszym udziałem? Jaka jest „zawartość” (treść) naszej świadomości historycznej, kształtującej proces

że stanowi sztukę prowadzenia rzeczywistej rozmowy. Żeby zaś rozmowa była rzeczywista, nie wystarczy zaistnienie samej struktury pytania i odpowiedzi. Konieczne jest podporządkowanie się sprawie, na której rozmówcy się skupiają. Pociąga to za sobą konieczność powstrzymania się od chęci przekonania drugiej strony za wszelką cenę i uwzględnienie rzeczowej wagi odmiennego poglądu. [...] W swobodnej rozmowie przez pytanie i odpowiedź, zgodę i różnicę zdań, język realizuje ową komunikację sensu, której wtórne opracowanie w obliczu tradycji piśmienniczej stanowi zadanie hermeneutyki. Jej funkcja «wdawania się-w-rozmowę z tekstem» jest czymś więcej, niż metaforą – jest jak mówi autor, przypomnieniem tego, co źródłowe. Interpretacja realizuje się językowo. Coś odziedziczonego w literackiej formie zostaje tym samym wydobyte z wyobcowania i przeniesione w żywą współczesność rozmowy” – P. Feliga, *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014, s. 96–98.

¹⁷¹ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁷² Por. P. Feliga, *Czas i...*, dz. cyt., s. 93.

¹⁷³ Por. P. Feliga, *Czas i...*, dz. cyt., s. 93.

dochodzenia do prawdy (poznania) oraz doświadczenia w ludzkim i religijnym wymiarze? Na postawione pytania częściowo udało się nam odpowiedzieć w tej części opracowania, którą poświęcono aktualności koła hermeneutycznego w refleksji teologicznej. Przypomnijmy jedynie, że aktualną świadomość historyczną charakteryzują m.in. skutki kryzysu (post)modernistycznego z dominującymi nihilizmem i beznadzieją, pamięć o tragediach systemów totalitarnych (Holokaust, zbrodnie komunistyczne) oraz nowe stany ducha współczesnej kultury (np. poczucie wolności sumienia, godność osoby ludzkiej, demokracja, wolność religijna i pluralizm światopoglądowy). Powyższą diagnozę Geffré uzupełnia jeszcze tzw. śladami transcendencji w świecie. Ma na myśli zdolność człowieka trzeciego tysiąclecia do otwarcia się na bliźniego i do bezinteresownej miłości. Taki styl życia kształtuje „wydarzenie spotkania” i „prawdziwe człowieczeństwo”, a przede wszystkim kulturę w najściślejszym znaczeniu¹⁷⁴.

W świetle tego, co zostało już dotychczas powiedziane, wynika powiązanie historycznego objawienia z hermeneutyczną strukturą decyzji zawierzenia, która je przyjmuje. Objawienie nie doszłoby do skutku, gdyby nie fakt jego wypełnienia w religijnym doświadczeniu konkretnych osób, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Co za tym idzie, aktualizacja Bożego słowa pozostanie w historii procesem zawsze otwartym i niedopełnionym, ponieważ taki charakter mają również rozumienie rzeczywistości przez człowieka oraz jego dziejowe – tym samym zmienne – doświadczenie. Warunkują je wyliczone powyżej elementy świadomości historycznej: przeszłe, teraźniejsze, a także przyszłe, jeszcze nieznanne. Ogólna reguła konkretnego przyswojenia objawienia przez podmiot wierzący (asymilacji¹⁷⁵) mogłaby być zatem następująca: „przyswojenie to powstaje

¹⁷⁴ Z kolei H.J. Gagey z Instytutu Katolickiego w Paryżu uważa, że epistemologiczną problematykę teologii końca XX w., dotyczącą relacji „nauka-wiara” oraz „historia-prawda”, uzupełniła na początku XXI w. refleksja nad „historycznością ludzkiego istnienia”. Wyzwania, z którymi konfrontuje się chrześcijaństwo (refleksja teologiczna) stanowią nie tyle zwartą dyscyplinę naukową, co są konsekwencją rewolucji technologicznej i zjawiska globalizacji. Pośród konsekwencji mondializacji wlicza kwestię słabego rozwoju krajów Trzeciego Świata, mobilność, kryzys życia wspólnotowego społeczeństw demokratycznych oraz rabunkową politykę państw, która skutkuje wyrządzeniem nieodwracalnych szkód w zasobach naturalnych. Rozwijające się obecnie tzw. „technonauki” jawią się bardziej jako „siły służące przemianie świata”, niż jako „drogi prowadzące do Prawdy”. Zderzenie największych tradycji religijnych z tak definiowaną rzeczywistością, skutkuje rozwojem nowych integrizmów oraz tzw. „synkretycznych mądrości” – por. H.J. Gagey, *La vérité...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁷⁵ Z psychologicznego punktu widzenia asymilacja polega na przyswojeniu sobie nowych treści oraz włączenie ich do zdobytego wcześniej doświadczenia i wiedzy – por. *Asymilacja*, w: *Słownik Języka Polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 92.

na bazie wzajemnej i krytycznej interpelacji doświadczenia wiary i ludzkiego doświadczenia” (zapytania wymuszające odpowiedź)¹⁷⁶.

Być może ktoś mógłby w tym miejscu postawić zarzut zdominowania historycznego objawienia przez subiektywne aspiracje współczesnego człowieka. Dyskusję na ten temat powinniśmy zastąpić jednak kwestią bardziej zasadniczą, a mianowicie próbą uzyskania odpowiedzi na pytanie, czy słowo Boże przemawia jeszcze do kobiet i mężczyzn XXI wieku. Czy dociera ono i kształtuje ich stany? Może pozostaje jedynie w sferze werbalnej ortodoksji teologów? Wątpliwości te dostrzega, jak się wydaje, papież Franciszek, kiedy dotyka kwestii „żywej wiary”, a zarazem wskazuje na zasadniczą różnicę między prawdami, które zawiera doktryna chrześcijańska, a sposobem ich sformułowania. „Czasem słuchając całkowicie ortodoksyjnego języka, ma się wrażenie, że to, co otrzymują wierni z racji języka, jakim się posługują i jaki rozumieją, jest czymś, co nie odpowiada prawdziwej Ewangelii Jezusa Chrystusa. Ze świętym zamiarem przekazania im prawdy o Bogu i człowieku, niekiedy przekazujemy im fałszywego boga lub ideał ludzki naprawdę nie będący chrześcijańskim. W ten sposób pozostajemy wierni jakiemuś sformułowaniu, ale nie przekazujemy istoty rzeczy”¹⁷⁷.

W poszukiwaniu odpowiedzi na postawione powyżej pytania nie chodzi bynajmniej o próbę dostosowania przesłania chrześcijańskiego do „wymagań” współczesności albo rozmycia go w grzesznej naturze człowieka. Punkt ciężkości spoczywa nade wszystko na zdolności rozwijania „nowej ludzkiej egzystencji”, dla której punktem wyjścia jest fundamentalne doświadczenie aktu zawierzenia. W jego świetle bowiem człowiek wchodzi w hermeneutyczny świat – interpretuje samego siebie. Interakcja decyzji zawierzenia i ludzkiego doświadczenia ma charakter nieprzerwany. Właściwością tej decyzji pozostaje zawsze zadanie nadawania ludzkiemu życiu kierunku, rozjaśniania doświadczenia oraz wypełnienia oczekiwań¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 13.

¹⁷⁷ EG 41.

¹⁷⁸ „[...] olbrzymie i szybkie zmiany kulturowe wymagają, abyśmy nieustannie zwracali uwagę na to, by starać się wyrażać niezmiennie prawdy w języku pozwalającym dostrzec ich stałą nowość” – EG 41.

4.2. Kryteria i reguły hermeneutyki automanifestacji Boga

Ewangelia, której człowiek zawierza, zapobiega ze swej natury uleganiu pokusie samowystarczalności ludzkiego doświadczenia; ale i odwrotnie: doświadczenie to rozwijane w dziejach, naznaczone pytaniami i uprawnionymi aspiracjami, nadaje koloryt wierze każdej epoki. Więcej, powtarzając za Ricoeurem, przyswojenie tekstu (Ewangelii) przez jego adresata nie prowadzi wyłącznie do zrozumienia siebie, ale także do nowych możliwości istnienia, którym towarzyszy pragnienie budowania nowego świata¹⁷⁹. Analogicznie więc, prawdziwa asymilacja i przekaz słowa Bożego przekazywanego we wspólnocie Kościoła powinny prowadzić, przykładowo w porządku etycznym, do nieustannie nowych praktyk (doświadczeń). Innymi słowy, zgodnie z tym, co stwierdza Benedykt XVI, chrześcijańskie orędzie „nie tylko «informuje», ale również «sprawia». [...] Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie”¹⁸⁰.

W trwającym, a zarazem ciągle niedokończonym procesie przekazu orędzia chrześcijańskiego, teologia – jak zapewnia Geffré – nie jest skazana jedynie na subiektywne i arbitralne interpretacje, które ostatecznie podważyłyby szansę pełnego odkrycia prawdy lub ją relatywizowały. Tradycja katolicka nie wskazuje na jedno konkretne kryterium właściwej interpretacji, ale przywołuje zasadę analogii wiary (jako „grę różnych autorytetów”¹⁸¹), dzięki której otwarte przez Boże objawienie hermeneutyczne pole nie jest nieskończone; z zasady tej wyrastają ponadto co najmniej trzy kryteria interpretacyjne: obiektywność tekstowa Pisma św. jako źródła, żywa tradycja teologiczna i dogmatyczna Kościoła (*sensus fidei* wczoraj i dziś) oraz komunikatywność przekazu chrześcijańskiego (proces recepcji przez wierzących)¹⁸². Przedstawione kryteria warto syntetycznie omówić, ponieważ wyrastają z nich tzw. „reguły hermeneutyki soborowej”¹⁸³.

¹⁷⁹ „On serait autorisé à dire que la Bible est révélation d'un message religieux parce qu'elle est déjà révélatrice d'un certain monde, le monde biblique qui déploie un «être nouveau» par rapport à notre expérience ordinaire du monde. Et cet être nouveau, en rupture avec la réalité quotidienne, qu'il soit désigné comme «Nouvelle Alliance» ou «Royaume de Dieu», va engendrer en tout être humain un «être nouveau», à savoir cette nouvelle possibilité d'existence qu'est la foi en Dieu et avec elle, la volonté de faire exister un monde nouveau” – Cl. Geffré, *Profession théologique: retour...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁸⁰ SpS 2.

¹⁸¹ Por. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 29. Por. także: VD 34.

¹⁸² Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 220–221. Por. także: Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 29–31.

¹⁸³ Por. tamże, s. 42.

Po pierwsze, Pismo św. – zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II – stanowi „duszę” i witalne *principium* refleksji teologicznej. Oznacza to, że wszelkie teologiczne hipotezy należy podporządkować wnioskowi wypływającemu z historyczno-krytycznej egzegezy tekstów biblijnych. Źródłem i normą wiary chrześcijańskiej nie jest Jezus „odtworzony” dzięki efektom badań nauk historycznych, lecz Jezus żyjący w historii, Chrystus wyznawany przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską. Fakt ten winien towarzyszyć wszelkiej refleksji teologicznej, szczególnie dogmatycznej, ponieważ to właśnie z metody historyczno-krytycznej wyłania się tożsamość Chrystusa wyznawanego w wierze, a także Jezusa z Nazaretu, który nadal żyje w historii konkretnego człowieka. Tradycja teologiczna i dogmatyczna po wtóre, jest świadectwem rozwijającego się historycznego doświadczenia Kościoła; stanowią ją komentarze i teksty, które powstawały przez kolejne wieki po Chrystusie. Orzeczenia dogmatyczne winny być więc reinterpretowane zarówno w świetle krytycznej lektury Pisma św., jak i aktualnego doświadczenia ludzkiego. Współczesna, partykularna sytuacja historyczna staje się w efekcie konstytutywnym elementem zrozumienia przesłania chrześcijańskiego. Odrzucając ten warunek, istnieje niebezpieczeństwo koncentrowania się wyłącznie na obronie „werbalnej” ortodoksji. Zgodnie z tym, co już stwierdzono, kwestię zasadniczą w kontekście trzeciego kryterium stanowi pytanie o możliwość odtworzenia fundamentalnego doświadczenia chrześcijańskiego w warunkach aktualnego doświadczenia historycznego. Termin komunikatywności pokrywa się z fundamentalnym w historii Kościoła pojęciem recepcji; szczególnie w odniesieniu do przyjęcia nauczania kolejnych soborów. Cl. Geffré wiąże problematykę recepcji z pojęciem *sensus fidei*, a jeszcze bardziej z *consensus fidelium*. Wyraża bowiem przekonanie, iż w słowie *consensus* zawiera się nie tylko fakt przylgnięcia do depozytu wiary, ale także idea dzielenia się, a także jedności w wierze¹⁸⁴. Oczywiście należy pamiętać, że zaistnienie

¹⁸⁴ *Sensus fidei* (zmysł wiary) jest jednym z miejsc poznania teologicznego. W teologicznej tradycji Kościoła, zdolność poznawania objawienia (obecności Boga) nazwano *sensus fidei*. Zdolność tą posiada każdy chrześcijanin. Jako nadprzyrodzona siła prowadzi go do prawdziwego poznania wiary i życia nią w codzienności. Teologowie podkreślają, że *sensus fidei* należy ujmować w kontekście osobowego spotkania z Bogiem. Duch Święty, który jest sprawcą wiary, działa w każdym wierzącym, dlatego zmysł wiary przysługuje każdemu chrześcijaninowi i łączy się ze zmysłem wiary wszystkich wyznawców Chrystusa, przyjmując formę *sensus fidelium*. Zyskuje on wtedy większą obiektywność. Z kolei z poznania, które jest udziałem wszystkich wierzących, wynika zgodność w wierze członków Kościoła – *consensus fidelium* – por. T. Dzidek, P. Sikora, *Miejsca poznania teologicznego*, w: *Poznanie teologiczne, Teologia fundamentalna*, t. 5, red. tegoż i in., Kraków 2018, s. 109–110.

consensusu nie może być jedynym kryterium prawdziwości nauczania Kościoła. Zdarza się przecież, że jego autentyczne nauczanie nie jest powszechnie zaakceptowane; stan taki nie oznacza, że orzeczenia Magisterium są fałszywe. Wierni mogą więc stawiać pytania co do zasadności i argumentacji takich czy innych teologicznych sformułowań. Tym samym twierdzenie, że osoba Ducha Świętego jest ekskluzywnym przywilejem wyłącznie Kościoła nauczającego byłoby nadużyciem. Geffré w tym kontekście zaznacza, że ogół wiernych (świadków wiary) cieszy się „zmysłem wiary”, który pozwala im rozeznaczyć, czy doktrynalne orzeczenie pozostaje w organicznym powiązaniu z samym jądrem wiary, którym jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Przypomina o tym zasada hierarchii prawd wiary: poszczególne części całościowego nauczania Kościoła pozostają nieustannie w żywej relacji do centralnego wydarzenia chrześcijańskiego objawienia. Uwzględniając powyższe kryteria właściwej interpretacji przesłania chrześcijańskiego, a także konsekwencje hermeneutyki tożsamej z „rozmową tekstu z jego czytelnikiem”, profesor teologii fundamentalnej z Paryża podejmuje się – jak sam twierdzi – ryzykownej próby wskazania czterech reguł hermeneutyki soborowej¹⁸⁵. Są one następujące:

- Celem zrozumienia orzeczenia wiary (formuły dogmatycznej) należałoby stworzyć – omówioną wyżej – „właściwą sytuację hermeneutyczną”, zdeterminowaną przez grę pytania i odpowiedzi. Sztuką postawienia właściwego pytania jest także jego sformułowanie, aby dany tekst mógł na nie odpowiedzieć. Orzeczenie wiary może być zrozumiałe wyłącznie w odniesieniu do historycznego pytania, które je sprowokowało. W stwierdzeniu tym zawiera się głęboka prawda. Każdy tekst (a zatem biblijny, także teologiczny) stanowi odpowiedź na konkretne pytanie. Zrozumienie odpowiedzi, która konstytuuje tekst, staje się możliwe wyłącznie przy jednoczesnym zrozumieniu pytania, na które tekst odpowiada. Pytanie zawiera się w prawdzie odpowiedzi; sama zaś prawda jako właściwa odpowiedź koresponduje z „fuzją horyzontów”, spotkaniem się „horyzontu tekstu” z „osobistym horyzontem” jego adresata; z interesującym nas chrześcijańskim doświadczeniem początku XXI wieku. Z fuzji tej wyrasta z kolei nowy horyzont, na bazie

¹⁸⁵ Por. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 42–50. Wydaje się, że zaproponowana przez Geffré, koncepcja „reguł hermeneutyki soborowej” jest bliska postulowanej przez A. Napiórkowskiego koncepcji „hermeneutyki zmiany substancjalnej”. Dopuszcza ona „w pewnych punktach” zerwanie z ciągłością dotychczasowego nauczania Magisterium, nie burząc przy tym tożsamości wiary – por. A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół...*, dz. cyt., s. 245.

którego tekst nabiera nowego znaczenia (sensu). Geffré docenia w tym kontekście wartość metody historycznej w interpretacji tekstów. Dzięki niej teolog-hermeneuta może odróżnić prawdę wiary od definicji dogmatycznej i jej sformułowań warunkowanych kulturą, mentalnością i sposobem przedstawień danej epoki. Paryski profesor przestrzega przy tym przed popadaniem w iluzję afirmowania niezmiennego sensu tekstu, który miałby przetrwać ponad wszelkimi złożonościami wyrazu i schematami myślenia¹⁸⁶. A zatem sytuacja historyczna – albo lepiej: gra pytań i odpowiedzi – pozwala wyjaśnić, dlaczego w dziejach refleksji teologicznej różne orzeczenia wiary zawierają pewne sprzeczności, jak również w jaki sposób pewne formuły dogmatyczne prezentowane w danym momencie historycznym jako wyrażenia wiary chrześcijańskiej straciły w latach późniejszych na znaczeniu¹⁸⁷.

- Orzeczenia wiary powinny być odczytywane w świetle krytycznej lektury Pisma św. Zarówno Pismo św., jak i kształtujące się orzeczenia wiary są zarówno aktami interpretacyjnymi, jak i częściowymi świadectwami na temat tej całości, którą objawia Boże słowo, posiadające samo w sobie charakter eschatologiczny. W myśl stwierdzenia soborowej konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym, Pismo św. zawsze pozostanie pierwszym, hermeneutycznym autorytetem. „Zadanie zaś autentycznego wyjaśnienia słowa Bożego spisane go bądź przekazane go w Tradycji, zostało powierzone samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Ten Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym [...]”¹⁸⁸. Skoro autorzy soborowego dokumentu zaznaczają, że Magisterium nie stoi powyżej Pisma św., to należałoby stwierdzić, że słowo Boże określa właściwie Pismo św. w formie otrzymanej i przyjętej przez żywą Tradycję Kościoła, która sięga czasów apostoelskich. Czy zatem nie zagraża teologii popadanie przy tej okazji w błędne koło interpretacyjne?

¹⁸⁶ Por. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 42–44.

¹⁸⁷ „Zasadnicze treści wiary chrześcijańskiego objawienia nigdy nie tracą swojej prawdziwości. Niemniej jednak te prawdy nigdy też nie są definitywnie sformułowane. Formuły, symbole i dogmaty wiary są w swej zewnętrznej formie historyczne, czyli z upływem historii stają się anachroniczne. Natomiast istota (rdzeń) orzeczenia dogmatycznego nie ulega zmianie, gdyż pochodzi z Boskiego objawienia i jest przez wierzącego doświadczana osobiście. Fundamentalna podstawa wiary tkwi zatem w wydarzeniu objawienia, czyli w samoudzieleniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Objawienie należy pojmować tutaj nie jako twierdzenie prawdy, ale jako wydarzenie prawdy. Jezus Chrystus jako taki jest wydarzeniem prawdy. A zatem język i sposób przekazu muszą być ciągle weryfikowane i uwspółcześniane. Natomiast prawda pozostaje na zawsze nie do końca uchwycona” – A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół...*, dz. cyt., s. 244.

¹⁸⁸ KO 10.

Eklezjalne Magisterium nie jest ponad słowem Bożym w takim zakresie, w jakim to słowo było przez wieki przyjmowane i interpretowane przez Kościół. I nie chodzi bynajmniej o powrót do promowanej przez Reformację idei *sola Scriptura*. Natomiast jest prawdą, że od czasów Soboru Trydenckiego teologia katolicka proponowała metodę interpretacji Pisma św. w świetle późniejszych wyjaśnień tradycji dogmatycznej. Obecnie, co już stało się udziałem myślicieli katolickich, należy stosować operację odwrotną, polegającą na reinterpretacji orzeczeń dogmatycznych w świetle współczesnych, historyczno-krytycznych metod lektury tekstu biblijnego. Istotą tego postulatu nie jest oczywiście zastępowanie autorytetu Magisterium autorytetem biblijnych egzegetów. W przekonaniu Geffré, przed dogmatykami trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa stoi przede wszystkim wymóg uwzględnienia aktualnych prac egzegetycznych, dotyczących historycznych badań nad osobą Jezusa i datowaniem powstania Ewangelii. W rzeczy samej, źródłem i normą wiary chrześcijańskiej nie jest Jezus odtworzony przez nauki historyczne, ale zgodnie z tym, co już stwierdziliśmy, Jezus żyjący w historii i wyznawany przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską jako Chrystus, Mesjasz i Zbawiciel. Takie jest właściwie zadanie historyczno-krytycznych badań, dzięki którym odkrywamy jedność Chrystusa proklamowanego i wyznawanego w wierze z Jezusem z Nazaretu¹⁸⁹.

Istnieje więc nieustanna interakcja między wiarą i historią, ponieważ tego, którego nazywamy Jezusem historycznym „rekonstruują” wierzący świadkowie. Należałoby zatem wprowadzić kolejne rozróżnienie, pomiędzy nieosiągalnym dla nas „Jezusem ziemskim”, a dostępnym w wierze „Jezusem historycznym”. Na szczęście, wątpliwości te przewyżczono – dzięki zaangażowaniu egzegetów i naukowym osiągnięciom Bultmanna – na korzyść ciągłości między wydarzeniem Jezusa przedpaschalnego, a Jezusem proklamowanym i wyznawanym (popaschalna interpretacja Jezusa historycznego).

- Orzeczenia wiary muszą być interpretowane w świetle odniesienia krytycznej korelacji pomiędzy fundamentalnym (źródłowym) doświadczeniem chrześcijańskim i nowymi doświadczeniami ludzkości wraz z ich „zawartością” (treścią). Zgodnie z tym, co już wykazano w innych miejscach, doświadczenie ludzi XXI w. stanowi

¹⁸⁹ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 44–45. Por. także: Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 220.

konstytutywny element zrozumienia przesłania chrześcijańskiego. Cl. Geffré dookreśla to doświadczenie tzw. nowymi stanami świadomości. Zaznacza przy tym, że w świetle osiągnięć teologii hermeneutycznej, przesłania chrześcijańskiego nie można w żaden sposób zredukować wyłącznie do możliwości recepcji współczesnego człowieka, do jego wstępnych osądów, różnych form *preiudicum*¹⁹⁰. Tym niemniej, niepodważalne pozostaje przekonanie, że dostępny w ludzkiej inteligencji pierwiastek wiary (wzmiankowany już *le croyable disponible*) ulega zmianom wraz z rozwojem poznania naukowego oraz ewolucją stanów ludzkiej świadomości. To on wpływa w dużym stopniu na rozumienie i recepcję dotychczasowych formuł dogmatycznych i orzeczeń wiary. Dlatego też jest sprawą oczywistą, że recepcja całości oficjalnego nauczania Kościoła jest dziełem niedopełnionym, a prawdziwa Tradycja polega nie tyle na odtwarzaniu lub powtarzaniu prawd teologicznych raz uznanych (przekazywanie depozytu wiary), lecz na ich twórczej reinterpretacji¹⁹¹.

Innymi słowy, proces asymilacji przesłania chrześcijańskiego w historii ma charakter otwarty, a formowanie się dogmatów i doktryny katolickiej wpisuje się w tzw. jednorodny rozwój (*le développement homogène*). Chrześcijanie każdej epoki mają prawo nie tylko do refleksji nad recepcją prawd wiary, ale również do wyrażenia wątpliwości wobec nauczania Kościoła, mających swe źródło w nowych stanach świadomości. Rozeznanie to jest kwestią wyjątkowo delikatną. Winno ono bowiem prowadzić do stwierdzenia, czy ewentualny brak recepcji danej prawdy dogmatycznej jest pochodną kontestowania przez Kościół hierarchii

¹⁹⁰ Cl. Geffré podkreśla, odnośnie do znaczenia tzw. nowych stanów świadomości, że w teologii ujętej hermeneutycznym paradygmatem nie chodzi ani o zwykłą adaptację chrześcijańskiego przesłania do „etosu” nowoczesnego społeczeństwa, skrywanego pod znakiem permissywizmu, ani o chęć zdrady przesłania Ewangelii. Nie zmienia to jednak faktu, że współczesna teologia powinna zmierzyć się z nieodwracalnymi cechami nowoczesnej epoki: duchem demokracji, poczuciem ludzkiej godności, znaczeniem wolności wyznania i religijnego pluralizmu – por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁹¹ „Il est dès lors impossible d'admettre que la tâche dogmatique consiste à répéter invariablement les mêmes formules dogmatiques sous prétexte de fidélité à la tradition. Tout au contraire, une juste transmission de la tradition vivante nécessite une réinterprétation des formules anciennes pour les rendre intelligibles au monde actuel. La tâche de la théologie herméneutique consiste, par conséquent, à manifester la signification de la Parole de Dieu, sous ses formes scripturaires, dogmatiques et théologiques, en fonction des expériences nouvelles de l'homme d'aujourd'hui” – W. Salman, *La Wirkungsgeschichte de Hans-Georg Gadamer dans la théologie de Claude Geffré, David Tracy et Wolfhart Pannenberg*, Roma 2010, s. 31. W podobnym tonie, wypowiada się W. Kasper przekonany o tym, że z teologicznym rozumieniem historii wiąże się właściwie definiowanie jedynej i tej samej tradycji, konfrontowanej nieustannie z nowymi sytuacjami historycznymi – por. W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 1988, s. 37.

przygodnych wartości grzesznego człowieka¹⁹², czy też wynika z niewłaściwie sformułowanego nauczania, które niewystarczająco objawia swoje bezpośrednie powiązanie z Bożym objawieniem.

- W pewnych przypadkach, reinterpretacja orzeczeń wiary może prowadzić do ich przeformułowania. Trzeba uznać, że Kościół instytucjonalny wystrzega się wszelkich zbyt pochopnych przeformułowań dogmatów, ponieważ – w myśl hermeneutycznej zasady – każda zmiana formuły tekstowej (języka) niesie ze sobą zmianę sensu¹⁹³. Postulowana możliwość przeformułowania orzeczeń dogmatycznych nie zakłada z góry, że niektóre z nich wraz z upływem lat stały się fałszywe. Chodzi raczej o to, że dla współczesnego człowieka mogą być po prostu niezrozumiałe. Orzeczenia dogmatyczne ukształtowane w danym kontekście historycznym stanowiły z pewnością właściwą odpowiedź na podnoszone wątpliwości i pomagały głębiej poznać wiernym ogólne rozumienie wiary chrześcijańskiej. Konieczna zatem może okazać się taka transformacja słów, teologicznych wyrażań i stwierdzeń, dzięki której będzie zachowana jeszcze większa wierność istocie danego orzeczenia wiary. W takiej sytuacji możliwe jest podjęcie próby reinterpretacji chrześcijańskiego przesłania. Nie polega ona jednak na tworzeniu nowego języka (wyrażania) wiary. Poszukiwanie innych środków wyrazu lub odmiennego sformułowania dogmatycznych treści nie oznacza zwykłego tylko ich przystosowania w celu lepszego zrozumienia przez ogół wiernych. Teolog będzie miał zawsze do czynienia z ryzykowną operacją zmierzającą do reinterpretacji takiego czy innego orzeczenia wiary. Nie wydaje się jednak, aby w perspektywie przyszłości – wyrokuje Geffré – historyczną odpowiedzialnością Kościoła było tworzenie nowych formuł dogmatycznych ze względu na podtrzymanie integralności wiary apostołskiej. Zachowania jedności w wierze należy upatrywać raczej w wielości jej wyrażań. W tym kontekście chodzi nie tyle o promocję pluralizmu teologicznego, co o możliwość pluralizmu wyznań wiary – ponad wszelkimi podziałami między Kościołem rzymskim a wschodnim, a nawet kościołami reformowanymi – we wnętrzu jedyne Kościoła Chrystusa. Wyzwaniem dla Kościoła katolickiego,

¹⁹² Podobnie, jak każde ludzkie twierdzenie, tak i orzeczenia dogmatyczne są uwarunkowane przez czas i ograniczone ludzką skłonnością do grzechu – por. A. Napiórkowski, *Współczesny Kościół...*, dz. cyt., s. 244.

¹⁹³ Język jest miejscem sensu. Dlatego każda zmiana języka prowadzi do zmiany sensu, ponieważ nie można oddzielić „duszy języka od korpusu tekstu”. Geffré nazywa ten proces „hylemorficzną koncepcją języka” (*une conception hylémorphique de langage*) – por. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 50. Według filozoficznej teorii hylemorfizmu, każdy substancjalny byt materialny (ciało naturalne) podlega zmianom lub posiada dyspozycję do zmian – por. Z. Hajduk, *Hylemorfizm*, w: PEF, t. 4, s. 686.

z uwzględnieniem wymogu inkulturacji, pozostaje dopuszczenie w jego wewnętrznej strukturze takiej różnorodności wyznań lub orzeczeń dogmatycznych, które nie zagrażałyby ostatecznie jedności wiary.

4.3. Hermeneutyczny imperatyw asymilacji chrześcijańskiego przesłania z kulturami świata

Podsumowując dotychczasową refleksję należałoby stwierdzić, że pierwotne doświadczenie zbawienia w Jezusie Chrystusie przybrało kształt przesłania, którego uprzywilejowaną formą nadal pozostaje Pismo św. Tak jak dowiedliśmy, przyjęcie ewangelicznego przesłania skutkowało na przestrzeni wieków wzbudzeniem szeregu nowych chrześcijańskich doświadczeń (interpretacji). Są one efektem hermeneutycznego procesu aktualizacji objawionych przez Boga treści. Interpretacje te przybierały kształt m.in. skierowanego do ludzi konkretnego czasu i miejsca przepowiadania orędzia chrześcijańskiego. Głoszenie Dobrej Nowiny jest dowodem na to, że integralnym elementem właściwej asymilacji historycznego objawienia jest proces inkulturacji, który prowadzi do kształtowania się różnych form historycznego chrześcijaństwa, zarówno w porządku językowym (sensu), jak i praktycznym (moralnym). Nie da się ukryć, że przez wieki dominującą postacią historyczną chrześcijaństwa było chrześcijaństwo zachodnie, zakorzenione w kulturze świata grecko-rzymskiego. Sobór Watykański II słusznie zauważył, że Kościół w Europie Zachodniej – chociażby z punktu widzenia demograficznego – stał się obecnie mniejszością, a znaczącą rolę zaczęły odkrywać we wnętrzu katolicyzmu wspólnoty Kościołów Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji. Potwierdzają one raz po raz własną autonomię i oryginalność, wskazując z całą ostrością na konieczność inkulturacji chrześcijańskiego przesłania w funkcji ich odmiennego doświadczenia kulturowego, nierzadko poddawanego wpływom niechrześcijańskich tradycji religijnych. Aktualnie we wnętrzu Kościoła dostrzegalny jest wzmacniający się policentryzm kulturowy, będący efektem przede wszystkim końca epoki kolonialnej i relatywizacji kulturowego imperializmu krajów zachodnich. Wyzwaniem dla Kościoła uniwersalnego, konfrontującego się dzisiaj z innymi kulturami, antropologiami, mentalnościami i tradycjami religijnymi, pozostaje zdolność rozeznawania również możliwości pluralizmu teologicznego, szczególnie w przestrzeni liturgii oraz chrześcijańskiej

*praxis*¹⁹⁴. Nieuniknionemu spotkaniu chrześcijaństwa z innymi kulturami świata winny towarzyszyć stałe kryteria, wśród których należałoby wyliczyć dialektykę rozdarcia i kontynuacji (zwłaszcza w odniesieniu do kultury dominującej, w której rodziło się przesłanie chrześcijańskie), wspomniany proces twórczej reinterpretacji (aktualizacji chrześcijańskiego orędzia), a także założenie, że chrześcijaństwo nie spotyka się nigdy z kulturą jako zjawiskiem dostępnym w formie czystej. Zawsze dochodzi do „zmieszania się” w niej elementów historycznych, mentalnościowych i religijnych¹⁹⁵.

Warto przy tej okazji dopowiedzieć, że kulturowe doświadczenie danej epoki nieustannie wzbogaca treścią, warunkuje i „zabarwia” chrześcijańską wiarę. Istotowo pozostaje ona identyczna z wiarą pierwszych Apostołów, czyli z pierwotnym doświadczeniem wydarzenia Jezusa Chrystusa, ale w ciągu dziejów sposoby wyrażania skutków decyzji zawierzenia determinują zmienne stany ludzkiej świadomości, kształtowane w różnych środowiskach kulturowych. Można więc zaryzykować stwierdzeniem, że kultura zawiera się w definicji wiary, a rzeczywiste przyswojenie orędzia chrześcijańskiego jest możliwe wyłącznie w ramach hermeneutycznego ruchu kołowego zachodzącego pomiędzy doświadczeniem zawierzenia i historyczno-kulturowym doświadczeniem konkretnego człowieka. W ślad za tym, na wyznawcach Chrystusa spoczywa zobowiązanie do postawienia pytania o to, czy i w jaki sposób słowo świadków Jezusa proklamowanego i wyznawanego przemawia do świadomości ludzi trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa; czy fundamentalne doświadczenie Chrystusa – w świetle, którego interpretują własne życie – przemienia ich egzystencję, przyczynia się przykładowo do nowego życia w porządku działania. Taka jest bowiem zasadnicza właściwość wiary: powinna ona krytycznie ukierunkować i rozjaśniać treścią Ewangelii ludzkie doświadczenie, a zarazem uznać wpływ każdego historycznego kontekstu ludzkiej egzystencji (wraz z dominującą kulturą, uzasadnionymi pytaniami, aspiracjami i lękami) na sposób wyrażania wiary, z zachowaniem jej niezmiennej istoty¹⁹⁶.

Z powyższych stwierdzeń wyrasta transkulturowy charakter chrześcijaństwa, u którego źródeł leży Ewangelia życia. To ona jest siłą integrującą przeróżne registry

¹⁹⁴ Por. Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁹⁵ Por. Cl. Geffré, *La rencontre du christianisme et des cultures. Fondements théologiques de l'inculturation*, w: „Revue d'éthique et de théologie morale”. Le Supplément (1995), s. 85–89.

¹⁹⁶ Por. tamże, s. 90.

ludzkiego doświadczenia. Według Geffré, istnieje możliwość uznania tak ujętego uniwersalnego wymiaru chrześcijaństwa pod warunkiem, że dotyka ono człowieka w jego dążeniu do prawdziwej wolności, nie zawężając zbawienia wyłącznie do jednego prawa, jednej tradycji religijnej, rasy lub jednego języka. Podczas gdy poszczególne religie świata, zakorzenione w danych tradycjach i kulturach, noszą w sobie tendencję do wzajemnego wykluczania się, Ewangelia ma szansę stawania się dobrem dla każdej ludzkiej istoty, niezależnie od kultury, języka i religijnej tradycji do której przynależy. Tym sposobem tłumaczona w polifonii języków i kultur Dobra Nowina wypełni swe zasadnicze powołanie¹⁹⁷.

Rozwijając problematykę recepcji chrześcijańskiego objawienia, znaczenie kulturowo-religijnego doświadczenia człowieka (naukowo-techniczna kultura Starego Kontynentu) w aktualizacji Bożego objawienia, a także postulat inkulturacji chrześcijaństwa *ad extra* (inne kultury świata) i *ad intra*, należałoby raz jeszcze zaznaczyć, że inkulturacja staje się niemożliwa bez procesu twórczej reinterpretacji treści objawionych. Żłudne byłoby przekonanie, że orędzie chrześcijańskie można przetłumaczyć na inny język – z wykorzystaniem odmiennych struktur semantycznych – bez przeprowadzenia reinterpretacji treści tegoż przesłania. Pomiędzy językiem i jego znaczeniami istnieje ścisła zależność. Cała trudność zawiera się w napięciu istniejącym między koniecznością zachowania wierności normatywnym wyrażeniom pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego Nowego Testamentu i wspólnej tradycji teologiczno-dogmatycznej Kościołów chrześcijańskich, a koniecznością uwzględnienia form doświadczenia historycznego, kulturowego i religijnego ludzi, do których przesłanie o Jezusie Chrystusie jest skierowane. Bóg podarował Dobrą Nowinę każdemu człowiekowi na świecie. A zatem, zgodnie z tym, co już stwierdziliśmy, zwykła adaptacja Ewangelii do współczesnej kultury nie wystarcza. Chodzi raczej o zdolność kształtowania w świetle Ewangelii rzeczywistości zastanej w całej jej różnorodności i złożoności. Czy możliwe jest jednak utworzenie uniwersalnego języka chrześcijaństwa albo uniwersalnego katechizmu dla całego Kościoła? Nawet jeśli współczesna teologia podejmuje w tym względzie stosowne próby, to Kościół przyszłości – bez zrywania z jednością wiary – czeka nieunikniona

¹⁹⁷ Francuski teolog odwołuje się w tym kontekście do fragmentu Ewangelii według św. Jana, który zapowiada, że Jezus umrze za naród, „aby zgromadzić w jedno rozproszone dzieci Boże” (J 11,52) – por. tamże, s. 91.

zgoda na uznanie pluralizmu, zarówno w przestrzeni orzeczeń dogmatycznych, porządku wyznań wiary, jak i międzyreligijnego spotkania. Ponadto, jeśli na początku XXI wieku struktura chrześcijańskiego doświadczenia Boga i darowanego nam zbawienia warunkowana jest również dalszym rozwojem ateizmu i obojętności religijnej, to teologia realizująca swe badania w dobie przejścia od modernizmu do epoki postmodernistycznej, musi być świadoma wyzwań wynikających z różnych form współczesnego pluralizmu¹⁹⁸.

W ostatnich dziesięcioleciach Kościół realizuje wymóg międzyreligijnego dialogu, w którym nie chodzi oczywiście o budowanie konsensusu za wszelką cenę. Jednak z punktu widzenia teologii hermeneutycznej, należałoby uwydatniać te elementy chrześcijańskiego doświadczenia, które świadczą o wyjątkowości pośrednictwa Jezusa Chrystusa, bez umniejszania innych tajemniczych dróg religijnego poznania, dzięki którym ludzie dochodzą do uznania istnienia Absolutu. Przekonanie, że przepowiadanie chrześcijańskiego orędzia w świecie miałyby skutkować destrukcją wszelkich idei niechrześcijańskich w innych tradycjach religijnych, byłoby zwykłym uproszczeniem. Zarówno judaizm, jak i każda inna religia uczą – choć na różne sposoby – odkrywania prawdziwego oblicza Boga oraz prawdy o bosko-ludzkim dialogu objawionym w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Nieustanna aktualizacja tej Dobrej Nowiny sprawia, że Kościół pozostaje wierny sobie, a jednocześnie dopełnia i przemienia wszelkie dziedzictwo duchowe, symboliczne, rytualne i etyczne innych religii świata¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien: retour...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁹⁹ Cl. Geffré, *Révélation et expérience...*, dz. cyt., s. 15–16.

ROZDZIAŁ III

RYZYKO ZAWIERZENIA W STRUKTURZE HERMENEUTYCZNEGO KOŁA

Ryzyko jest zjawiskiem niejednorodnym, właściwością postępowania lub działania, mogącą wywołać niepożądane zdarzenia zagrażające dobru osób, grup, a nawet zbiorowości - jak wskazują encyklopedyczne opracowania. Różni się ono jednak od niepewności, będącej stanem nieokreślonych, niemierzalnych wątpliwości. Spodziewane efekty i prawdopodobieństwo ich wystąpienia są w ryzyku możliwe do określenia¹. Doświadczenie życiowe uczy, że ryzyko jest procesem występującym w różnych kontekstach (np. niebezpieczeństwo, choroba, praca), określanym przez prawdopodobieństwo wystąpienia zdarzenia, pozytywne i negatywne cechy sytuacji ryzykowej oraz konsekwencje w postaci zysków i strat.

W jaki sposób albo czy w ogólne tak rozumiane ryzyko może dookreślać ludzką decyzję zawierzenia, realizowaną w ramach judeochrześcijańskiego objawienia, skoro teologia katolicka przedstawia wiarę religijną jako całkowite zaufanie Bogu osobowo spotkanemu. Fakt ten przecież potwierdzają, zgodnie z tym, co już stwierdzono w poprzednich rozdziałach, zarówno starotestamentalni bohaterowie, jak i pierwsi świadkowie automanifestacji Boga w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Czy można mówić o ryzyku zawierzenia, skoro istotą Bożego objawienia jest nie tyle sama wiara w Boga, co ufne przekonanie, że to Bóg interesuje się człowiekiem i dlatego zaprasza go w historii do stworzenia bosko-ludzkiej wspólnoty życia? Co więcej, począwszy od Abrahama fundamentalnym doświadczeniem religijnym nie jest wątpliwość, ale wypowiedziane Bogu w akcie zawierzenia „tak”, które dało pewność działania i zainicjowało późniejszy rozwój judaistycznej i chrześcijańskiej Tradycji².

Może warto w tym kontekście, niejako dla przeciwwagi, przywołać stwierdzenie Adolphe'a Geshé, który uważa, że wahanie się jest prawem każdego człowieka. Píše: „[...] Kartezjusz i Montaigne – jak zresztą sam Pascal – widzieli w wątpliwości bynajmniej nie nieszczęście, lecz możliwość zbliżania się do prawdy. W dziedzinie wiary nigdy nie stwierdzono, że wahanie rozumu czy zmysłów należy tłumić w imię bezkrytycznej akceptacji. Jakże zresztą można by utrzymywać

¹ Por. T. Ożóg, *Ryzyko*, w: EK, t. 17, kol. 723.

² Por. B. Sesboüé, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^{ème} siècle*, Paris 1999, s. 43.

aprobatę za tak wielką cenę, kompromitującą człowieka jako istotę myślącą, dla której wątplenie jest adresatem prawdy. [...] Czy zresztą wątplenie leży w naturze człowieka, czy – również i jeszcze głębiej – w naturze prawdy leży bycie wystawiania na wątpliwość?”³. Odnosząc się do słów Geshé, czyż tego samego w kontekście odkrywania prawdy (także objawionej) nie możemy powiedzieć o zjawisku ryzyka? Podobnie jak wątpliwość, tak i ryzyko, wyrażone chociażby stawianymi pytaniami lub hipotezami, stwarza w procesie badawczym możliwość odkrywania i interpretowania prawdy. Zwróćmy uwagę, że w naszych dotychczasowych rozważaniach podjęliśmy próbę adaptacji w teologii hermeneutycznego paradygmatu wraz z towarzyszącymi temu zabiegowi konsekwencjami. Wśród nich należałoby wyliczyć: ukazanie różnicy pomiędzy metafizycznym i historycznym rozumieniem rzeczywistości, podkreślenie znaczenia tekstu (zarówno pisanego, jak i wyrażonego ludzkim doświadczeniem) wraz z jego reinterpretacją w ramach eklezyjalnej tradycji; uznanie egzystencjalnego założenia, według którego poznanie staje się niemożliwe bez przyjęcia w interpretacji osądów wstępnych i zrozumienia własnego istnienia, a także podkreślenie złożonej roli języka, bez którego nie ma dostępu do prawdy. Wskazano wreszcie na tzw. właściwą sytuację hermeneutyczną, warunkującą w każdej historycznej epoce zrozumienie chrześcijańskiego przesłania, które bazuje przecież na krytycznej korelacji między chrześcijańskim doświadczeniem pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej i naszym współczesnym doświadczeniem historycznym. Wyliczone konsekwencje hermeneutycznego zwrotu w teologii skutkują również nowymi ujęciami – o czym była już mowa w pierwszej części dysertacji – takich aspektowych pojęć jak chrześcijańska prawda, Pismo św., proces Tradycji, a nade wszystko Boże objawienie.

Dotychczasowe wywody spotykają się w twierdzeniu, że odkrywany w historii zbawienia osobowy akt zawierzenia objawionym treściom staje się zarówno integralną częścią Bożego objawienia, jak i rezultatem historycznego procesu interpretacji Bożych treści⁴. Nawiązując do gadamerowskiego osądu

³ A. Gesché, *Przeznaczenie*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2006, s. 125–126.

⁴ „Plusieurs théologiens cherchaient à montrer que l'expérience interprétative appartient à l'essence du concept de révélation. Pour Schillebeeckx, l'interprétation de soi est une dimension de la révélation elle-même, selon K. Rahner, on doit parler sans contradiction de l'anthropocentrisme et du théocentrisme de la théologie. Et à la suite de Paul Ricoeur, il faut comprendre la révélation comme une nouvelle possibilité d'existence pour l'homme. En d'autres termes, la réception historique et culturelle de la révélation par le sujet croyant reflue sur le contenu de la foi et le sens même de la révélation” – por. Cl. Geffré, *La foi au risque de l'interprétation. Entretien*, „Lumière et Vie”

wstępnego, decyzję zawierzenia i jej konsekwencję – wiarę, można określić jako swoistego rodzaju *preiudicum* interpretatora objawionego tekstu⁵. Dzięki metodzie hermeneutycznego koła wierzący (interpretujący) podmiot odnosi swoje zawsze częściowe doświadczenie i nabytą wiedzę do „objawionej całości”, próbując ją zrozumieć. Zrozumieniu tej całości towarzyszy także wysiłek zrozumienia siebie samego. Więcej, poznanie to nie dokonuje się wyłącznie w wymiarze indywidualnym, ale również kolektywnym, ponieważ w dialektyce „część-całość” (i odwrotnie) uczestniczy także wyznaniowa wspólnota.

Skoro taki proces rozumienia osadzony jest w historii, to posiada zawsze otwarty, niedokończony charakter. Oznacza to, że każdą twórczą aktualizację historycznej przemowy Boga będzie charakteryzowało stałe ryzyko. Ryzyko zawierzenia i interpretacji jednocześnie. Niestety, jedną z pokus teologicznych poszukiwań jest redukcja chrześcijańskiego przesłania wyłącznie do wymogów i interesów danej epoki historycznej. Stąd do obowiązków teologa-hermeneuty należy szczegółowa diagnoza nie tylko aktualnego doświadczenia historycznego, ale także teologicznego procesu odkrywania prawdy oraz określenie niezmiennych elementów doświadczenia zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie⁶.

Przedmiotem dalszej części opracowania będzie wskazanie na możliwe „zyski i straty” ryzykownej decyzji zawierzenia, a także na problematykę zrozumienia automanifestacji Boga w ramach teologii hermeneutycznej, która dowodzi, że prawda Bożego objawienia domaga się w historii zbawienia nie tylko nieustannego procesu interpretacji, ale także ortopraksji i świadectwa – dzielenia się nią z innymi.

280 (2008), s. 9. Decyzja wiary jest korelatem Bożego objawienia i warunkiem historii zbawienia – por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 404–405.

⁵ Pryncypium rozumienia w refleksji teologicznej jest osobista wiara, uwarunkowana całościowym, historycznym doświadczeniem Kościoła – por. Cl. Geffré, *Teologia fundamentalna jako hermeneutyka*, tłum. S. Zieliński, w: *Społeczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. J. Cuda, Katowice 2004, s. 214.

⁶ Por. Cl. Geffré, *Le risque nécessaire de l'interprétation*, w: *Perspectives sur la recherche théologique contemporaine, conférences de l'École doctorale en théologie (2002–2004)*, „Cahiers de la revue théologique de Louvain” 37 (2005), s. 84.

1. Ryzyko zawierzenia ryzykiem interpretacji

Odpowiedzialna teologia musi powziąć w zmaganiach z wyzwaniem współczesnego doświadczenia historycznego zadanie reinterpretacji chrześcijańskiego przesłania. Wyzwanie to naznaczone jest ze swej natury poznawczym ryzykiem, chociaż pozostaje jedynym środkiem dającym pewność, że słowo Boże nadal wybrzmiewa jako żywe słowo, odpowiadające oczekiwaniom i pytaniom współczesnego człowieka. We wprowadzeniu do jednej ze swoich pierwszych książek *Le christianisme au risque de l'interprétation* (1988), której fragmenty wielokrotnie przywoływano, Cl. Geffré stwierdza, że ryzyko interpretacji – o czym nie można nigdy zapominać – jest ryzykiem wypaczenia, zniekształcenia, a nawet błędu. W przypadku chrześcijaństwa dochodzi jeszcze poważne ryzyko decyzji zawierzenia. Wiara zachowa wierność swemu powołaniu i temu, co podaje do wierzenia tylko wtedy, gdy będzie prowadziła do twórczej interpretacji chrześcijaństwa (*une interprétation créatrice du christianisme*). Wynikające z braku odwagi i przenikliwości ryzyko przekazywania wyłącznie martwej przeszłości jest tak samo poważne, jak sam błąd⁷.

W powyższym stwierdzeniu francuskiego teologa dostrzegalne jest ryzyko podwójne: interpretacji oraz decyzji zawierzenia⁸. Zarówno hermeneutyka chrześcijańskiego przesłania (rozum), jak i uznanie objawionych treści warunkują kreatywny proces aktualizacji Ewangelii i prawdy ludzkiego życia (objawionej antropologii)⁹. W tym sensie możemy mówić o teologicznym dziele lub twórczości, które niejako z góry zakładają konieczne ryzyko interpretacji, będące koniec końców ryzykiem zawierzenia¹⁰. Innymi słowy, transkrypcja Dobrej Nowiny w daną kulturę oraz jej konteksty zawsze mogą prowadzić do nowych, a zarazem ryzykownych sytuacji, zarówno w porządku sensu, jak i działania, ponieważ teologia

⁷ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1988, s. 8.

⁸ W ścisłym znaczeniu, Geffré nie uprawia teologii wiary, ale teologię interpretacji. Choć zwraca uwagę na ten metodologiczny szczegół, to ostatecznie jedna decyzję zawierzenia (akt wiary) z hermeneutycznym ryzykiem (por. Entretien avec Cl. Geffré: *Le risque de la foi ou de l'interprétation?*, w: Aneks, s. 1). Świadczą o tym również tytuły jego niektórych opracowań, np. *Croire et interpréter* (2001), *Le risque nécessaire de l'interprétation* (2005), *La foi au risque de l'interprétation* (2008).

⁹ Por. J. Cuda, *Teologia fundamentalna: antropologiczna nauka wpisana w koło hermeneutyczne*, w: „Roczniki Teologiczne” 51,9 (2004), s. 48.

¹⁰ Por. B. Demers, *In memoriam Claude Geffré, O.P.*, w: „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 101 (2017), s. 7.

hermeneutyczna godzi się w procesie poszukiwania prawdy – zgodnie z tym, co już stwierdzono – na eksperymentowanie i wyprowadzanie hipotez, a także na możliwość ich nieustannej weryfikacji. Warto przy tym podkreślić, że wobec tak sformułowanych wyzwań, chrześcijaństwo nie jest pozostawione samo sobie. Skonfrontowane wprawdzie z ryzykiem interpretacji (będącej jednocześnie interpretacją decyzji zawierzenia) może zawsze być pewne towarzyszenia Bożego Ducha. Jego obecność potwierdza bogactwo judeochrześcijańskich świadectw odkrywanych w Piśmie świętym. Leży ono bowiem u początku autokomunikacji Boga z człowiekiem. O trudności wyrażenia słowami spotkania, którego kulminacją było wydarzenie Jezusa Chrystusa, świadczą m.in. Ewangelie, opisujące słowa i życie Jezusa w świetle paschalnych wydarzeń¹¹.

1.1. Od ryzyka zawierzenia do chrześcijańskiego świadectwa

Tak więc dostępny w dziejach proces aktualizacji prawdy Bożego objawienia i ludzkiej egzystencji realizowany jest w nieprzerwanym dialogu człowieka z Bogiem „przemawiającym” w wydarzeniach historii. J. Cuda upatruje w tym bosko-ludzkim dialogu szansę zrozumienia tożsamości człowieka. Podkreśla w tym kontekście, że składająca się na decyzję zawierzenia „wielość i różnorodność ludzkich wyborów jest warunkowana pluralizmem poznawczych procesów, uwzględniających już to całościową, już to częściową wiedzę o człowieku”¹². Chociaż poznanie objawionych przez Boga treści wchodzi w strukturę decyzji zawierzenia, to jednak nie jest samowystarczalne ani w aspekcie całościowej, ani w aspekcie częściowej wiedzy o człowieku. Inspirowane historyczną przemową Boga poznanie tożsamości człowieka jest rozumieniem celowego procesu, który scala sensownie wszystkie rodzaje wiedzy; różne aspekty ludzkiego poznania są relacyjne i nawzajem się uzupełniają. Zaangażowany w dialog z Bogiem człowiek – jako ten, który podejmuje decyzję zawierzenia objawionym treściom – powinien mieć świadomość, że warunkujące jego wybór poznawanie tychże treści, opiera się na strukturze hermeneutycznego koła. Nieustanny ruch kołowy wiedzy o człowieku, od jej ujęć całościowych do częściowych i odwrotnie nie jest przypadkowy, lecz stanowi

¹¹ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien*, Paris 1999, s. 90.

¹² Por. J. Cuda, *Teologia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 47.

poznawczą reakcję na dany tekst historycznych wydarzeń i doświadczeń o charakterze zbawczym. Świadczy o nich całe Pismo św., a szczególnie Ewangelia¹³.

Decyzję zawierzenia, integralną część dialogu człowieka z Bogiem, teologia określa mianem chrześcijańskiej odpowiedzi¹⁴. R. Mager widzi w niej sposób, w jaki indywidualny lub wspólnotowy podmiot konkretnie przyswaja sobie (interpretuje) objawione treści w ramach danych form kulturowych. Akt zawierzenia utożsamia ze stwórczym aktem. Wyrażenie to zachowuje swoją wartość tym bardziej, że wyzwaniem współczesnego chrześcijaństwa jest nieustanna konfrontacja Bożej prawdy z pytaniami nowożytnej epoki, które należy najpierw właściwie zrozumieć. Ich zrozumienie warunkuje bowiem udzielenie precyzyjnej odpowiedzi¹⁵.

Postrzeganie życia wiary w kategorii praktycznego przyłgnięcia do gotowych „od zawsze” odpowiedzi wydaje się dzisiaj praktycznie niemożliwe. W teologiczno-pastoralnym obiegu funkcjonują aktualnie takie pojęcia jak „duchowa droga”, „kroczenie ku doskonałości”, czy „zmierzenie do celu”. Potwierdzają one prawdę, że chrześcijaństwo jest raczej nieustannym exodusem¹⁶, kształtującym w przestrzeni zadawanych przez współczesność pytań model odpowiedzi o charakterze otwartym. Metafora drogi staje się alternatywą dla jednoznacznego „tak” lub „nie” udzielanej odpowiedzi, „przyjęcia” lub „odrzućenia”. Unika tym samym jednoznacznego zamknięcia postawionego pytania w zdawkowej odpowiedzi, kończąc niejako poznawczy proces. Postulowany model odpowiedzi pozostawia zawsze miejsce na ewolucję, zmianę postawy i nawrócenie¹⁷.

Powyższe ujęcie ma znaczący wpływ na teologiczną myśl ostatnich dziesięcioleci, która akt zawierzenia utożsamia nie tylko z decyzją przyjęcia takiej lub innej treściowej propozycji, ale również z twórczą odpowiedzią – w następstwie

¹³ Por. tamże, s. 48.

¹⁴ Por. R. Mager, *L'Évangile au risque des cultures*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 60. „Właściwą odpowiedzią, jaką człowiek daje Bogu, który mówi jest wiara” – VD 25.

¹⁵ „[...] répondre, c'est entendre la question, lui «obéir» [...]. C'est s'exposer à la question, ne pas l'éviter, se laisser (é)mouvoir par elle, adopter une nouvelle posture. Ce faisant, c'est avancer, et répondre de soi et de son monde, s'en responsabiliser. Répondre, c'est faire acte de liberté, un acte qui transforme, qui convertit” – R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 61.

¹⁶ „[...] le christianisme est, par essence, une religion prophétique et l'existence chrétienne est aussi, par essence, une existence prophétique: le christianisme est en «exode» permanent. Il y a donc une exigence interne du christianisme à dépasser les objectivations historiques qu'il peut se donner dans l'ordre du langage, dans l'ordre institutionnel ou dans celui des pratiques. Cela rejoint l'idée force de tout cet ouvrage à savoir la *fidélité créatrice* qu'implique tout témoignage chrétien dans la mesure même où celui-ci est rendu dans l'histoire” – Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 228.

¹⁷ Por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 61.

usłyszanego słowa – na apel, Boże wezwanie. Dość często apel ten kojarzono z jakąś obrazową formą powołania przychodzącego z zewnątrz lub wynikającego z akceptacji danych tekstów biblijnych. Według R. Magera, odkrywane w hermeneutycznym kluczu wezwanie Boga jako efekt spotkania lub doświadczenia innej rzeczywistości jest raczej „dostrzegalnym zobowiązaniem” (*une exigence perçue*) do udzielenia odpowiedzi na doświadczenie wewnętrznego impulsu, który ma swe źródło w „Innym”. Tak pojmowana decyzja zawierzenia inicjuje i otwiera drogę, której cel niekoniecznie musi być jasno określony (por. zawierzenie Abrahama, który w odpowiedzi na Boże wezwanie opuszcza Ur i nieznaną dotąd drogą udaje się do Kanaanu). Dlatego uznanie objawionych treści nie stanowi obietnicy posiadania gwarantującej spokoju pewności, ale jest nade wszystko – jak uważa z kolei Geffré – wiernością, możliwą do zachowania na drodze osobistego świadectwa. Nie ma bowiem innego sposobu zrozumienia istoty pytań stawianych przez „inną rzeczywistość” (m.in. o tożsamość człowieka), jak tylko poprzez udzielenie na nie odpowiedzi w formie świadectwa własnego życia. „Po tym wszyscy rozpoznają, że jesteście moimi uczniami, jeśli będziecie się wzajemnie miłować” (J 13,35).

Od samego początku, objawione treści istnieją nie inaczej, jak tylko w porządku świadectwa, które zdaje o nich sprawę. Chrystusowa zachęta wyrażona słowami „chodźcie, zobaczcie” (J 1,39), stanowi integralny element pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego pod warunkiem, że można je w jakiś sposób opisać. Biblijne przesłanie przybiera formę pytania, które z upływem lat wybrzmiewa w decyzji zawierzenia poszczególnych osób. Tym sposobem – w znaczeniu najbardziej podstawowym – Boże objawienie staje się również rodzajem tradycji. Akt zawierzenia i świadectwo konkretnych osób tworzą fundament chrześcijańskiej egzystencji, a także nadają sens ludzkiemu istnieniu. Towarzyszy temu świadomość, że zawsze istnieje ryzyko utraty przez biblijnego świadka tej siły, która zdolna jest do aktualizacji Bożego przesłania w danej historycznej epoce¹⁸.

Geffré uważa, że chrześcijańskie świadectwo jest swoistego rodzaju zwycięstwem decyzji zawierzenia. Świadectwo to musi jednak ciągle strzec swego

¹⁸ Por. tamże.

profetycznego charakteru. Postulat ten wydaje się szczególnie ważny w chwili obecnej, kiedy chrześcijaństwo poddawane jest całkowitej kontestacji przez ateistyczną i zsekularyzowaną kulturę, wzmacnianą ludzką obojętnością. Zjawiska te sprawiają, że wiara przestaje być traktowana w kategorii kulturowej oczywistości. Należy przy tym zaznaczyć, że dostrzegalna w nowożytnej epoce niewiara jako swoistego rodzaju historyczny, akceptowany przez Boga dopust, warunkuje dynamikę zarówno chrześcijańskiej wiary, jak i świadectwa. Być może zasadne jest pytanie o to, czy sugerowana przez część obserwatorów działalności Kościoła porażka świadków Jezusa Chrystusa początku XXI. wieku nie jest efektem braku odwagi w podejmowaniu ryzyka kształtowania takiego profetycznego świadectwa właśnie, które niczym (s)twórcze słowo wniosłoby „coś nowego” w ludzką egzystencję. Może nawet sami teologowie zbyt często ulegają pokusie redukcji chrześcijańskiej odpowiedzi na wezwanie Boga jedynie do pasywnego przyłgnięcia do depozytu wiary danego raz na zawsze i powtarzania go niezależnie od społeczno-historycznych uwarunkowań¹⁹.

Istotą profetycznego świadectwa jest tymczasem kształtowanie odpowiedzi inspirowanych Ewangelią, na miarę wyzwań aktualnego momentu historycznego i miejsca. Każde pokolenie chrześcijan ma bowiem swój czas. Chodzi o słowa i działania, o realizację Bożego przesłania w ramach własnej egzystencji w sposób dotąd niewypowiedzialny, celem wzbogacenia nieredukowalnego pluralizmu kształtowanych w dziejach zbawienia judeochrześcijańskich odpowiedzi. Przypomnijmy jeszcze raz, że wpisana w hermeneutyczne koło aktualizacja objawionych treści nie jest jedynie jakimś ubocznym skutkiem decyzji zawierzenia, lecz jej koniecznym warunkiem oraz wypadkową współistnienia trzech elementów: Ewangelii (treści danej do wierzenia), historycznej sytuacji (kultury) i procesu interpretacji²⁰.

¹⁹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 228–229.

²⁰ Por. tamże, s. 8. Trzem elementom chrześcijańskiej kreatywności odpowiadają następujące bieguny profetycznego świadectwa: pamięć o Bożym działaniu w historii, rozeznanie aktualnej sytuacji, a także „produkcja» nowego słowa”, które bazując na historycznej wrażliwości jego adresatów, odpowiada potrzebom ludzi, świata i Kościoła – por. tamże, s. 231. W refleksji Geffré, widoczny jest wpływ M.D. Chenu, który wskazuje na konieczność uwzględnienia historycznego wymiaru teologii. Dzięki temu zabiegowi, refleksja teologiczna przestaje być jedynie systemem albo „sztuką dla sztuki”; ukazuje znaczenie Boga dla człowieka w wymiarze dziejów świata, Kościoła i osobistego życia – por. T. Dzidek, P. Sikora, *Historyczne koncepcje teologii*, w: *Poznanie teologiczne. Teologia fundamentalna*, t. 5, red. tegoż i in., Kraków 2018, s. 44–45.

Rzecz jasna, proces aktualizacji automanifestacji Boga w historii nie domaga się zmiany dla samej zmiany. Jednocy w sobie, wspomnianą już w pierwszej części naszych rozważań, dialektykę ciągłości i zerwania (innowacji). W dialektyce tej szczególnego znaczenia nabiera – obecny w metodzie hermeneutycznego koła – dystans między doświadczeniem „Innego” a doświadczeniem własnej egzystencji. Dystans ten sprawia, że wyzwanie, na które należy odpowiedzieć staje się słyszalne. Udzielona odpowiedź zawsze kryje w sobie interpretację, „oddanie siebie” na rzecz świadectwa o doświadczeniu „innej rzeczywistości”²¹.

Jak już zostało powiedziane we wstępie tej części dysertacji, odpowiedź wiary ma również charakter kolektywnej, eklezjalnej przygody, ponieważ autentyczna hermeneutyka, szczególnie świętego tekstu, możliwa jest tylko w wierze Kościoła (por. VD 29). Doświadczenie wspólnoty łączy w sobie aspekt interpersonalny oraz prowadzi do spotkania różnych tradycji, kontekstów i językowych wyrażań. Interpretacja Bożego objawienia dopełnia się w konkretnych słowach i działaniach wyznawców Chrystusa w przestrzeni danej kultury, stanowiąc konkretną odpowiedź na zbawczą inicjatywę Boga. Podkreślenie wartości kultury implikuje problematykę inkulturacji. Osadzając bosko-ludzki dialog w konkretnej kulturze, przyznajemy rację przekonaniu, że nie ma kreatywnej interpretacji chrześcijaństwa bez aktualizowanej eklezjologii, której obecnie towarzyszy rozwój ekumenizmu, teologii religii i relacji Kościoła ze światem²². Kościół żyje w ludzkiej historii i podejmuje próbę naśladowania Jezusa Chrystusa w funkcji recepcji Jego Ewangelii, dla której ważnym czynnikiem „humanizującym”, zarówno życie indywidualne, jak i zbiorowe pozostaje dar wolności. Nie da się ukryć, że współczesną kulturę naznaczają różnorakie formy ludzkich zranień, a nawet zbiorowej przemocy. Chrystusowa Dobra Nowina nie obiecuje wyłącznie jakiegoś życia w bliżej nieokreślonej przyszłości, lecz zgłasza postulat wyrzeczenia się wszelkich form agresji, które dotyczą ludzkie istnienia.

Podobnie więc akt zawierzenia winien prowadzić do zerwania – na poziomie indywidualnym i wspólnotowym – z tym, co redukuje ludzką egzystencję wyłącznie do aktów przemocy. Chrześcijańska odpowiedź zawiera w swej wewnętrznej strukturze wymiar społeczno-polityczny, który sprzyja refleksji nad tym, w jaki sposób świat wartości wpisać w realną kulturę. Problem jednak polega na tym, że każdy z nas

²¹ Por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 62.

²² Por. Cl. Geffré, *La foi au risque...*, dz. cyt., s. 8.

przyjmuje Bożą łaskę i decyduje się na akt zawierzenia w ramach własnego, naznaczonego niedoskonałością człowieczeństwa. Nierzadko więc twórcza aktualizacja Bożego objawienia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i eklezjalnym, ustępuje miejsca „pobożnym życzeniom”, nostalgicznej tęsknocie za idealnym światem lub lękiem przed potępieniem. Tym sposobem główny cel Bożego objawienia, tj. postępowanie drogą prowadzącą do zbawienia zostaje odrzucony²³.

Pomimo tych ograniczeń, celem twórczej, hermeneutycznej aktywności Kościoła jest kształtowanie w świecie nowej kultury chrześcijańskiej. Proces ten rozciąga się w czasie, posiada także otwarty charakter i będzie ostatecznie dopełniony w dniu paruzji Chrystusa²⁴. Według J. Cudy, eklezjalna wspólnota jest jednocześnie miejscem historycznej teofanii i antropofanii – interpretacja Bożego objawienia zawiera jasny postulat społecznej interpretacji pojęcia „człowiek”²⁵. Kreatywna aktualizacja Bożego objawienia – zakotwiczona w podwójnym ryzyku interpretacji i zawierzenia – posiada zatem w Kościele „objawiający” charakter, szczególnie w odniesieniu do pytania o to, kim jest ludzka istota. Chrześcijaństwo nie polega więc na realizacji jakiegoś programu z góry ustalonego (nawet przez Boga); zaprasza raczej człowieka do wejścia na drogę postępowania, która prowadzi do „innej rzeczywistości”. Jej pochodzenia i istoty człowiek nie byłby w stanie sam zidentyfikować. Konkretna realizacja podjętej drogi polega na „grze” tego, co wnosi tradycja, co w niej jest już obecnie niezrozumiałe i co jest rezultatem twórczej aktualizacji chrześcijańskiego przesłania w świetle doświadczenia i historycznych stanów współczesności²⁶.

Jeżeli automanifestacja Boga w historii zbawienia jest tożsama z wyrażeniem: „Bóg do nas mówi”²⁷, a objawienie polega nie tylko na przekazaniu gotowego depozytu obiektywnych prawd, ale samo w sobie przybiera kształt dziejowego procesu, to trzeba również uznać specyfikę powołania człowieka. Bóg podejmuje z nim zbawczy dialog bynajmniej nie po to, aby go uciszyć lub ograniczyć wyłącznie do bezmyślnego powtarzania treści Bożego przesłania. Poprzez decyzję zawierzenia

²³ Por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 64–65.

²⁴ Por. B. Sesboüé, *L'Église et la liberté*, Paris 2019, s. 233.

²⁵ Por. J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999, s. 72–73.

²⁶ „Ce chemin s'effectue concrètement par un jeu de reprise (de la tradition), de déprise et d'entreprise” – R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 64.

²⁷ Por. Cl. Geffré, *Préface*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, s. 9.

treściom do których dostęp umożliwia doświadczenie wspólnoty Kościoła, człowiek odpowiada na wezwanie Boga i staje się bytem kształtowanym przez żywe słowo, zawsze twórcze i nowe. Bóg w Jezusie Chrystusie przyjmuje ludzkie ciało nie po to, aby podarować nam człowieczeństwo do naśladowania; zaprasza raczej do kroczenia drogą człowieczeństwa, która umożliwia wejście – dzięki łasce zmartwychwstania – w przestrzeń życia Bożego²⁸.

1.2. Od ryzyka zawierzenia do nowych perspektyw teologii hermeneutycznej

Uznanie nieuniknionego ryzyka interpretacji (*le risque nécessaire de l'interprétation*²⁹) i decyzji zawierzenia historycznemu objawieniu Boga odnosi nas po raz kolejny do hermeneutycznego paradygmatu teologii fundamentalnej i wynikających z niego konsekwencji. Innymi słowy, problematyki ryzyka nie można zrozumieć bez uwzględnienia konsekwencji hermeneutycznego zwrotu albo „epistemologicznej rewolucji” teologicznej refleksji³⁰. Dotychczasowe badania łączą przekonanie, że opisywana zasadą hermeneutycznego koła teologiczna odnowa – szukając sensu rzeczywistości i człowieka – obejmuje szereg istotnych relacji: wiary i rozumu, aktu zawierzenia i historycznego doświadczenia, tekstu i jego adresata, słowa Bożego i ludzkiej egzystencji, a także przeszłości i teraźniejszości.

Współczesna teologia pozostawia w cieniu średniowieczny ideał teologii, królowej wszystkich nauk. Korzystając z dorobku nauk hermeneutycznych, stawia na wartość hipotezy, tożsamej z rozumną propozycją wpisaną w hermeneutyczne koło. Pierwszoplanową rolę w teologii jako nauce hermeneutycznej odgrywa źródłowy tekst (Pismo św.), a także jego późniejsze teologiczne interpretacje tworzone w funkcji przedrozumienia, czyli wstępnego osądu i interpretującego zaangażowania podmiotu. Przywołując intuicję Gadamera, zasadne staje się przypomnienie jego myśli, według której wpisanie się w tradycję inicjującą powstanie danego tekstu stwarza szanse jego zrozumienia. Zasada ta potwierdza wcześniejsze

²⁸ Por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 64.

²⁹ Takie jest brzmienie tytułu artykułu Cl. Geffré, nt. konsekwencji hermeneutycznego zwrotu w teologii. Przywołano go w tym opracowaniu w innym miejscu (por. także przypis nr 5 tego rozdziału).

³⁰ Por. L. Santedi, *L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité*, w: *Perspectives sur la recherche théologique contemporaine, conférences de l'École doctorale en théologie (2002-2004)*, „Cahiers de la revue théologique de Louvain” 37 (2005), s. 99.

stwierdzenia na temat teologii, jako nieustannie na nowo rozpoczynanego dyskursu, który widnieje na długiej liście historycznych świadectw o Bożym objawieniu. W przeciwieństwie do humanistycznych nauk o religii, teologia jako autointerpretacja Bożego objawienia nie istnieje bez tego przedrozumienia, którym jest decyzja osobistego zawierzenia, wiara teologa podjęta w historycznym doświadczeniu Kościoła³¹. Założenie to nie dyskwalifikuje oczywiście naukowego charakteru krytycznych i systematycznych dociekań teologicznych. W swej metodzie zrezygnowały one jednak z aksjomatycznego pojmowania rzeczywistości na rzecz empirycznego i historycznego rozumienia nauki. W konsekwencji tego przesunięcia naukę cechuje nade wszystko eksperymentowanie³².

Zgodnie z tym, co już podkreślono w innym miejscu, teologia jako nieustanny proces aktualizacji chrześcijańskiego przesłania nie jest skazana na nieskończoną grę interpretacji. Dysponuje bowiem kryteriami weryfikacji, które uniemożliwiają falsyfikację sensu (prawdy) lub postawionej hipotezy. Pole właściwej interpretacji wyznaczają święte teksty, żywa Tradycja Kościoła oraz recepcja każdej nowej interpretacji chrześcijaństwa przez eklezjalną wspólnotę. W funkcji tejże recepcji, na usługach teologii hermeneutycznej pozostaje – ważna z punktu widzenia tematyki dysertacji – idea, mówiąca o tym, że przekaz wiary jest niemożliwy bez twórczej reinterpretacji objawionego depozytu wiary i ludzkiej egzystencji w strukturze hermeneutycznego koła. Objawienie bowiem nie jest rzeczywistością martwą, zamkniętą w niezmiennych sformułowaniach językowych. Kluczem do trafionej interpretacji jest wykazanie analogii między Nowym Testamentem, a jego funkcją, którą spełniał w pierwotnej wspólnocie wiary, a „produkcją” nowego sposobu wyrażania wiary i jego znaczenia dla współczesnego Kościoła. Hermeneutyczne wyzwanie polega na dobrym rozeznaniu stałych elementów fundamentalnego doświadczenia zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie i jego aktualizacji w danym momencie historycznym, z uwzględnieniem innych, wiarygodnych dla wierzącego podmiotu form³³.

³¹ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, <http://www.catho-theo.net/Le-tournant-hermeneutique-de-la-theologie.pdf> [dostęp: 27.03.2020]. Warto przy tej okazji zapoznać się z artykułem J. Ladrière, który dokonuje analizy relacji między nauką i wiarą, wskazując tym samym, zarówno na racjonalność nauki, jak i teologii – por. J. Ladrière, *Science et théologie*, w: *Perspectives sur la recherche théologique contemporaine. Conférences de l'École doctorale en théologie (2002–2004)*, „Cahiers de la revue théologique de Louvain” 37 (2005), s. 35–57.

³² Por. Cl. Geffré, *Le risque nécessaire...*, dz. cyt., s. 81.

³³ Por. Cl. Geffré, *Le tournant...*, dz. cyt., [dostęp: 27.03.2020].

Nie ma zatem teologii bez podjęcia ryzykownej operacji hermeneutycznej, dla której punktem wyjścia jest aktualna sytuacja historyczna, szukająca możliwości rozeznania fundamentalnego doświadczenia, o którym świadczy Nowy Testament i poprzedzająca ją apostolska Tradycja. Interpretacyjne działanie ustanawia również krytyczną korelację między doświadczeniem zbawienia i obecnym momentem historycznego doświadczenia, kształtowanego stanami ludzkiej świadomości i tzw. znakami czasu, które charakteryzują dany okres dziejów i życie Kościoła. Kolejny raz wskazujemy na kwestię właściwej sytuacji hermeneutycznej, usytuowanej na styku gadamerowskiego horyzontu świętego tekstu i horyzontu zrozumienia jego odbiorcy. Zadanie teologa polega na ukuciu nowego horyzontu poznania, który pozwoli na postawienie interpretowanemu tekstowi takich pytań, dzięki którym będzie możliwe rozszyfrowanie jego nieustannie aktualnego sensu (poznanie prawdy)³⁴.

W pierwszym rozdziale opracowania, w kontekście hermeneutycznego zwrotu w teologii, zwrócono uwagę na nowe interpretacje aspektowych pojęć chrześcijańskiego objawienia takich jak Tradycja, Pismo św. i rozumienie prawdy. Nowe ujęcia integralnych elementów historycznej przemowy Boga i uwzględnienie naszych wcześniejszych uwag spotykają się w złożonej problematyce sensu i prawdy w teologii³⁵. Wskazują one na zadanie teologii hermeneutycznej, które nie polega wyłącznie na przekazywaniu obiektywnej prawdy Bożego objawienia, ale nade wszystko na poznawaniu tego, co na bazie tego objawienia zakomunikowano człowiekowi każdej historycznej epoki. Ukazanie mu pełni sensu automanifestacji Boga stanowi fundamentalny motyw wiarygodności objawienia. René Latourelle w swoich teologicznych rozważaniach przekonywał, że o wiarygodności chrześcijańskiego objawienia świadczą nie tyle zewnętrzne znaki (np. cuda), co wartości wskazujące na tożsamość człowieka³⁶.

Zgodnie z tym, co już wykazano, współczesna teologia hermeneutyczna za sprawą myśli P. Ricoeura zdystansowała się w interpretacji tekstów zarówno do pozytywistycznej iluzji tekstualnej obiektywności, jak i romantycznej ułudy harmonijnego usposobienia między współczesnym interpretatorem i autorem tekstu

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Problematykę tą rozwinął m.in. J. Ladrière (1921–2007), logik i filozof nauk w książce *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens*, Paris 2004.

³⁶ Por. L. Santedi, *L'inculturation comme...*, dz. cyt., s. 99–100.

z przeszłości. Uznała natomiast znaczenie „świata tekstu”, równowagi pomiędzy słowem i pismem, a także rolę językowego wyjaśnienia, które umożliwia lepsze zrozumienie³⁷. Oznacza to, że teologiczna refleksja jest więc w takim stopniu kreatywna, w jakim uwzględnia „tekstową materialność” źródłowego tekstu i jego całkowitą historyczność³⁸. Celem interpretacji dzieła tekstowego, dostępnego w całkowitej autonomii, nie jest ani dotarcie do oryginalnego słowa, którego dany tekst byłby swoistego rodzaju echem, ani poznanie minionej rzeczywistości, o której tekst poucza. Można powiedzieć, że hermetyczność lub inaczej „zamknięcie tekstu” są warunkiem jego twórczej interpretacji. Każdy historyczny tekst nie jest wyłącznie wtórnym świadectwem w odniesieniu do swego wewnętrznego źródła, ale przyjmuje on także postać wydarzenia zaistniałego w konkretnym czasie i miejscu, które determinuje specyficzna konfiguracja i wyodrębniona struktura świata³⁹. Respektując „świat tekstu”, hermeneutyka jako „filozoficzne autozrozumienie”⁴⁰ nie ogranicza się do wskazania sensu bezpośrednio danego w tekście, który miałby zarazem „objawiające znaczenie” dla współczesnego świata. Nie traktuje tym samym ludzkiej świadomości w kategorii jedynej twórcy sensu.

Powyższe stwierdzenie prowadzi do przyjęcia nowych perspektyw teologii objawienia. Biblijny tekst jest bowiem objawieniem nowego bytu świata i człowieka w takim stopniu, w jakim jego literalna struktura posiada objawiający wymiar. Ryzykowny proces odkrywania sensu (prawdy) zachodzi zawsze w hermeneutycznym akcie. Ponieważ teologia odnosi się nieustannie do uprzedniego wydarzenia zbawczego – Jezusa Chrystusa, to przyjmuje jednocześnie kształt anamnezy i prorocstwa⁴¹. Zdaniem Cl. Geffré, hermeneutyka, która uwzględnia w procesie interpretacji problematykę „świata tekstu”, rezygnuje z idei sensu bezpośrednio danego, możliwego do rozszyfrowania dzięki poznaniu tego, co „autor tekstu chciał nam powiedzieć”. Pozwala natomiast przekroczyć teologii zbyt obrazową koncepcję objawienia tożsamego z „tchnieniem sensu”, „zrodzonym” za sprawą boskiego Autora. Do obowiązków interpretatora należy przyjęcie w badawczych poszukiwaniach

³⁷ Por. Cl. Geffré, *Le risque nécessaire...*, dz. cyt., s. 86.

³⁸ „[...] l'objet immédiat du travail théologique est essentiellement textuel, qu'il s'agisse de l'Écriture-source ou de la tradition dogmatique et des différentes traditions” – J.M. Glé, *Un théologien moderne: Claude Geffré*, w: „Nouvelle revue théologique” 140,1 (2018), s. 111.

³⁹ Por. L. Santedi, *L'inculturation comme...*, dz. cyt., s. 101–102.

⁴⁰ Por. J. Greisch, *L'herméneutique comme voie philosophique*, w: „Critique” 817–818 (2015), s. 480.

⁴¹ Por. L. Santedi, *L'inculturation comme...*, dz. cyt., s. 101–102.

osiągnąć analizy strukturalnej oraz założenia, że wszelkie akty zawierzenia opisywane w biblijnym tekście powiązane są z formami literackimi Biblii⁴². Pomiędzy tymi formami a rozumieniem siebie przez interpretujący podmiot rozpościera się „świat tekstu”. Już w tym znaczeniu można mówić o objawiającym charakterze Pisma św., który w swej tekstualnej fakturze odsłania „biblijny świat”, a więc zupełnie nowy byt, szczególnie w odniesieniu do doświadczenia teologa-hermeneuty. Nowość ta odkrywana jest jako „nowe przymierze” lub „Królestwo Boże”; zrywa z codzienną rzeczywistością, rodzi w interpretującym podmiocie wiarę – nową możliwość egzystencji, gotową do zaangażowania się w przemianę świata⁴³.

Po wtóre hermeneutyka skoncentrowana na znaczeniu tekstu szanuje równowagę zachodzącą między słowem i tekstem. Tak jak już stwierdziliśmy w innym miejscu, odniesienie „słowo-pismo” ma konstytutywne znaczenie dla tego, co nazywamy pierwotnym kerygmatem. Orędzie to pełni rolę pośrednika między Starym a Nowym Testamentem. Z kolei apostołskie świadectwo, stawszy się Pismem świętym, pośredniczy między dwoma aktami: przepowiadaniem pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej a przepowiadaniem współczesnego Kościoła. W przeciwieństwie do wszelkiego rodzaju fundamentalizmów, żyjących obsesją dostępu do oryginalnych słów (*ipsissima vox*) nieobecnego Założyciela eklezjalnej wspólnoty, teolog-hermeneuta konfrontuje się z wielością różnorodnych świadectw i gestów Jezusa Chrystusa w świetle paschalnych wydarzeń. Wyzwanie chrześcijańskiej teologii polega na uwzględnieniu tej historycznej relatywności istniejącej w wewnętrznej strukturze kanonicznych tekstów. U źródeł chrześcijaństwa nie leży bowiem „głos” jego Założyciela, ale tekst, przy założeniu, że „rzecz”, której dotyczy sam tekst może być osiągalna wyłącznie w wierze, przy wsparciu Ducha Świętego⁴⁴.

Oddajmy w końcu rację tekstualnej hermeneutyce P. Ricoeura. Podtrzymuje ona również inny rodzaj równowagi, a mianowicie tej, która zachodzi pomiędzy krytyczną lekturą Pisma św. i rozumieniem ściśle hermeneutycznym. Nie ma między

⁴² Geffré podkreśla potrzebę pogłębionego rozumienia tekstu Pisma św., celem jego aktualizacji; wskazuje także na konieczność łączenia w teologicznych badaniach metody historyczno-krytycznej, krytyki tekstualnej, analizy literalnej i osiągnięć hermeneutyki – Cl. Geffré, *Profession théologien: retour sur plus de quarante ans de pratique*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 16.

⁴³ Por. Cl. Geffré, *Le risque nécessaire...*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁴ Por. Cl. Geffré, *Le risque nécessaire...*, dz. cyt., s. 86–87.

nimi opozycji, tylko wzajemne uzupełnianie się, zgodnie ze znaną formułą: „wyjaśniać więcej, to lepiej zrozumieć”. Chodzi o dowartościowanie poetyki opowiadań biblijnych i troskę o wzajemną zgodność między wymogami narracyjności, która postuluje odpowiedzialne podejście do struktury opowiadania i hermeneutyki wyjaśniającej sens. Akt zawierzenia określany jako „nowa możliwość egzystencjalna”⁴⁵ wiąże się bezpośrednio z tekstami biblijnymi i ich propozycją zmiany rzeczywistości. Fikcyjne i historyczne opowiadania – jako dwa podstawowe sposoby narracji – korzystając z bogatej metaforyki, prowadzą do stworzenia nowego świata i otwierają nieodkryte dotąd możliwości człowieka, zarówno na poziomie poznawczym, jak i praktyczno-estetycznym. W ten sposób wyraża się prawdziwa ambicja „poetyki wiary”. Nie mogąc odtworzyć dokładnych opisów wydarzeń i gestów Jezusa Chrystusa w ramach poetyckiego tekstu „opisuje, opowiada i poleca”, tworząc „wzorcową” historię zbawienia⁴⁶.

Stwierdziliśmy, że jedną z konsekwencji hermeneutycznego zwrotu w teologii jest przyjęcie dystansu do metafizyki, na której bazowała klasyczna teologia. Okazuje się jednak, że teologia hermeneutyczna nie zrezygnowała całkowicie z ontologicznego wymiaru swych poszukiwań. Poruszana przez nas problematyka „świata tekstu” wiąże się bowiem w sposób nierozłączny z ontologią języka, czerpiąc tym samym inspirację z filozoficznej teorii języka. Język jest nie tylko narzędziem komunikacji, ale także pewnym „opowiedzeniem świata” (*un dire du monde*), jego manifestacją⁴⁷. Akt teologiczny staje się zatem niemożliwy bez wsłuchiwania się w to, co jest przekazane w języku, podstawowym kodzie chrześcijaństwa, będącym budulcem świętego tekstu. Według Geffré, obecnie nikt nie dysponuje empirycznymi danymi (faktami), bazującymi na rzeczowej (przedmiotowej) i obiektywnej koncepcji wiedzy naukowej, ponieważ nie ma możliwości dotarcia do czystych faktów niezależnie od języka. Nauka jest hermeneutyczna w tym sensie, że trudno ją zrozumieć bez

⁴⁵ Paryski profesor określa wiarę, powtarzając przekonanie Ricoeura, kategorią „nowej możliwości egzystencjalnej” – Cl. Geffré, *La foi au risque...*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁶ Por. Cl. Geffré, *Le risque nécessaire...*, dz. cyt., s. 87–88.

⁴⁷ Gadamer dopowie w tym kontekście, że „świadomość nigdy nie stoi naprzeciw świata, sięgając – w stanie jakby bezyjękowanym – po narzędzie porozumienia. We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język [...]” – H.G. Gadamer, *Człowiek i język*, w: tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. K. Michalski, Warszawa 1979, s. 50.

interpretowania. Dlatego też wydaje się zasadne podważenie zastosowanego przez Diltheya rozróżnienia między domeną „wyjaśniania” i domeną „rozumienia”⁴⁸.

Zasadnicze założenie teologii hermeneutycznej bazuje więc na ontofanicznej (objawiającej) funkcji języka, której celem jest „manifestacja” bytu. W tym kontekście P. Ricoeur dopomina się „ontologicznego ugruntowania języka”. Polega ono na tym, że język staje się sprzymierzeńcem filozofii bytu i jego egzystencji. Ponieważ pełni on nie tylko funkcję opisującą, ale również poetycką, to może służyć teologii na rzecz objawiania bytu samego Boga. Ten rodzaj „manifestacji” zawsze odnosi się do rzeczywistości „poza tekstem”, a metafizyczne myślenie polegające na reprezentacji bytu (jego przedstawieniu w ramach pewnego konceptu) zastępuje ryzykowny proces interpretacji⁴⁹. Teolog-hermeneuta winien mieć świadomość dwóch wyzwań: skoro interpretowany byt „mówi nieustannie sam z siebie”, to trudno zamknąć go w jednym systemie; po wtóre, każdy system interpretacji – w odniesieniu do pełni tajemnicy, która została nam podarowana w Bożym objawieniu – ma swoje ograniczenia⁵⁰.

1.3. Od ryzyka zawierzenia do aproksymacji prawdy (sensu) za pośrednictwem języka

„Lingwistyczny zwrot”⁵¹ nabiera szczególnego znaczenia dla rozumienia aktu zawierzenia, który implikuje pytanie o znaczenie języka jako narzędzia przyjmowania i przekazywania objawionych treści. Z punktu widzenia epistemologicznego wyjątkowe zasługi w tym względzie przypisuje się Jeanowi Ladrière’owi, który wysiłek dochodzenia prawdy i sensu łączy z odniesieniem

⁴⁸ Cl. Geffré, *L'entrée de l'herméneutique en théologie*, w: *Les cent ans de la faculté de théologie*, red. J. Doré, Paris 1992, s. 254. „Niemożliwe jest izolowanie danych empirycznych od języka, w którym je wyrażamy. W tym znaczeniu chrześcijańskie doświadczenie wydarzenia Chrystusa staje się wydarzeniem interpretowanym i jedynie wtedy komunikatywnym, gdy przyjmie postać języka” – R. Chromy, *Nadzieja w procesie teoretyczno-praktycznej aktualizacji objawionej prawdy według Claude’a Geffrégo*, w: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40/2 (2007), s. 318.

⁴⁹ Nie ma wątpliwości, że filozofia hermeneutyczna zastąpiła pojęcie „reprezentacji” terminem „interpretacji”; ta ostatnia jest nieustannie powiązana z działaniem i akcją. Niezależnie od tego, czy w procesie badawczym będzie chodziło o język naukowy, filozoficzny lub teologiczny, zawsze będziemy świadkami interpretacyjnych wywodów; są one „auto-interpretacjami” nigdy niedokończonego działania – por. Cl. Geffré, *La crise de la raison métaphisique et les déplacements actuels de la théologie*, w: *Introduction à la philosophie de la religion*, wyd. F. Kaplan i J.L. Vieillard-Baron, Paris 1989, s. 473.

⁵⁰ Por. Cl. Geffré, *Le tournant...*, dz. cyt., [dostęp: 27.03.2020].

⁵¹ J. Ladrière, *Sens et vérité en théologie. L’articulation du sens*, Paris 2004, s. 75.

fenomenowi języka (w tym języka wiary i teologii) do języka nauki, filozofii, kosmologii i działania⁵². Wyraża ponadto przekonanie, że niemożliwe jest oddzielenie danych empirycznych od języka, w którym je wyrażamy. Konsekwencją tego założenia jest stwierdzenie, że empiryczna baza nauki obiektywnej (przedmiotowej) nie zawiera absolutnych twierdzeń; nie istnieją z jednej strony czyste dane, zagwarantowane oczywistością bezpośredniego doświadczenia, z drugiej zaś zmieniające się teorie. Nauka nie porównuje ani faktów w stanie czystym, ani teorii, lecz określone teoretyczne propozycje (interpretacje). Wydaje się, że z badań nad tymi złożonymi zagadnieniami wyłania się naukowa przygoda, pojęta jako niedokończony proces krytycznych dowodów, możliwych błędów i ryzyka zawierzenia, które nie prowadzą do spokojnego posiadania prawdy, ale raczej do pewnej aproksymacji (przybliżenia) prawdy⁵³.

W najbardziej ogólnym ujęciu pierwszym zadaniem lingwistyki jest nie tyle bezpośrednie studium samych idei, będących efektem takich czy innych przedstawień (reprezentacji), co rozjaśnianie języka (*une tâche de clarification*), za pomocą którego doszło do przekazania tychże idei. Metoda ta polega na możliwie najściślejszym określeniu tego, co powiedziano. Ponieważ język charakteryzuje strukturalna złożoność, to do zadań lingwistycznej analizy należy przede wszystkim wskazanie na te wieloaspektowe zawiłości oraz odseparowanie tych określeń, które nierzadko – w ramach jednego wyrażenia – stoją do siebie w opozycji. Co za tym idzie, dostrzegalna w językowych strukturach złożoność nabiera charakteru systematycznego, a jej analiza prowadzi do wniosku, że znaczenie komunikatu danego tekstu lub aktu mowy (przekazanego za pomocą systemu znaków językowych) nie może być bezpośrednio uchwycone w jednoznacznym stwierdzeniu⁵⁴.

W filozoficznych ujęciach problematyki języka, na szczególną uwagę zasługują badania brytyjskiego językoznawcy Johna Langshawa Austina, który wskazał na trzy aspekty aktów mowy: lokucyjny (tworzenie i artykułowanie wypowiedzi), illokucyjny (wskazanie na intencjonalność wypowiedzi, np. w obietnicach, ostrzeżeniach i prośbach), a także perlokucyjny (wtórne oddziaływanie na odbiorcę;

⁵² Por. J.M. Glé, *Un théologien...*, dz. cyt., s. 111.

⁵³ Por. Cl. Geffré, *L'entrée...*, dz. cyt., s. 254–255.

⁵⁴ Por. J. Ladrière, *Sens...*, dz. cyt., s. 75.

obecne wtedy, gdy wypowiedź wywołuje u odbiorcy skutek, jakąś emocjonalną reakcję, wykonanie pewnej czynności)⁵⁵. W świetle tego doprecyzowania J. Ladrière uważa, że dla języka religijnego szczególnego znaczenia nabiera aspekt illokucyjny, ponieważ pośród różnych „sił” jego wewnętrznej struktury wyróżnia się ta, która w językowej analizie przybiera kształt tzw. autoimplikacji wraz z jej egzystencjalnym wymiarem. Innymi słowy, ustanawia ona połączenie pomiędzy analizą języka i filozofią egzystencjalną. Autoimplikacja oznacza w efekcie, że mówiący podmiot wchodzi z samym sobą w grę, która dopełnia się w akcie wypowiedzenia danego zdania, przykładowo wskazującego na konkretne działanie, paradygmatyczną obietnicę (zakładającą pewien sposób widzenia rzeczywistości) lub założenie odnoszące się do wewnętrznej postawy⁵⁶. Z faktu, że sam podmiot mówiący „wiąże siebie” z tym, co wypowiada, wynika zdolność przyjęcia odpowiedzialności za własne istnienie (egzystencję)⁵⁷.

Illokucyjny aspekt znaczenia zdania nie prowadzi więc bezpośrednio do poznania prawdy. Wprowadza tym samym istotne rozróżnienie: na wypowiedzi w formie twierdzeń i takie, które przyjmują performatywny charakter, to znaczy prowadzą zasadniczo do działania i wywołania pewnego efektu w świecie. Wypowiedzi takie nie muszą być ani prawdziwe, ani fałszywe⁵⁸. Tak dzieje się chociażby w przypadku wyrażania komuś wdzięczności za gest dobroci. W podziękowaniu trudno doszukiwać się jakiegoś twierdzenia lub komunikowania informacji, która dotyczy przykładowo świata uczuć osoby obdarowanej. Chodzi raczej o nawiązanie relacji na linii darujący – obdarowany, w której prawda jawi się jako pewien rodzaj warunku przynależącego do słownych aktów, za pośrednictwem których osoba mówiąca ustosunkowuje się do zastanej rzeczywistości i manifestuje racje uzasadniające jej wypowiedź.

⁵⁵ Por. A. Lekka-Kowalik, *Austin John Langshaw*, w: PEF, t. 1, s. 420.

⁵⁶ Gadamer uważa, że gra i rozmowa jako rzeczywistość języka są ze sobą pokrewne. Zaznacza przy tym, że byt języka charakteryzuje się m.in. tym, że „«ja» nie jest jego podmiotem”. Ten, kto mówi językiem niezrozumiałym dla nikogo poza nim, nie mówi w ogóle. Mówienie powinno być skierowane zawsze do kogoś. „Fascynacja grą” polega właśnie na zniknięciu własnego „ja” w pewnym ruchu, który nabiera własnej dynamiki. To nie jednostka inicjuje rozmowę, ale prawo rzeczy, o które w rozmowie chodzi. Po udanej rozmowie można powiedzieć, że jest się nią wypełnionym. Gra rozgrywa się dalej w myśli, jako wewnętrznej rozmowie duszy z sama sobą – por. H.G. Gadamer, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 53–54.

⁵⁷ Por. J. Ladrière, *Sens...*, dz. cyt., s. 75.

⁵⁸ Por. P. Ricoeur, *Langage*, w: EU, t. 9, Paris. 1980², s. 775.

Poza tym, filozoficzne dociekania lingwistyki wskazują nie tylko na różnice między wypowiedziami o charakterze twierdzącym i performatywnym, ale akcentują również istnienie w językach różnorodnych form gramatycznych i modeli funkcjonowania zależnych od specyficznych warunków. Wpływają one na skuteczność procesu odkrywania prawdy, która nie zawsze stanowi zasadniczy warunek prowadzenia autentycznej rozmowy. Zarówno wypowiedzi twierdzące, jak i performatywne charakteryzują pewne założenia. Byłoby rzeczą absurdalną stwierdzenie oczywistego faktu przy jednoczesnej deklaracji: „ja w to nie wierzę”. Oznacza to, że stwierdzenie z góry zakłada wierzenie. Akt wiary staje się przestrzenią zaangażowania podmiotu mówiącego w relacji do wydarzenia, które potwierdza. Okazuje się, że zarówno w przypadku najbardziej prostego stwierdzenia, jak i w przypadku praktycznej autoimplikacji (również na płaszczyźnie wiary) jest miejsce dla takiej formy zaangażowania podmiotu, która wyraża się w sposobie interpretowania stanu rzeczy, do którego dane stwierdzenie się odnosi. Tak więc rozmówca nigdy nie przyjmuje wobec opisywanej sytuacji neutralnej postawy. Dzieje się tak dlatego, że zdania, które wypowiada, nie są żadną miarą czystą reprodukcją tego, co zdarza się w świecie. Jeśli nawet istnieje pewne odniesienie pomiędzy wypowiedzią a rzeczywistością, którą opisuje, to nosi ona zawsze znamiona obrazu lub izomorfizmu (podobieństwa)⁵⁹.

Należałoby jeszcze zaznaczyć, że w każdym twierdzeniu pojawia się element interpretacji. Akt tworzenia wypowiedzi twierdzącej domaga się od mówiącego podmiotu inicjatywy, polegającej na doborze odpowiedniego predykatu, wyrażenia opisującego jakąś właściwość lub relację; chodzi o przeprowadzenie adaptacji konkretnej interpretacji, która wydaje się najlepiej dostosowana do danej sytuacji. Zabieg ten implikuje z kolei akt osądu, rozeznania i podjęcia decyzji. Kryją te akty w sobie nieuniknione ryzyko. Bierze je właściwie na siebie sam podmiot interpretujący. To on ponosi odpowiedzialność za swe wypowiedzi. W wypowiedziach twierdzących jest więc również miejsce na autoimplikację, a każda opisywana sytuacja zależna jest od mówiącego podmiotu, mechanizmów stricte językowych oraz konkretnej rzeczywistości. W uproszczeniu można powiedzieć, że dana sytuacja jest na tyle rozjaśniona, zrozumiała i komunikatywna, na ile sam język potrafi ją wyrazić i opisać.

⁵⁹ Por. J. Ladrière, *Sens...*, dz. cyt., s. 78–79.

Obojętne ze swej natury językowe zależności pozostają bierne dopóty, dopóki nie będą zaadaptowane i podsumowane hermeneutycznym aktem nadającym im życie⁶⁰.

Przenosząc powyższe spostrzeżenia na teren teologicznych badań historycznych wydarzeń zbawczych należałoby zauważyć, że kompletna synteza objawienia i jego znaczenie nie mogą być osiągalne w pełni ani za pośrednictwem konkretnych faktów, ani dzięki ich językowym wyrażeniom. Całościowe ujęcie automanifestacji Boga w dziejach dokonuje się w akcie właściwym dla bytu, który nie zamyka się w sobie, bierze dystans do siebie samego, a zarazem odkrywa własną tożsamość dzięki aktualizacji objawionych treści, prezentowanych w formie wypowiedzi twierdzących i performatywnych. Język religijny (teologiczny) sam w sobie ma znaczenie, ponieważ jest nośnikiem referencyjnych elementów (punktów odniesienia), o których była już mowa: pierwotnego doświadczenia religijnego oraz doświadczenia aktualnej sytuacji egzystencjalnej. Rozjaśnienie jego znaczenia staje się możliwe dzięki interpretacji tychże elementów w strukturze hermeneutycznego koła, ponieważ ostatecznym odniesieniem języka religijnego jest zawsze ludzka egzystencja; nie tyle w jej faktyczności, co w konieczności odpowiedzi na pytanie o to, czy pragnie być „autentycznie spełniona” czy tylko „nieautentycznie uaktualniana”⁶¹.

Język religijny winien być postrzegany jako sposób wyrazu egzystencjalnego doświadczenia; jako forma, w której egzystencja zmierza do nadania zdefiniowanej konfiguracji poszukiwaniom autentyczności. Mamy więc do czynienia nie tyle z językiem czysto spekulatywnym, jak przykładowo w przypadku metafizyki, ale z językiem performatywnym, w którym hermeneutyka sensu (autointerpretacja) łączy się z hermeneutyką działania (autoimplikacja)⁶².

Niezaprzeczną zasługą Ladrière’a jest „ukazanie, że ryzyko języka teologicznego jest tym samym ryzykiem, jak w przypadku języków spekulatywnych, czy to naukowych, czy filozoficznych, tzn. ryzykiem podjęcia interpretacji jako *reprezentacji* zgodnej z rzeczywistością. Aby to lepiej zrozumieć, należy pamiętać, że w praktyce teolog powinien zachować jednocześnie dwa wymagania

⁶⁰ Por. J. Ladrière, *Sens...*, dz. cyt., s. 80–81.

⁶¹ Por. tamże, s. 85.

⁶² Por. Cl. Geffré, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, w: *La théologie à l'épreuve de la vérité*, red. M. Michel, Paris 1984, s. 283–287. Por. także: Cl. Geffré, *Le risque nécessaire...*, dz. cyt., s. 92–93.

antynomiczne. Z jednej strony powinien przyjąć wszelki możliwy dystans w stosunku do doświadczenia wiary, aby podporządkować się wymogom koncepcji spekulatywnej. W przeciwnym razie podjęte ryzyko pozostanie na poziomie refleksji pouczającej, która nie przynosi jednak nowego zrozumienia wiary. Z drugiej strony powinien głęboko trwać zakorzeniony w doświadczeniu wiary. W przeciwnym razie podejmuje ryzyko upierania się przy swoich konstrukcjach spekulatywnych i chęci obiektywizowania tego, co z definicji nie jest możliwe do zobiektywizowania. Takie systemy interpretacji stają się wówczas idolami. [...] Wydaje się, że w interesie teologii chrześcijańskiej jutra będzie poważne oparcie się na filozofach, takich jak Paul Ricoeur i Jean Ladrière, których wysiłki w filozofii hermeneutycznej prowadzą do zastąpienia reprezentacji interpretacją i wskazania, że problematyka interpretacji jest ściśle związana z problematyką działania. Czy chodzi o język naukowy, czy filozoficzny, czy też teologiczny, jesteśmy postawieni wobec refleksji interpretujących, które same są auto-interpretacjami działania nigdy nieskończonego”⁶³.

Można zatem stwierdzić, że teologia ujęta hermeneutycznym paradygmatem utożsamia poznanie nie tylko z rozumem historycznym, ale także z rozumem praktycznym⁶⁴. Podobnie jak ogólna hermeneutyka, także hermeneutyka teologiczna nie może pozostawać wyłącznie hermeneutyką sensu. Posiada ona bowiem praktyczny wymiar realizowany w chrześcijaństwie indywidualnie lub kolektywnie, ale zawsze na gruncie osobowego aktu zawierzenia. Wiara zabarwia teoretyczne rozumienie Bożego objawienia i warunkuje każdą jego interpretację, której celem jest wzbudzenie działania⁶⁵.

Proces interpretacji musi więc znaleźć zastosowanie w życiu. Uwzględniając naszą wcześniejszą refleksję zwróćmy uwagę, że tekstualna hermeneutyka Ricoeura również nie zajmuje się jedynie teoretycznym oglądem świata. Rzeczywistość tekstu prowadzi interpretujący podmiot do aktualizacji własnych egzystencjalnych możliwości, celem przemiany świata; implikuje praktykę w dziedzinie społecznej

⁶³ Cl. Geffré, *Teologia fundamentalna...*, dz. cyt., s. 215. W relacji filozofia-teologia odkrywamy jednocześnie „przyjazny” rozdział oraz współistnienie rozumu i wiary – por. A. Dumas, *Nommer Dieu*, Paris 1980, s. 183.

⁶⁴ „La théologie est ainsi «prise en sandwich» entre deux tâches à la fois concomitantes et indispensables: d’une part, elle doit comprendre la Parole de Dieu dans son authenticité et, d’autre part, elle doit s’ouvrir aux interrogations humaines pour les éclairer. En d’autres termes, et pour utiliser une expression chère à Henri Bouillard, la théologie articule une double herméneutique: une herméneutique de la Parole de Dieu et une herméneutique de l’existence humaine” – L. Santedi, *L’inculturation comme...*, dz. cyt., s. 102.

⁶⁵ Por. R. Chromy, *Nadzieja w procesie...*, dz. cyt., s. 320.

i politycznej. J. Ladrière z kolei dostrzega w pojęciu „model” lub „paradygmat” zjawisko wzajemnego dostosowania się systemu interpretacji i systemu działania⁶⁶.

Teologia hermeneutyczna rozwija nie tylko proces reinterpretacji chrześcijańskiego orędzia, ale podejmuje najważniejsze wyzwania historii, ukierunkowując je na czyn; na konkretną przemianę ludzkich postaw, ze względu na Królestwo Boże, które nadchodzi. Refleksji teologa towarzyszy więc otwarta dialektyka sensu i działania. Przy czym praktyka nie jest wyłącznie zwykłą weryfikacją refleksji teoretycznej; przeciwnie, staje się miejscem teologicznym, źródłem sensu i podstawą rozeznawania, którego celem jest aktualizacja chrześcijańskiego objawienia⁶⁷. Idąc tym tropem uzasadnione jest twierdzenie, że prawda teologiczna nosi w sobie zarówno charakter historyczny, jak i praktyczny. Zawężenie jej jedynie do konceptualnego zbioru prawd o uniwersalnym znaczeniu groziłoby zamknięciem w pułapce „natychmiastowości”. Poznaniu towarzyszy tymczasem ciągły proces „reduplikacji” prawdy chrześcijańskiej w życiu wierzących podmiotów, którzy – zgodnie z tym, co już odnotowano wyżej – przyjmują rolę świadków. Prawda teologiczna nabiera kształtu prawdy profetycznej, łączącej wymiar rozumowy i wymiar praktyczny w jedną całość⁶⁸.

Praktyka ponadto jako sposób życia jest o tyle ważna, iż pozwala nam odróżnić prawdziwą teologię hermeneutyczną od pewnych ideologii, łącznie z niektórymi tendencjami teologii politycznych. Podejmują one fundamentalistyczną reinterpretację objawienia, począwszy od tego miejsca teologicznego jakim jest historia najbiedniejszych i najsłabszych. W swej teoretycznej refleksji prowadzą nierzadko do pragmatycznej koncepcji prawdy, która utożsamia Królestwo Boże jedynie z królestwem pokoju i sprawiedliwości. Rozum praktyczny chroni też tradycję Kościoła przed ryzykiem błędnych interpretacji. Kluczową rolę przypisuje społecznym praktykom, dzięki którym możliwa jest międzyludzka komunikacja.

W tym kontekście jakże aktualne jest przekonanie J. Habermasa, który wyczuła teologię na społeczno-komunikacyjny status objawionej prawdy. Status ten zazębia się z manifestacyjnym wymiarem sensu, który nie może być przekazany inaczej, jak tylko dzięki różnorodnej wymianie poglądów we wnętrzu wspólnoty – Kościoła.

⁶⁶ Por. Cl. Geffré, *Le risque nécessaire...*, dz. cyt., s. 92–93.

⁶⁷ Por. tamże, s. 93.

⁶⁸ Por. Cl. Geffré, *La question de la vérité...*, dz. cyt., s. 285.

Według współczesnych teorii komunikacji prawda jest rezultatem intersubiektywnego procesu konsensusu. Hermeneutyka zaś, w zależności od możliwości rozróżnienia między światem obiektywnym, społecznym i już przeżyтым, służy pomocą w ustaleniu kryteriów ważności komunikacji prawdy. W ryzykownym procesie przekazywania wiary kluczową rolę odgrywa Kościół hierarchiczny, który powinien dołożyć wszelkich starań, aby odróżnić prawdę słownego wyznania wiary od słuszności normatywnego nauczania moralnego i autentyczności chrześcijańskiego świadectwa⁶⁹.

Podsumowując tę część naszych rozważań zauważamy, że zjawisko ryzyka zawierzenia i interpretacji jest niejako naturalnym elementem złożonej problematyki hermeneutyki sensu i ludzkiego *praxis*. Dotyczy ono procesu teologicznego rozeznania i dokonywanych decyzji, a więc ludzkich aktów podejmowanych zarówno w przestrzeni rozumu, jak i doświadczenia wiary, celem odkrycia znaczenia chrześcijańskiego objawienia dla ludzi XXI wieku. Poznawana prawda historycznej przemowy Boga, zgodnie z wymogami teologii hermeneutycznej, nie może być jedynie interpretowana. Domaga się życiowej praktyki i dzielenia się nią z innymi.

2. Ryzyko chrześcijańskiego *praxis* – koherencja dialektyki sensu i działania

Decyzja zawierzenia, nazywana „nową egzystencjalną możliwością”, łączy w sobie proces poznawania prawdy (teorię), odkrywanej w strukturze hermeneutycznego koła, z szansą transformacji rzeczywistości, zarówno w jej wymiarze etyczno-egzystencjalnym, jak i społeczno-politycznym. W analizie problematyki ryzyka zawierzenia, powiązanego strukturalnie z ryzykiem interpretacji, wskazaliśmy m.in. na znaczenie osobistego świadectwa i autoimpikacyjnego (egzystencjalnego) charakteru języka teologicznego. Oznacza to, że zawierający podmiot poprzez zaangażowanie potwierdza w swej subiektywności – mniej lub bardziej świadomie – skuteczność przemieniającego działania treści, które przyjmuje⁷⁰.

⁶⁹ Por. Cl. Geffré, *Le risque nécessaire...*, dz. cyt., s. 93.

⁷⁰ Jedną wiarą przynależy przede wszystkim do wspólnoty Kościoła i buduje jego jedność. Pomimo tego, warunkiem zachowania prawdy o Bogu, jest jej osobiste uznanie i decyzja jej przyjęcia; musi ona stać się także „moją prawdą”. Innymi słowy, jeśli oficjalny język doświadczenia religijnego nie przenika ludzkiej świadomości, to burzy życiodajne powiązanie, jakie zachodzi między wiarą przeżywaną a wyznawaną – por. Cl. Geffré, *La révélation hier et aujourd'hui. De l'Écriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, s. 115.

W tym sensie język teologiczny różni się od jego form, którymi posługuje się przykładowo liturgia lub przepowiadanie Dobrej Nowiny. Teologię definiuje raczej „refleksyjne ujęcie spontanicznego wyznania wiary” – *Credo*⁷¹. W związku z tym teologia posługuje się metajęzykiem albo językiem „drugiego porządku”, ponieważ stanowi wyłącznie próbę systematycznej rekonstrukcji treści języka „pierwszego porządku”, to znaczy pierwotnego doświadczenia religijnego. Język ten wyraża się wyznaniem wiary. Teologia jako nauka spekulatywna dystansuje się w swych językowych ujęciach do doświadczenia wiary, ale nigdy go nie przekreśla⁷².

Już św. Tomasz z Akwinu odróżniał nabytą umiejętność teologiczną (*habitus*) od wrodzonej sprawności, jaką jest wiara. Światłem, które nadaje specyfikę teologicznemu poznaniu nie jest więc samo doświadczenie wiary, lecz rozum oświecony przez wiarę⁷³. Mamy tutaj do czynienia z istotną interakcją, która zachodzi pomiędzy illokucyjną siłą języka religijnego i noszącymi znamiona prawdy artykułami wiary, które konstytuują jej depozyt. Oznacza to, że prawda tych orzeczeń jest efektem aktu rozeznawania porównywalnym z postawą ducha, który odkrywa to, co oczywiste; prawdę, która udziela się bez cienia wątpliwości. Innymi słowy, prawda poszczególnych artykułów wiary powstaje za sprawą aktu, który ustanawia to, co te artykuły mają do zakomunikowania. To właśnie dzięki sile decyzji zawierzenia poszczególne jej orzeczenia wiary stają się prawdziwe. Wspomniana „oczywistość” kryje w sobie przestrzeń dostępną jednocześnie w akcie wiary i przy udziale poznania rozumowego i aktu woli. Rozum i wola wprowadzają do tego złożonego procesu moment decyzji, na mocy której to, co było na pierwszy

⁷¹ Por. Cl. Geffré, *La question de la vérité...*, dz. cyt., s. 285.

⁷² „D’une part, du point de vue même de la foi, la raison doit être reconnue en ses puissances propres et confiée à la lumière naturelle qui l’habite et lui donne de pouvoir se juger elle-même. Et comme la raison est non pas un système de vérités établi une fois pour toute mais le procès de sa propre instauration, la reconnaissance de la raison doit être à la fois la ratification de cette créativité critique qui est au principe de son devenir et la reconnaissance de la signification positive qu’elle peut avoir par rapport à l’oeuvre du salut. D’autre part, la foi, en tant qu’assentiment à l’oeuvre du salut, ou, en d’autres termes, à la construction du «Royaume de Dieu», est par elle-même une certaine lumière qui en fait voir la présence dans les signes qui en sont donnés. Or, elle n’est éclairante qu’en recueillant en sa propre vertu celle de la lumière naturelle qui est à l’oeuvre dans le travail de la raison. C’est pourquoi la foi est par elle-même appelée à la compréhension. Si elle est engagement, si donc elle comporte un élément de décision, elle comporte aussi une exigence de clarté, sous la double forme de l’effort critique qui vise à s’approcher toujours davantage de ce qui est dit dans la parole annonciatrice, et de l’espérance qui est attendue d’une connaissance par vision. C’est cette exigence de clarté qui trouve son expression dans la théologie” – J. Ladrière, *Sens...*, dz. cyt., s. 187.

⁷³ Por. Cl. Geffré, *La théologie comme science, introduction et notes de la Question 1 de la Somme théologique de Thomas d’Aquin*, w: *Somme théologique*, t. 1, nouvelle traduction française, Paris 1984, s. 150.

rzut oka jakimś prostym przedstawieniem możliwości staje się automanifestacją rzeczywistości⁷⁴.

Niezależnie od obiektywizacji i konceptualnej precyzji, język teologiczny zachowuje swój egzystencjalno-praktyczny charakter w takim stopniu, w jakim teologia pozwala lepiej zrozumieć wartość doświadczenia wiary. Skoro nie można oddzielić spekulatywnego wysiłku teologii od praktycznego doświadczenia aktu zawierzenia, to należy przyjąć, że język teologiczny zachowuje „paradoksalny” lub „wywrotowy” wymiar (*une dimension subversive*). Dookreślenie to – uważa Cl. Geffré – jest pokłosem paradoksu samej Ewangelii, która ze swej natury zaskakuje oraz prowokuje do myślenia i działania. Uprawianie prawdziwej teologii nie może zatem polegać jedynie na przekazywaniu wiedzy o Bogu lub kolejnej teoretycznej interpretacji chrześcijaństwa. Winno ono prowadzić do konkretnych czynów, dzięki którym możliwa jest – inspirowana nadejściem Królestwa Bożego – przemiana świata i historii. Tym sposobem pasja poszukiwania prawdy Ewangelii łączy się z pasją ludzkiej egzystencji zdolnej do transformacji rzeczywistości. Nazywanie teologii hermeneutyką Bożego słowa wydaje się zasadne i prawomocne pod warunkiem zachowania świadomości, że aktualne formy praktycznego doświadczenia chrześcijaństwa stają się przestrzenią interpretacji objawionej prawdy z wszystkimi jej etycznymi konsekwencjami. W tym sensie, proces odkrywania prawdy nie polega ani na odróżnianiu tego, co prawdziwe, od tego co fałszywe, ani na wydawaniu sądów. Wiąże się przede wszystkim z akcją i działaniem⁷⁵.

⁷⁴ Por. J. Ladrière, *Sens...*, dz. cyt., s. 87.

⁷⁵ Por. Cl. Geffré, *La question de la vérité...*, dz. cyt., s. 285. Paryski dominikanin uważa także, że historia zmierza do swego wypełnienia wyłącznie dzięki przemieniającemu działaniu człowieka – por. Cl. Geffré, *Athènes, Jérusalem, Bénarès: La rencontre de l'Occident chrétien et de l'Orient*, w: *Les spiritualités au carrefour du monde moderne, traditions, transitions, transmissions*, red. Y. Tardan-Masquelier, Paris 1994, s. 125. Praktyczne ukierunkowanie teologii jest w jakimś zakresie pokłosem postmodernizmu, który w przeciwieństwie do postulatów epoki oświecenia, nie zawęży racjonalności wyłącznie do konceptualnego albo dedukcyjnego poznania nauk formalnych. Rozumowy porządek rzeczywistości zachowuje także swój wymiar etyczny, a nawet polityczny. Skonfliktowana z racjonalizmem teologia ostatnich wieków, co najmniej od Soboru Watykańskiego II, przyjmuje kształt refleksji o charakterze narracyjnym, personalistycznym i egzystencjalnym. Najbardziej charakterystycznym symptomem zmian teologicznego poznania jest wskazanie na rozumowanie praktyczne, z którego chętnie korzystają teologie polityczne i wyzwolenia – por. Cl. Geffré, *Athènes, Jérusalem...*, dz. cyt., s. 111.

2.1. Nowy *exodus* chrześcijaństwa jako droga naśladowania Chrystusa

W drugiej części opracowania stwierdzono, że kluczową ideą religii Izraela jest obraz *exodusu*, drogi. W starotestamentalnym języku obraz ten oznacza zarówno drogę samego Boga, jak i wędrówkę człowieka. Ukazuje najpierw konkretnie sposób, w jaki Bóg przewodzi narodowi wybranemu podczas wyjścia z niewoli egipskiej oraz tajemnicze działanie Pana, prowadzące ludzi do zbawienia. Izrael zaś, zanim dociera do Kanaanu, zobowiązany jest – na wyraźne polecenie Mojżesza, któremu Bóg objawia swoje „ścieżki” – do kroczenia tymi drogami. Ponieważ Boże prawo wyraża najpierw sposób bycia samego Boga, dlatego staje się obowiązkową drogą Izraela. Prawo jest oczywiście nośnikiem formalnych zasad, ale nie ma charakteru arbitralnego. Służy nade wszystko utożsamieniu działania człowieka z postępowaniem Boga. Bycie posłusznym prawu jest równoznaczne więc z działaniem na wzór samego Boga; w ostateczności chodzi o kochanie tak samo, jak kocha Bóg. Człowiek Starego Testamentu ma ostatecznie do wyboru dwie drogi: drogę życia, zgodną z Bożym prawem albo prowadząca do zatracenia drogę śmierci. Obydwie odnajdujemy w Ewangelii, gdy Ewangelista wspomina o drodze przestronnej i ciasnej (por. Mt 7,13-14)⁷⁶.

Autorzy Nowego Testamentu są zgodni, że wypełnienie się tajemnicy zbawienia zapowiedzianej podczas wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej, dokonało się w odkupieńczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa, a chrześcijaństwo można nazywać nowym *exodusem*. Do Jana Chrzciciela odnosi się słowo proroka Izajasza, wzywające do przygotowania dróg Pana i prostowania Jego ścieżek (por. Mt 3,3). Metaforę drogi uzupełniają inne terminy bliskie samemu Jezusowi, który wiódł przecież wędrowne życie; co więcej, samego siebie nazywa Drogą⁷⁷.

Bycie zatem uczniem Chrystusa oznacza zgodę, aby razem z Nim i w Nim dokonać przejścia, *exodusu* z tego świata do Królestwa Bożego. Z kolei życie Jezusa powinno być postrzegane w kategorii drogi (wędrówki), która wychodzi od Boga i do Niego prowadzi. Okupiona jest ona zapowiedzią cierpienia, wędrówką do Jerozolimy, ofiarą krzyża i zmartwychwstaniem (por. Mk 10,32-34). Nie może

⁷⁶ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 265–268.

⁷⁷ Por. A. Urban, *Droga*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski i in., Warszawa 1994, kol. 272.

więc dziwić fakt, że już pierwsi słuchacze apostołskiego nauczania określają zainaugurowaną przez Chrystusa nową religię terminem droga (*odos*), która odnosi się nie tyle do chrześcijan, co do sposobu ich postępowania. Podobnie więc, jak w przypadku religii Izraela, także w chrześcijaństwie pojęcie drogi pozwala zrozumieć jego specyfikę: członkowie nowego ludu Bożego kroczą drogami Królestwa Bożego, które nie objawiło się jeszcze w pełni. Kościół zaś jest wspólnotą w drodze, która spełnia funkcję „antyprzeznaczenia”⁷⁸ w odniesieniu do całej ludzkiej rodziny podporządkowanej prawom czasu, który upływa i nieuchronnie prowadzi do śmierci⁷⁹.

Wspomniano wyżej, że Chrystus nazywa siebie „Drogą”. Zwróćmy uwagę na pewną analogię. Z analiz tekstów Starego Testamentu wynika, że zadaniem Izraela jest postępowanie zgodnie z prawem Pana (por. Ps 119,1). Tymczasem Apostołowie postępują w Jezusie Chrystusie, ponieważ w Nim są zakorzenieni (por. Kol 2,6). Oznacza to, że prawo przybrało postać żywej osoby. Konsekwencją tej przemiany jest tematyka naśladowania Chrystusa. Chodzenie po śladach Mistrza znalazło szczególny wyraz w tekstach św. Pawła. Mając na uwadze kolejną wizytę w Koryncie i broniąc swej bezinteresowności w głoszeniu Ewangelii, pyta wiernych tej wspólnoty: „Czy nie działaliśmy w tym samym duchu? Czy nie szliśmy po tych samych śladach?” (2 Kor 12,18).

Tym sposobem człowiek wierzący nie odnosi się już do prawa, ale do własnej świadomości, do Jezusa Chrystusa i Jego Ducha, ponieważ to właśnie Boży Duch jest zasadą umożliwiającą moralne postępowanie. Bez znoszenia Dekalogu i osłabiania autorytetu Pisma św., uczeń Chrystusa na swojej chrześcijańskiej drodze odesłany jest do własnego sumienia oraz do wspólnoty Kościoła, która żyje Duchem Chrystusowym. Normą postępowania przestaje być prawo albo słowo Boga, lecz postawa samego Jezusa. Niektórych więc gorszy „samowystarczalność” św. Pawła, gdy wyznaje: „Bądźcie moimi naśladowcami, jak ja naśladowuję Chrystusa” (1 Kor, 11,1).

Chrześcijaństwo wprowadza więc w obecność otwartej i dynamicznej moralności, która zobowiązuje każdego człowieka do podjęcia nieustannie nowej,

⁷⁸ Pojęcie antyprzeznaczenia kojarzone jest przede wszystkim z teorią sztuki. Tworzenie jest taką samą potrzebą, jaką stwarza wiara, potrzebą uczestniczenia w czymś więcej, zaangażowania i miłości – por. J. Hańderek, *Metamorfozy i muzea*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 129.

⁷⁹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 265–268.

etycznej debaty na temat osobistego naśladowania Jezusa Chrystusa. Ostatecznie, dla chrześcijan drogą *par excellence* pozostaje postępowanie zgodne z miłością (por. Rz 14,15). Można zatem stwierdzić, że prawo miłości w niczym nie determinuje, a odpowiedź na pytanie „Co mam robić?”, nie jest udzielona z góry. Każdy chrześcijanin powołany jest do kroczenia własną drogą, szukając przy tym woli Pana Boga, a także wychodząc naprzeciw nieprzewidzianym sytuacjom, naprzeciw „tu i teraz” drugiego człowieka.

Skoro chrześcijańska moralność „jest skazana” na jednoczesne uczestnictwo w życiu Chrystusa oraz na doświadczanie nowości życia realizowanego w historii, to nie może być w praktyce pozbawiona interpretacyjnego ryzyka. Prawo Chrystusa staje się prawem nie tylko Bożego Ducha, lecz także prawem wiary i miłości. Dlatego też naśladowanie Mistrza z Nazaretu, analogicznie do przekazu depozytu wiary w teorii, nie skutkuje wyłącznie mechanicznym powtarzaniem jakiegoś modelu życia z przeszłości. Jezus Chrystus jest czymś znacznie więcej, niż wzorcowym modelem. Nie przyjmuje również jedynie roli nauczyciela, którego otaczają uczniowie. Jako Boży Syn zaprasza swoich naśladowców do uczestnictwa w życiu trójjedynego Boga, czyniąc z nich współdziedziców swej egzystencji. Naśladowanie usynawia ostatecznie człowieka, który zawierzył. Według św. Pawła, od chwili gdy chrześcijanin staje po stronie ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, to przestaje żyć tylko dla siebie. Rozpoczyna nowy etap własnej egzystencji. „Odtąd już nie znamy nikogo według ludzkiej oceny. I chociaż w ten sposób poznaliśmy Chrystusa, teraz już nie tak Go poznajemy. Jeśli ktoś jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, przeminęło, a nastąpiło nowe” (2 Kor 5,16-17)⁸⁰.

Tak więc prawdziwa pamięć o Chrystusie nie polega na kopiowaniu tego, co przekazał i uczynił Jezus z Nazaretu. Chodzi nade wszystko o nowe doświadczenie Ducha zmartwychwstałego Chrystusa, który nieustannie żyje w swoim Kościele. Zrozumienie naśladowania Chrystusa w ujęciu św. Pawła to nic innego, jak kontynuacja postępowania Jezusa; droga, na której chrześcijanie – dzięki Bożej inspiracji – odnajdują właściwą odpowiedź na pytania stawiane w funkcji zmieniającej się sytuacji historycznej. Co więcej, naśladowanie Jezusa polega też na uznaniu wszystkich konsekwencji i ryzykownych sytuacji, które ta postawa za sobą

⁸⁰ Por. tamże, dz. cyt., s. 270–273.

pociąga. W przesłankach tych znajdujemy także potwierdzenie przekonania, że autentyczna teologia nie jest jedynie rezultatem teoretycznego poznania, ale karmi się praktycznym naśladowaniem Jezusa.

Reasumując dotychczasowe wywody należałoby przyznać, że „chodzenie po śladach Jezusa” w postawie otwartości na inspiracje Bożego Ducha, prowadzi zawsze do nieprzewidywalnej kreatywności w porządku chrześcijańskiego działania. Podobnie jak słowa świętego tekstu, tak i życie samego Chrystusa może być aktualizowane wyłącznie dzięki procesowi interpretacji. Chrześcijanina poprzedza przykład Chrystusa rozumiany jako pierwotne odniesienie dla aktywności każdego, kto podjął decyzję zawierzenia i pójścia Jego śladami. Przekazywanie zaś tego przykładu ma historyczny wymiar. Oznacza to, że naśladowca Chrystusa nie jest skazany na konieczność idealnego odtwarzania tego, co robił Jezus. Powinien raczej zaufać własnej, oświeconej Duchem Świętym świadomości i zrobić to, co Chrystus zrobiłby dzisiaj⁸¹.

2.2. Świadecko jako istotny wyraz naśladowania Mistrza z Nazaretu

Chrześcijańskie świadecko jest fundamentem działania i aktywności wyznawców Mistrza z Nazaretu. W poprzednim punkcie wspomniano, że od samego początku Ewangelia jest dostępna w porządku świadecka, które zdaje o niej sprawę. Proces ten trwa nadal, a zadaniem współczesnych chrześcijan – świadków Dobrej Nowiny jest objawianie ludziom Boga. Nie ulega wątpliwości, że u podstaw każdego świadecka leży najpierw osobiste doświadczenie⁸². Dwadzieścia jeden wieków po Chrystusie należałoby postawić pytanie, czy świadecko współczesnych chrześcijan oparte jest na wewnętrznym doświadczeniu Jezusa Chrystusa, którego nie można aktualnie ani zobaczyć, ani dotknąć tak samo, jak doświadczyli tego Apostołowie i pierwsi Jego uczniowie. Słowne świadecko o historycznych wydarzeniach Ewangelii lub opowiadanie o znakach obecności Boga w Kościele

⁸¹ Por. tamże, s. 273.

⁸² „[...] qui dit témoignage par rapport à un événement dit déjà interprétation de cet événement. Il ne peut s'agir là d'une photographie de l'événement, mais bien d'une certaine *recréation* dans un certain discours – un discours oral qui deviendra une écriture. Il y a donc *recréation* de l'événement en tant que témoignage, et *recréation* également dans la mise par écrit de ce témoignage oral. Autrement dit, il y a là un *événement de la parole* qui n'est jamais pure répétition de l'événement dans sa facticité, et il y a aussi un *événement d'écriture* qui non plus ne saurait être la pure reproduction ou la pure répétition du témoignage orale” – Cl. Geffré, *Profession...*, cyt., s. 90.

i świecie to ciągle za mało. Współczesność potrzebuje wewnętrznego, zaktualizowanego świadectwa, wzmocnionego otwartością na Bożego Ducha, celem potwierdzenia z głębi serca świadka, że Jezus ciągle żyje. Co więcej, autentyczny świadek w imię Jezusa Chrystusa w razie konieczności wezwany jest do zaryzykowania nawet własnym życiem. J. Richard, bazując na refleksji Ricoeura, wskazuje w tym kontekście na „zaangażowanie świadka w świadectwie”⁸³. Na tym polega właśnie doświadczenie chrześcijańskiej wiary i bazującego na niej świadectwa. Jeśli świadectwo ma zachować profetyczny charakter, to musi być złożone samemu Jezusowi Chrystusowi i rozwijać w sobie zdolność rozeznawania punktu widzenia samego Boga pośród aktualnych historycznych wydarzeń, a także w życiu tych, do których chrześcijanie są posłani. Postawa taka jest zgodna z samym objawieniem. Zadaniem chrześcijan pozostanie zawsze sztuka wskazania na aktualność i wyzwalającą siłę Bożego słowa w świecie⁸⁴. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na kryteria autentycznego świadectwa, wśród których należałoby wyliczyć:

- odniesienie do Ewangelii i postawy Jezusa;
- utożsamienie świadectwa słownego z życiową postawą,
- wyzwalające działanie słowa świadectwa
- poszanowanie wolności drugiego człowieka⁸⁵.

Mając na uwadze pierwsze kryterium i faktyczność zmiennych sytuacji historycznych oraz aktualnych stanów świadomości, należałoby zauważyć, że chrześcijańskie świadectwo nosi znamiona nieprzewidywalności, a naśladowanie Jezusa Chrystusa nie jest czynnością mechaniczną⁸⁶. Ewangelia wskazuje na konkretne formy aktywności Jezusa Chrystusa, które powinny inspirować chrześcijańskie świadectwo. Formy te wiążą w jedną całość sens istnienia Boga z sensem istnienia człowieka. Każde chrześcijańskie świadectwo powinno wskazywać na to,

⁸³ „Le témoin ne se contente pas d'exprimer le plus exactement possible ce qu'il a vu et entendu. Ricoeur dit bien: «Il ne se borne pas à témoigner que... mais il témoigne pour... il rend témoignage à... Par ces expressions notre langage entend que le témoin scelle son attachement à la cause qu'il défend par une profession publique de sa conviction, par un zèle de propagateur, par un dévouement qui peut aller jusqu'au sacrifice de sa vie» [...]” – J. Richard, *Foi, confession de foi et témoignage*, w: „Laval théologique et philosophique” 71 (2015), s. 10.

⁸⁴ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 230.

⁸⁵ Por. tamże, s. 232–236.

⁸⁶ „S'imiter le Christ, ce n'est pas copier mécaniquement un modèle passé, mais se rendre contemporain du Christ toujours vivant, la voie chrétienne conduit à une créativité imprévisible dans l'ordre de la pratique chrétienne” – tamże, s. 273.

co najistotniejsze. W nauczaniu Soboru Watykańskiego II pojawia się kwestia hierarchii prawd, w której na pierwsze miejsce wysuwa się tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz jego działalność ze względu na dobro człowieka. Działalności Chrystusa nie można z kolei zrozumieć bez wskazania na Jego relację do Boga Ojca.

Drugie kryterium profetycznego świadectwa odnosi się do konstatacji, że słowa świadka są nierozdzielne z jego zaangażowaniem. Świadek, zanim pociągnie za sobą innych, wskazuje najpierw na osobiste doświadczenie przemieniającej siły rzeczywistości, o której zdaje sprawę. Mowa tu o „reduplikacji świadectwa” w życiu świadka. Reduplikacja polega na zgodności tego, kim się jest z proklamowanym słowem. Istnieje zatem zasadnicza różnica pomiędzy słowem tego, który je tylko powtarza, a słowem świadka. Dlatego chrześcijańskie świadectwo posiada zawsze egzystencjalny wymiar i stawia akcent bardziej na postawę świadka niż nauczyciela. Z teologicznego punktu widzenia należałoby dopowiedzieć, że pierwszą instancją przed którą odpowiada świadek nie jest drugi człowiek, ale sam Bóg. Ponieważ Bóg jest łaską, to udziela się w sercach słuchaczy za pośrednictwem słowa i objawia im jego sens. W rzeczywistości więc świadectwo realizuje się najpierw przed Bogiem. Do zjawiska reduplikacji dochodzi zaś w procesie przekazywania objawionych treści za pośrednictwem przykładu własnego życia. Innymi słowy, życie świadka staje się żywym słowem.

Świadectwo składane Ewangelii zawsze jest kojarzone ze słowem wymagającym, upominającym, prowokującym do pytań, a także nieraz osądającym – takie jest założenie trzeciego kryterium autentycznego świadectwa. Nie można jednak zapominać, że słowo Boże posiada nade wszystko działanie wyzwalające, ponieważ jest przyjacielem człowieka. Dobrym prorokiem nie jest koniecznie ten, który bliźniego jedynie osądza i skazuje, ale taki świadek objawionych treści, który umożliwia drugiej osobie odkrywanie możliwości dotąd jej nieznanych oraz doświadczenie twórczego słowa, odsłaniającego zupełnie nową rzeczywistość.

W myśl czwartego kryterium autentyczne świadectwo stwarza przestrzeń dla poszanowania wolności drugiego człowieka. Wiąże się tym samym z koniecznością dialogu. Największą jednak trudność w pogodzeniu świadectwa i konstruktywnego dialogu stwarza napięcie między odpowiedzialnością świadka wobec Ewangelii i prawdziwym poszanowaniem wolności bliźniego. Teoretycznie

można odnieść wrażenie, że wezwanie do dialogu podważa prawo rozmówców do poszukiwania prawdy, nawet po omacku. Pokonanie dylematu na linii odpowiedzialności za Ewangelię – poszanowanie wolności drugiej osoby umożliwia refleksja nad naturą samej wiary, która jest jednocześnie darem samego Boga i aktem wolnego wyboru człowieka. Oznacza to, że decyzja zawierzenia nie świadczy jeszcze o nabyciu pewności raz na zawsze. Wiara zaświadcza bowiem o swym przedmiocie, którego nie potrafimy do końca poznać oraz o prawdach na tyle zaciemnionych, że nie zawsze jasnych do przyjęcia.

W opinii Geffré, istnieje rozdźwięk między oczywistymi prawdami, którymi świadek dzieli się z innymi, a prawdami, które wynikają z rzeczywistości wiary. W związku z powyższym można mówić o egzystencjalnej równoczesności wiary i niewiary. Dialog rozpoczyna się najpierw we wnętrzu samego świadka, który nosi w sobie możliwość niewiary. Tym sposobem w każdym dialogu – niejako z konieczności – powinna rodzić się nić braterstwa wierzącego z niewierzącym, prowadząca do poszukiwania prawdy, które będzie zawsze niedopełnione. Żadna ze stron dialogu nie jest właścicielem definitywnej odpowiedzi; jest co najwyżej świadkiem pytań i prawdy, która zawsze przekracza możliwości poznawcze⁸⁷.

W tym duchu odczytujemy troskę H. Waldenfelsa, według którego, „Kościół jako *communio fidelium* o tyle zdobędzie mocy przekonywania, o ile opowie się za podmiotowością wszystkich i o ile podmioty te w oparciu o Boże słowo «będą mieć coś do powiedzenia»”⁸⁸. Uwzględnienie wymogów autentycznego dialogu odsłania w świadku wolę podporządkowania się radykalnej przemianie. Gdyby było inaczej, świadkowi mogłoby grozić przekonanie, że nie ma prawa do prawd, o których zaświadcza, ponieważ nie weryfikują się one w jego życiu; wiara wyznawana nie pokrywa się z wiarą przeżywaną. Oznacza to, że dialog międzyludzki prowadzi również do dialogu ze samym sobą. W konsekwencji istotą chrześcijańskiego świadectwa jest nie tylko doprowadzenie drugiego do konwersji, lecz próba umożliwienia mu poznania samego siebie, odkrycia „własnej prawdy” lub nieznannej

⁸⁷ „C'est vrai que l'Église a la plénitude des moyens de salut, mais Dieu n'en est pas prisonnier: Il peut sauver les humains en dehors des limites de l'Église et en dehors de ce qu'on appelle «la voie ordinaire du salut», qui passe par le baptême, l'appartenance à l'Église, l'eucharistie et l'écoute de la Parole de Dieu, enfin tout ce qui fait la sacramentalité de l'Église. Celle-ci devient alors la manifestation de ce qui peut mystérieusement s'accomplir en dehors de ses frontières, et c'est cela que j'appelle l'avènement du Royaume de Dieu dans les coeurs et dans l'histoire, ou «l'incarnation de l'Évangile dans le temps»” – Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 173–174.

⁸⁸ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 485.

dotąd możliwości egzystencji. W chrześcijaństwie więc naśladowanie Jezusa Chrystusa oraz jego szczególny wyraz jakim jest autentyczne świadectwo są środkiem do transformacji świata, drogą prowadzącą do urzeczywistnienia tego, co Geffré nazywa „możliwościami historii” (*les possibles de l'histoire*). Francuski teolog sytuuje je na styku spotkania historycznego momentu (przeznaczenia) i ludzkiej wolności, celem podjęcia twórczej inicjatywy⁸⁹. Nie można jednak wypatrywać na horyzoncie historii czegoś dotąd niewypowiedzianego i oryginalnego z pominięciem tego, co byłoby atrakcyjne dla człowieka XXI w. Przed jakimi zatem zadaniami stoi chrześcijaństwo, celem dalszego ukazywania przyciągającej siły Ewangelii?

Od samego początku zasadniczą przestrzenią realizacji chrześcijańskiego objawienia jest historia i towarzyszące jej stany ludzkiej świadomości. Wspomnieliśmy już, że „Bóg, który mówi” nie tyle „pisze świętą księgę, co historię”, a proces historycznej przemowy Boga znajduje swój sens wyłącznie w odniesieniu do swego wypełnienia w wydarzeniu Jezusa Chrystusa – Słowa, które przyjęło ludzkie ciało. Powtórzmy raz jeszcze, że „Bóg, który mówi” komunikuje się w sposób zupełnie wolny z człowiekiem, czyniąc z niego swego rozmówcę. Chociaż Bóg zawsze w jakimś stopniu pozostaje ukryty, to w akcie historycznego objawienia daje się człowiekowi poznać, oczekując od niego wolnej odpowiedzi.

Z analizy historycznej przemowy Boga w narodzie wybranym oraz we wspólnocie pierwszych świadków Chrystusa zmartwychwstałego wynika, że Bóg ustanawia nowy sposób komunikacji zarówno między Bogiem i człowiekiem, jak i pomiędzy ludźmi. Bóg przemawiający w historycznych wydarzeniach staje się rozpoznawalny dzięki słowom świadków, którzy zawierzyli Bożemu działaniu w dziejach i ostatecznie je opisali. Oznacza to, że objawienie jest nierozłącznie historią i Pismem świętym⁹⁰. Analogicznie więc Bóg jest Bogiem historii, w tym również nieokreślonej przyszłości, w której mają się spełnić wszystkie Boże tajemnice⁹¹.

⁸⁹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris 2012, s. 174.

⁹⁰ Jeśli judeochrześcijańskie objawienie jest wydarzeniem historycznym, które inicjuje słowo, to tradycyjną opozycję między teologią historii a teologią słowa należy uznać za nieistniejącą. Innymi słowy, otwarcie na przyszłość jest możliwe – uważa Geffré – za pośrednictwem teologii opartej na zmartwychwstaniu Chrystusa, dzięki któremu możliwa jest antycypacja w ostatecznym zwycięstwie Boga nad złem – por. W. Salman, *Conséquences du tournant herméneutique de Claude Geffré*, w: „*Transversalités*” 113 (2010), s. 139.

⁹¹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 141–144. „L'histoire demeure ouverte sur un avenir inédit. Elle répète des événements anciens, mais en apportant toujours du nouveau. Dieu est le sujet de l'histoire, mais il faut penser la présence de Dieu dans l'histoire comme la présence du futur dans le présent, comme ce qui permet au présent d'être ouvert et de ne pas se refermer sur soi, et non pas

Co za tym idzie, chrześcijaństwo ze swej natury jawi się nie tylko – w odróżnieniu od judaizmu i islamu – jako religia świętej księgi, ale także historii, która trwa nadal. Realizacja obietnic Boga posiada więc charakter otwarty, a współcześni wyznawcy Chrystusa nadal podejmują działającą na rzecz rozwoju Królestwa Bożego w historii⁹².

2.3. Autentyczne świadectwo wpisane w aktualną sytuację historyczną

Historia jak nigdy dotąd upływa pod znakiem głębokiej złożoności. Oprócz opisanych w pierwszej części dysertacji tzw. znaków czasu, współczesnych stanów świadomości ludzkiej i śladów transcendencji w świecie, współczesną historię charakteryzują także procesy desakralizacji i sekularyzacji. Współistnieją one z erą modernizmu i „zwycięstwa” krytycznego rozumu, dzięki któremu współczesny człowiek odziedziczył nieogarnione możliwości na poziomie naukowego i technicznego postępu. Miały one rzekomo sprzyjać zapanowaniu nad żywiołami natury i poprawiać stan ludzkiej kondycji. Jednak dramatyczne wydarzenia XX wieku (wojny, ludobójstwo i systemy totalitarne na czele z marksizmem) wstrząsnęły „sukcesami” rozumu, a nowożytność nie dotrzymała swoich obietnic. Rozwijany kult postępu okazał się swego rodzaju mitem. Niestety, dla swej obrony nierzadko jest przedstawiany w opozycji do chrześcijańskiego zaangażowania w świecie.

Człowiek trzeciego tysiąclecia nie potrafi skutecznie przeciwstawić się ubocznym skutkom technokracji, wśród których na pierwszy plan wysuwają się alarmujące głosy specjalistów na temat stanu naturalnego środowiska, ekologicznej dewastacji wielu regionów świata, braku kontroli nad skutkami ocieplenia klimatu, a nade wszystko genetycznej manipulacji na ludzkich komórkach. Niektóre części ziemskiego globu są dręczone przez zanieczyszczenie środowiska naturalnego i głód. W ostatnich miesiącach do głosu dochodzi także ogólnoswiatowa pandemia koronawirusa. Dlatego właśnie odpowiedzialność historyczna społeczeństw, w tym chrześcijańskiej wspólnoty nie dotyczy jedynie warunków harmonijnego życia

comme la présence de l'éternité dans le temps” – por. Cl. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987, s. 134.

⁹² „W przesłaniu Jezusa jest przynajmniej jedna rzecz, która nie wzbudza wątpliwości i nie jest kontrowersyjna: to, że całe Jego życie i całe nauczanie toczy się w cieniu dnia ostatecznego, dnia nieuchronnego Sądu. Bez tego apokaliptycznego oczekiwania niczego w chrześcijaństwie nie da się zrozumieć” – L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, wstęp, wybór i oprac. H. Czyżewski, Kraków 2019, s. 766.

w niedalekiej przyszłości, ale stabilizacji wypływającej z życia autentycznie ludzkiego⁹³.

Zaprezentowane po krótku elementy złożoności historii współczesnej są dowodem na nieprzewidywalną otwartość przyszłości. Nie można jej pod żadnymi pozorami zawężyć do apokaliptycznych wizji dziejów. Wieloaspektowy kryzys, którego jesteśmy obecnie świadkami, nie przekreśla jednak zdolności ludzkiego geniuszu. To, co wydaje się nieprawdopodobne, pozostaje nadal możliwe, ponieważ nieznanne są nieskończone pokłady ludzkiej wolności, które w dobie planetarno-kulturowego uniformizmu i mondializacji mogą skutkować nie tylko powstaniem tego, co dla ludzkości najgorsze, ale i najwspanialsze. Dlatego też zjawiska globalizacji nie można oceniać wyłącznie negatywnie⁹⁴.

Z jednej strony rodzina ludzka doświadcza szczególnej jedności, której towarzyszy świadomość narodowej i państwowej odrębności: rozwijane są metody komunikacji, umożliwiające szybki przepływ informacji i skuteczny sprzeciw wobec wszelkich form łamania w świecie prawa człowieka; z drugiej, w konfrontacji ze światowym kryzysem gospodarczym i ekologicznym, a także z obowiązkiem obrony praw człowieka, niezależność w sprawowaniu władzy przez poszczególne państwa winna uwzględniać decyzje podejmowane przez światową wspólnotę. Aktualna wizja historii przekroczyła zachodni etnocentryzm kolonialny, a historię zaś, jako wypadkową ludzkich wolności, należy wręcz postrzegać nie tylko w ramach dziejów całego ziemskiego globu, ale nawet kosmosu⁹⁵.

W zmaganiu się z fundamentalną złożonością historii chrześcijanie nie dysponują jakimś nadzwyczajnym remedium, wpływającym w sposób absolutny na kształt tej rozgrywającej się w czasie przygody, w tym na kierunek rozwoju ziemskiej planety. Dzięki zawierzeniu objawionym treściom odkrywają „marzenie Boga odnośnie do historii” (*le rêve de Dieu sur l'histoire*). To Bóg właśnie podjął ryzyko stworzenia człowieka i świata, a egzystencja człowieka odnajduje swój sens nie inaczej, jak tylko w funkcji tej przyszłości, którą jest życie z Bogiem i w Bogu. Ta nadzieja

⁹³ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 174–175. Na kwestię humanizacji – wyzwania dla wszystkich chrześcijan – zwraca uwagę R. Mager. Humanizacja ludzkości jest jednak na tyle pochodną Ewangelii, na ile inspiruje ludzki byt do działania, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym, nadając przy tym wolności odpowiedni kierunek – por. R. Mager, *L'Évangile au risque...*, dz. cyt., s. 64.

⁹⁴ Zjawisko globalizacji ma złożony charakter; prowadzi nieraz do zacierania się różnic w przestrzeni antropologicznych, kulturowych i religijnych tożsamości – por. W. Salman, *Conséquences du tournant...*, dz. cyt., s. 146.

⁹⁵ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 175–176.

nadaje powagę ludzkiej historii, która ze względu na swój niezbadany charakter zmierza do wypełnienia. Obiecane Królestwo Boga będzie ostatecznie w każdym człowieku. Chodzi o doświadczenie rzeczywistości „nie z tego świata”, która zrelatywizuje wszystko, co ma miejsce teraz⁹⁶.

Zauważmy więc, że historia jest zupełnie czymś innym, niż jakimś zewnętrznym kadrem duchowej przygody człowieka. Realizuje się przede wszystkim w porządku miłości. W najgłębszym znaczeniu ludzkość żyje w historii zbawienia, mając możliwość doświadczenia nie tylko ożywiającej relacji z Bogiem, ale nade wszystko ostatecznej przemiany całego człowieka i każdego stworzenia zamieszkującego ziemię. Innymi słowy, Bóg upodobał sobie w czasie, celem zrealizowania „projektu” nazwanego „człowiek”. Projekt ten okazał się na tyle istotny, że Bóg w Jezusie Chrystusie przyjął ludzką naturę, aby zatryumfować nad wszystkimi formami śmierci. W związku z tym najbardziej radykalną podstawą chrześcijańskiej nadziei wobec niewiadomych historii jest pamięć o Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym⁹⁷.

Korzeni społecznej myśli Geffré należy szukać m.in. w teologii nadziei. Dopełnia ją teologia polityczna. Inspirowany refleksją W. Pannenberg i J. Moltmanna, francuski teolog przekonuje, że nadzieja wypływająca z reinterpretacji zmartwychwstania Chrystusa kształtuje specyfikę chrześcijańskiej egzystencji i jest nierozłączna z aktem wiary. Więcej nawet, sama nadzieja ma pierwszeństwo przed wiarą, ponieważ to ona nosi w sobie twórczą siłę aktu zawierzenia. Wiara ma pierwszeństwo, lecz nadzieja wiezie prym. Bez znajomości Chrystusa w wierze nadzieja byłaby zanurzona w pustce utopią. Bez nadziei zaś, wiara przegrałaby z niedowiarstwem. Dzięki decyzji zawierzenia człowiek wstępuje na drogę prowadzącą do życia, ale to nadzieja na tej drodze go podtrzymuje⁹⁸. Eschatologiczna nadzieja w konsekwencji prowadzi Kościół do takiej przemiany świata, która antycypuje w zbawczej przyszłości i przyczynia się do powstania nowego stworzenia w myśl słów Apokalipsy: „Oto wszystko czynię nowe” (Ap 21,5)⁹⁹.

⁹⁶ „Jezus nie tylko zapowiadał Królestwo – On je przyniósł. I właściwie dlatego, że je przyniósł, mógł powiedzieć z pewnością, że wszystko, co robimy i myślimy, musi być podporządkowane sprawie końca, który się przybliża” – L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony...*, dz. cyt., s. 767.

⁹⁷ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 176.

⁹⁸ Por. Cl. Geffré, *Un nouvel âge...*, dz. cyt., s. 136–137.

⁹⁹ Geffré zauważa niewystarczalność egzystencjalnej hermeneutyki, skoncentrowanej na historyczności człowieka. Postuluje więc ustanowienie „eschatologicznej interpretacji”, jako jedynej i adekwatnej

Wprawdzie we wszystkich religiach świata pojawia się element zbawczy, ale tylko chrześcijaństwo jako religia w sposób jedyny i niepowtarzalny wiąże się z autentycznym człowieczeństwem (*l'humain authentique*¹⁰⁰). Tym bowiem, co leży w sercu chrześcijaństwa jest paradoks wcielenia, historyczne wydarzenie Boga w człowieku. Od tego momentu niemożliwe staje się oddzielenie oblicza Boga od oblicza człowieka. Przez i w akcie zawierzenia chrześcijaństwo zacieśnia paradoksalną w gruncie rzeczy jedność między tym, co partykularne (częściowe) z tym, co uniwersalne (całościowe). Jedność ta wyraża odwieczne pytanie filozofów, które wypływa także z serca wiary; dotyczy ono spotkania tego, co absolutne, z tym, co historyczne. Z teologicznego punktu widzenia w bezwarunkowej decyzji zawierzenia wystarczyłoby jedynie przyjąć to, co absolutne, a objawione w historii: spotkanie wieczności i terażniejszości w osobie Jezusa Chrystusa. Tymczasem także ujęcia filozoficzne wskazują na pewne przecucia tego, co wynika z historycznego objawienia się Boga; a mianowicie – używając pojęć kulturowej antropologii – na poznanie takich wyjątkowych elementów ludzkich kultur, które ukierunkowują na to, co uniwersalne dla człowieka. Oznacza to, że każda kultura, która ułatwia ludziom poznanie tego, co autentyczne w ich człowieczeństwie, niezależnie od jej wyjątkowości genealogicznej, etnicznej, geograficznej i językowej, staje się jednocześnie nośnikiem wartości uniwersalnych. To, co w ujęciu partykularnym nadaje sens – w grze całości i części – nabiera też uniwersalnego znaczenia dla wszystkich. W opinii Geffré jest tylko jedno historyczne wydarzenie, które posiada uniwersalną wartość i rości sobie prawo bycia w jedności z tym, co absolutne. Jest to przypadek Jezusa Chrystusa¹⁰¹.

Począwszy od IV Soboru Laterańskiego (1215), teologia z coraz większym natężeniem wskazywała na różnice istniejące między Bogiem i człowiekiem¹⁰². Dzisiaj

interpretacji sensu historii; uwzględnia tym samym, jej otwartość na przyszłość i pragnienie przemiany rzeczywistości – por. W. Salman, *Conséquences du tournant...*, dz. cyt., s. 142.

¹⁰⁰ Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 99. Francuski dominikanin utożsamia „l'humain authentique” z „l'humain fondamental”. Kojarzy te wyrażenia z ideą piękna, ze zdolnością twórczego zaangażowania człowieka w tworzenie świata (poezja, sztuka, muzyka), które prowadzą ostatecznie do przecucia *sacrum*, dostępu do kategorii „całości” – por. tamże, s. 180, s. 286–298.

¹⁰¹ Por. Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁰² Geffré odnosi się do ojców IV Soboru Laterańskiego, którzy w *Definicji przeciw albigensom i katarom* wyraźnie wskazują na odmiennność Boga i człowieka: „Wierzymy mocno i wyznajemy po prostu, że jest tylko jeden prawdziwy Bóg, wieczny, niezmierny i wszechmogący i niewysłowny, Ojciec i Syn i Duch Święty [...]. Są jednym wszystkich rzeczy początkiem, Stwórcą wszystkiego, co widzialne i niewidzialne, co duchowe i materialne. (Ten jeden Bóg) swoją wszechmocną potęgą jednocześnie, od początku czasu z niczego stworzył jedno i drugie stworzenie, duchowe i materialne, anielskie mianowicie i światowe: i następnie ludzkie, jakby wspólne złożone z ducha i ciała. Diabeł bowiem i inne złe duchy zostały wprawdzie stworzone przez Boga jako dobre

zaś, uwzględniając wspomniane złożoności historii, a także zjawiska zagrażające ludzkości, zasadnym wydaje się postawienie akcentu na rozważanie człowieczeństwa Boga i Jemu właściwy sposób traktowania wszelkich przejawów „odczłowieczenia” ludzi. Jezus reinterpreterując religię Izraela położył kres krwawym obrzędom rytualnym i wizji Boga zdolnego do przemocy. Chrześcijaństwo wierne postawie Jezusa, może być religią przyszłości w takim stopniu, w jakim roznieci w każdej ludzkiej istocie dążenie do wyzwolenia się nie tyle z aktów religijnej przemocy, co z uwikłania we wszelką formę zła. Na tym polega mesjański wymiar chrześcijaństwa, siła przemiany historii, które implikują w słowach i czynach nadejście Królestwa Bożego. Nie jest ono wprawdzie z tego świata, ale zgodnie z nauczaniem Chrystusa wypełnia się na drogach historii¹⁰³.

Przyjęcie powyższej metodologii w poszukiwaniu praktycznego ukierunkowania teologicznej refleksji – wzmocnionej osobistym naśladowaniem Chrystusa i świadectwem Jego Ewangelii – prowadzi do odkrywania możliwości historii. Wśród nich na pierwszy plan wysuwa się oczyszczenie pamięci z nadużyć chrześcijaństwa popełnianych w dziejach świata, poszanowanie ludzkiej godności, zasada pomocniczości i ekologiczna sprawiedliwość (preferencyjna opcja na rzecz ubogich)¹⁰⁴. Na przestrzeni wieków, pomimo spektakularnych osiągnięć, chrześcijanie decydowali się na działania, które odbiegały od ewangelicznego ideału. Mowa tu o podziałach i wojnach religijnych, wyprawach krzyżowych, niewłaściwym traktowaniu niewolników z kręgu krajów afrykańskich, a nade wszystko o każdej przemocy zastosowanej w imię obrony jedynej Prawdy.

W roku Wielkiego Jubileuszu Jan Paweł II wezwał cały Kościół do przebaczenia i prośby o przebaczenie. W homilii wygłoszonej w bazylice św. Piotra wiosną 2000 r. podziękował Międzynarodowej Komisji Teologicznej za dokument *Pamięć i pojednanie. Kościół a winy przeszłości*. Zaznaczył przy tym, że „jest on bardzo przydatny jako pomoc w prawidłowym zrozumieniu i przedstawieniu autentycznej prośby o przebaczenie, opartej na obiektywnej odpowiedzialności, która jest wspólna wszystkim chrześcijanom jako członkom

według swojej natury, lecz same przez się stały się złe. Człowiek zaś zgrzeszył za podszeptem diabła” – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [dalej: BF], Księgarnia świętego Wojciecha, Poznań 2007³, 247.

¹⁰³ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 177–178.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 179.

Mistycznego Ciała i skłania współczesnych wierzących do uznania, obok win własnych, także win dawnych chrześcijan, w świetle wiedzy uzyskanej dzięki wnikliwemu rozeznaniu historycznemu i teologicznemu. Istotnie, «ze względu na więź, która w Ciele Mistycznym łączy nas z innymi, my wszyscy, choć nie ponosimy osobistej odpowiedzialności i nie pragniemy zastępować sądu Boga, który sam tylko zna ludzkie serca, dźwigamy ciężar błędów i win tych, którzy byli przed nami» (*Incarnationis misterium*: bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000, 11). Uznanie błędów przeszłości pozwala uwrażliwić sumienia na współczesne uchybienia, otwierając przed każdym z nas drogę nawrócenia¹⁰⁵. Można więc stwierdzić, że Jan Paweł II zaprosił chrześcijan do oczyszczenia pamięci i wejścia na drogę nawrócenia. Proces ten jest możliwy wyłącznie za sprawą historycznego rozeznania przyczyn, które skutkowały wyliczonymi nadużyciami. W opinii Geffré szczególny niepokój winien budzić pielęgnowany przez wieki fałszywy prozelityzm chrześcijan w imię absolutnych praw objawionej prawdy. Skutkowało on pogwałceniem wolności sumienia każdego człowieka. Zasługą soborowej *Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae* jest odkrycie znaku czasu, jakim jest międzyreligijny dialog i teologia pluralizmu religijnego. W dobie globalizmu szczególnego znaczenia w dialogu międzyreligijnym nabiera zmaganie się o pokój w świecie, a także zawiązanie społecznych więzi wyznawców wszystkich religii¹⁰⁶.

Trudno jednoznacznie określić, co mieli na myśli autorzy Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym pisząc do ludzi współczesnych i uczniów Chrystusa o tym, co „prawdziwie ludzkie”, znajdujące oddźwięk w ich sercach (KDK 1). Wiadomo natomiast, że aktualny proces mondializacji sprzyja rozwojowi ekonomicznego kryzysu, hedonistycznego etosu czy motywowanymi technicznymi osiągnięciami nadużyciami genetycznymi. Być może już teraz płacimy najwyższą cenę za stosowanie tzw. globalnej etyki. W dobie demokracji i współczesnych społeczeństw pluralistycznych, wspólnota Kościoła nie może w sposób autorytarny narzucić etycznego porządku. Natomiast jest w stanie – wchodząc w debatę z innymi instancjami moralnymi i politycznymi – świadczyć o objawionym „projekcie” –

¹⁰⁵ Jan Paweł II, *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Homilia wygłoszona w bazylice św. Piotra 12 marca 2000 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/dz_przebaczenia_12032000.html [dostęp: 15.06.2020].

¹⁰⁶ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 179–180.

człowieku. Wyjątkowa rola w realizacji tego zadania przypada także sprzymierzeńcom dialogu międzyreligijnego oraz filozofom-etykom. Wszystkie religie, z chrześcijaństwem na czele, zobowiązane są do wysłuchania głosu sumienia ludzi trzeciego tysiąclecia w odniesieniu do ich rozumienia wolności i szczęścia. Każda religia ponadto, dostrzegając – zarówno w przestrzeni doktrynalnej, jak i praktycznej – jakiegokolwiek symptomy niewłaściwych postaw swoich przedstawicieli godzących w ludzką godność, winna wyrazić gotowość reinterpretacji tekstów źródłowych i powstałych w późniejszej tradycji. Ale również odwrotnie, wszelkie świeckie instancje roszczące sobie prawo do etycznych rozwiązań, winny uwzględniać mądrość tradycji religijnych na temat całościowej wizji człowieka¹⁰⁷. Główny ciężar odpowiedzialności spoczywa na wyznawcach trzech religii monoteistycznych, których zadaniem jest udowodnieniem poprzez świadectwo życia, że nie ma sprzeczności między poszukiwaniem Boga osobowego i poszanowaniem tego, co „prawdziwie, autentycznie ludzkie”¹⁰⁸.

Współczesności nie są obce różne formy wolontariatu i działania na rzecz drugiego człowieka. Jest rzeczą jasną, że chrześcijaństwo nie ma monopolu na charytatywną pomoc. Co więcej, wydaje się, że w niektórych zlaicyzowanych społeczeństwach tzw. *quasi-religia* praw człowieka wyparła już wszelką aktywność największych religii historycznych. Doświadczenie zbrodni przeciw ludzkości ostatniego stulecia implikuje konieczność rozwijania cnoty sprawiedliwości, która gwarantowałaby poszanowanie transcendentnej godności osoby ludzkiej, jej praw oraz oddanie każdemu tego, co mu się należy (por. KKK 1929–1930). Chrześcijaństwo jednak przekracza w swej istocie postulowane przez sprawiedliwość zasady równowagi, uzupełniając je kulturą miłości i pokoju. Taka jest bowiem logika Ewangelii. Stwarza ona pole dla bezinteresownej miłości, przebaczenia i współczucia. Te cnoty właśnie umożliwiają przemianę świata, uwrażliwiając tym samym na potrzeby

¹⁰⁷ „La raison éthique moderne a tout avantage à écouter les leçons de sagesse des grandes traditions religieuses. C’est vrai de la vocation éthique des religions abrahamiques comme le judaïsme, le christianisme et l’islam qui ne dissocient jamais le contenu essentiel de la Torah, à savoir l’amour de Dieu et l’amour du prochain. Mais c’est vrai aussi des grandes religions de l’Orient qui ne sont nullement dépourvues d’exigences morales. [...] nous ressentons l’urgence d’une *éthique globale* qui soit sous le signe d’une interpellation réciproque des morales religieuses et d’une éthique séculière – Cl. Geffré, *La foi au risque...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰⁸ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 180–181.

najbardziej dotkniętych biedą materialną i duchową. Torują one również drogę dla kształtowania historii o ludzkim obliczu i rozwoju Królestwa Boga na ziemi¹⁰⁹.

Sprawiedliwość społeczną winna dopełnić sprawiedliwość ekologiczna. Szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach nie brakuje głosów, aby upominaniu się o prawa człowieka towarzyszyło respektowanie praw stworzenia, szczególnie ziemskiej planety. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* nazywa ziemię „wspólnym domem”. Zastanawiając się nad tym, co dzieje się w tym domu stwierdza, że „po okresie wiary w postęp i ludzkie możliwości część społeczeństwa wkracza w głębszy etap świadomości. Dostrzegamy rosnącą wrażliwość na środowisko i troskę o przyrodę oraz szczerą i pełną bólu obawę o to, co dzieje się z naszą planetą” (LS 19). Kluczowym wyzwaniem dla współczesnego człowieka, a co za tym idzie dla świata jutra staje się autoograniczenie ludzkiej władzy. Jak zapobiegać jednak kontrowersyjnym skutkom eksperymentów, które mylnie nazywa się postępem? Co sprawić, by ziemia była wspólnym domem dla pokoleń, które nadchodzą?

Geffré proponuje za Hansem Jonasem promocję takiego działania, którego skutki prowadziłyby do stabilności życia prawdziwie ludzkiego na ziemi¹¹⁰. Lęk zaś związany z ewentualnością planetarnej katastrofy ekologicznej, a także ufność w lepszą przyszłość i dobrostan ludzkości powinny być zawsze odniesione do zaufania Bogu chrześcijańskiego objawienia. Człowiek uczestniczy bowiem wraz z Nim w akcie stwórczym, czyniąc ziemię miejscem swego zamieszkania. Transformacji i eksplorowaniu świata towarzyszy także prawo godnego wypoczynku na wzór Stworzyciela, który powstrzymał się od pracy w siódmym dniu realizacji dzieła stwórczego. Chrześcijanie zaproszeni są do wyciągnięcia wniosku z „sabbatycznej mądrości”, aby z wdzięcznością, w ciszy, uwielbieniu i zachwycie wychwalać Boga za piękno stworzenia. Prawo odpoczynku nie jest luksusem zarezerwowanym tylko niektórym. Uprawomocniła je bowiem sama historia¹¹¹.

Mówienie więc o chrześcijaństwie w kategorii nowego *exodusu*, drogi postępowania prowadzi do wniosku, że doktrynalnym orzeczeniom (wiedzy)

¹⁰⁹ Por. tamże.

¹¹⁰ „[...] je voudrais seulement évoquer l'importance du cri d'alarme de Hans Jonas dans livre *Le Principe Responsabilité*. La question éthique urgente n'est pas seulement celle de la vie bonne, de la noblesse de l'action humaine, mais des conditions mêmes de l'existence humaine. Le problème moral fondamental est celui de l'autolimitation du pouvoir humain par rapport à la nature et l'environnement” – Cl. Geffré, *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, w: „Laval théologique et philosophique” 52 (1996), s. 576.

¹¹¹ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 182.

powinno towarzyszyć prawe działanie. Relacja zachodząca między teorią a praktyką nazywana jest w refleksji filozoficzno-teologicznej ortopraksją, postępowaniem zgodnym z ortodoksją¹¹². Ortopraksja prowadzi ostatecznie do życia w prawdzie (por. J 3,21). Celem refleksji tej części pracy nie było usprawiedliwienie przekonania niektórych teologów o wyższości chrześcijańskiej praktyki nad ortodoksją, w myśl pragmatycznej koncepcji prawdy mówiącej o tym, że prawdziwe jest wyłącznie to, co można zweryfikować w akcji. Przeciwnie, ewangeliczne *praxis* jest zawsze dziełem rozumu i wiary. Odkrywanie prawdy zaś nie polega jedynie na moralnym działaniu, będącym prostą konsekwencją zawierzenia Bożym treściom. Droga poznawania prawdy prowadzi stopniowo do wzrostu w wierze. A zatem przyjęcie chrześcijaństwa jako nowego *exodusu* oznacza nie tylko akceptację takich, czy innych wskazań postępowania, ale nade wszystko drogę rozumowej refleksji i wiary. Interesujące z punktu widzenia tematyki tej pracy, wydaje się utożsamienie w Ewangelii św. Jana słów „chodzić”, „żyć” i „wierzyć”. Czyż wiara nie jest „chodzeniem w światłości” (por. J 12,35-36) lub „życiem w prawdzie” (por. 2 J 4,3; J 3-4). Według św. Jana postępowaniem *par excellence* jest miłość oświecona przez wiarę lub wiara działająca przez miłość (por. Ga 5,6)¹¹³.

Nie ulega więc wątpliwości, że za słowem ortopraksja kryje się istota samego chrześcijaństwa. Mając na uwadze grecko-rzymski kontekst jego historycznego powstania należy stwierdzić, że od samego początku chrześcijaństwo triumfowało nie tylko jako religia prawdy (*alétheia*), ale również jako religia miłości (*agapé*). Całe ryzyko tej koncepcji polega na tym, że utożsamienie chrześcijaństwa z ortopraksją (dialektyką teorii i działania) nie prowadzi do zrozumienia ewangelicznego działania jako prostej konsekwencji lub pola realizacji doktrynalnej prawdy ukonstytuowanej raz na zawsze. Postępowanie drogą Ewangelii – odczytywane w duchu hermeneutycznego paradygmatu teologii – posiada nie tylko wymiar informacyjny („jak żyć”), ale także wymiar kreatywny, szczególnie w odniesieniu do nowych przedstawień (reprezentacji) depozytu historycznej automanifestacji Boga (chrześcijańskiego przesłania). Naśladowanie Jezusa Chrystusa nie polega, zgodnie z tym, co już wyżej stwierdzono, na powielaniu postawy historycznej postaci Jezusa, lecz ma skutkować nowymi formami chrześcijaństwa w zależności od miejsca

¹¹² Por. J. Warzeszak, *Ortopraksja*, w: EK, t. 14, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2010, kol. 846–848.

¹¹³ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque...*, dz. cyt., s. 276–277.

i czasu. Taka koncepcja realizacji ludzkiego *praxis* pozostaje w łączności z definiowaniem prawdy, która nie jest równoznaczna ani z pełnią bycia objawionego przez Boga, ani z jakąś konkretną formą poznania ukształtowaną w dziejach. Podobnie więc jak chrześcijańska prawda, tak i postępowanie w duchu Ewangelii staje się rzeczywistością dostępną w eschatologicznym porządku¹¹⁴.

Na zakończenie warto zaznaczyć, że kształtu chrześcijańskiego *praxis* i jego specyfiki nie da się zdefiniować *a priori*. Można bowiem być uczniem Chrystusa o tym nie wiedząc, przykładowo w innym systemie religijnym. Tak jak chrześcijanie doświadczają bogactwa inspiracji Bożego Ducha, tak też wyznawcy innych religii, a nawet osoby niewierzące, mogą iść za Jezusem zanim przyjmą depozyt wiary, chrześcijańską doktrynę i uznają Go jako Pana. Na podstawie analizy chrześcijaństwa jako sposobu postępowania, drogi naśladowania Jezusa Chrystusa można wywnioskować, że jest ono więcej niż wyjątkową religią, określaną za pomocą dogmatów, kultu i innych kryteriów przynależności. Chrześcijaństwo jest dobrem każdego człowieka, który kroczy drogą światłości. Z tego pozytywnego założenia wyrasta w refleksji Cl. Geffré problematyka teologii religii i religijnego pluralizmu, jako nowego paradygmatu w teologii. Rozwinięcie tej tematyki będzie przedmiotem ostatniej części dysertacji.

3. Ryzyko decyzji zawierzenia a postulat pluralizmu religijnego

Jak już zostało to wcześniej zauważone, teologia ujęta hermeneutycznym wzorcem stoi po stronie objawionej prawdy, która posiada relacyjny charakter¹¹⁵. Kościół roszczący sobie prawo do posiadania prawdy w porządku religijnym, wyraża tym samym przekonanie, że przywilej ten ma charakter ograniczony

¹¹⁴ Por. tamże. Profesor paryskiego Instytutu Katolickiego, powołując się na twierdzenie Habermasa, przypomina o komunikacyjnym i społecznym statusie prawdy (*le caractère communicationnel/le statut social de la vérité*). Chrześcijańska prawda „pragnie się dzielić” z innymi w ramach ewangelicznego postępowania – por. Cl. Geffré, *Profession théologique: retour...*, dz. cyt., s. 17.

¹¹⁵ Jednym z zadań teologii jest wykazanie, że chrześcijańska prawda – pozostając w odniesieniu do prawd innych tradycji religijnych – nie jest ani inkluzywna, ani ekskluzywna. Określenie „relatywne” nie zawsze musi być stawiane w opozycji do tego, co „absolutne”, jeśli przez to, co „relatywne” rozumiemy to, co właściwie „relacyjne”. W ludzkim porządku pozostajemy nieustannie w tak rozumianej relatywności; zawsze w takim stopniu, w jakim nasza tożsamość definiuje się poprzez relację z drugim – por. Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 159. Podobnie rzecz ma się z objawioną prawdą: jest relatywna w tym sensie, że wyraża się relacyjnością w stosunku do innych prawd; do jej istoty należy „dzielenie się sobą” – por. tenże, *De Babel à Pentecôte*, Paris 2006, s. 129–130.

i nieadekwatny w odniesieniu do tajemnicy, którą próbuje zrozumieć i wyjaśnić. To samo dotyczy każdej osoby wierzącej. Decyzja zawierzenia Bożemu objawieniu nie jest równoznaczna z możliwością całościowego ujęcia prawdy¹¹⁶. W konsekwencji tego, chrześcijaństwo staje się religią dialogalną, otwartą ze swej natury na „inną rzeczywistość”, a wyznawca Chrystusa może w pełni odkryć własną tożsamość wyłącznie dzięki uznaniu różnic drugiego¹¹⁷.

Dlatego na ostatnim etapie naszych poszukiwań, podejmujemy próbę wpisania ryzyka zawierzenia i interpretacji w ewolucję teologicznego modelu w procesie odkrywania chrześcijańskiego przesłania. Nowy paradygmat rozumowania – pozostając w ciągłości z hermeneutycznym projektem teologii¹¹⁸ – przyjmuje w dobie postmodernizmu kształt religijnego pluralizmu. Geffré jako teolog religii dostrzega, że historyczne przejście od modernizmu do postmodernizmu skutkowało także przesunięciem akcentów w refleksji teologicznej. Jeśli w minionym stuleciu zasadniczym horyzontem teologii fundamentalnej były ateizm i religijna obojętność, tak aktualnie horyzontem teologii hermeneutycznej staje się religijny pluralizm¹¹⁹.

Jest pewne, że ewolucję teologicznego paradygmatu determinują opisane już wyzwania historycznego doświadczenia: złożony fenomen mondializacji, któremu towarzyszy zanikanie antropologicznych, kulturowych i religijnych tożsamości, a także postępująca technokracja¹²⁰. Znaczenie tych fenomenów dla rozwoju teologii wzmacnia także kulturowy policentryzm we wnętrzu samego Kościoła, skutkujący osłabieniem wpływów zachodniego chrześcijaństwa¹²¹. Oprócz wskazanych determinantów, przyczyn metodologicznej ewolucji w teologii należy szukać także u samego źródła chrześcijaństwa oraz w nowych zjawiskach historycznych,

¹¹⁶ Por. Cl. Geffré, *Profession...*, dz. cyt., s. 157.

¹¹⁷ Por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 180–181.

¹¹⁸ „La théologie herméneutique se caractérise par la corrélation entre le message chrétien et la situation culturelle. Elle ouvre ainsi la voie à une théologie interreligieuse, qui se définit elle-même par le dialogue des religions” – por. J. Richard, *Théologie herméneutique et théologie interreligieuse: à propos „Croire et interpréter”*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 29.

¹¹⁹ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien: retour...*, dz. cyt., s. 18.

¹²⁰ Por. W. Salman, *La Wirkungsgeschichte de Hans-Georg Gadamer dans la théologie de Claude Geffré, David Tracy et Wolfhart Pannenberg*, Roma 2010, s. 64.

¹²¹ „[...] Au seul point de vue démographique, l’avenir du christianisme ne se joue plus en ligne de l’ecclésiologie de Vatican II, les Églises locales prennent une conscience beaucoup plus vive de leur identité culturelle, au moment même où la pensée occidentale est plus consciente de son propre ethnocentrisme. [...] on constate aujourd’hui que l’islam et les grandes religions d’Asie non seulement se portent bien mais connaissent un véritable renouveau” – Cl. Geffré, *Pluralités des théologies et unité de la foi*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, Paris 1982, s. 127.

m.in. w pluralizmie współczesnych społeczeństw oraz w wielości filozoficznych poszukiwań i religijnych tradycji¹²². Nie bez znaczenia pozostaje też nauczanie Kościoła – szczególnie po Soborze Watykańskim II – na temat znaczenia innych tradycji religijnych, prowadzonego z nimi dialogu, a także naukowych poszukiwań sprzymierzeńców teologii religii i religijnego pluralizmu¹²³.

3.1. Eklezjalno-kulturowe podstawy i postulaty uprawnionej wielości ujęć

Wyliczonych wyżej przyczyn kształtowania się nowego paradygmatu teologicznego nie sposób tutaj szczegółowo opisać. Warto jednak zaznaczyć, że teologiczna wielość ujęć towarzyszy chrześcijaństwu od samych jego początków¹²⁴. Niepodważalność tego faktu wynika nade wszystko z historyczności chrześcijańskiej wiary, różnorodności doświadczenia inspirowanego Bożym Duchem, a także z ograniczonych możliwości adekwatnych sformułowań w odniesieniu do pełni objawionej Tajemnicy. Już w Nowym Testamencie teologia w znaczącym stopniu staje się bliska wierze w tym sensie, że zawierzenie objawionym treściom wyraża w nieprzerwanym konfrontowaniu ich z otaczającą kulturą. Zgodnie z tym, co już wyjaśniono w innym miejscu, nowotestamentalne pisma są aktem interpretacji niepowtarzalnego wydarzenia Jezusa Chrystusa, dokonany w wierze przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską. Nowy Testament zaświadcza o wielości możliwych interpretacji, które nierzadko trudno ze sobą jednoznacznie powiązać. Zauważmy także, że źródłem zwyczajnego dialogu w chrześcijaństwie jest pierwotna schizma rodzącego się Kościoła z Izraelem. Naród wybrany odnalazł w sobie to, czego

¹²² Por. tamże, s. 119.

¹²³ Geffré niejednokrotnie wspomina w dostępnych publikacjach o swojej „teologicznej karierze”. Ukształtowany najpierw przez myśl Akwinaty, już przed Soborem Watykańskim II odkrywa „nową erę teologii fundamentalnej”. Począwszy od 1968 r. zaczyna utożsamiać ją z teologiczną hermeneutyką, jednając tym samym proces odkrywania prawdy z historycznym doświadczeniem. Trzeci etap jego intelektualnej drogi – streszczony w teologii religii i religijnego pluralizmu – francuski dominikanin wiąże z zaangażowaniem w chrześcijański dialog z islamem; przyczynia się do powstania francuskiej sekcji Światowej Konferencji Religii na rzecz Pokoju (1975) oraz współpracuje z teologami, wchodzącymi w skład rady naukowej międzynarodowego czasopisma „Concilium”. Nie bez wpływu na jego badania naukowe pozostaje także doświadczenie wynikające z pełnienia funkcji dyrektora Francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie – por. J.M. Glé, *Un théologien...*, dz. cyt., s. 112.

¹²⁴ Syntetyczne ujęcie historycznego kontekstu, a także bezpośrednie, względnie pośrednie przyczyny powstania pluralizmu teologicznego, autor dysertacji przedstawił w artykule *Refleksje teologa nad kulturowym pluralizmem jednoczącego „czynienia prawdy”*, w: *Miłość – znak niezawodnej nadziei. Społeczne kryteria prawdy i alienacji życia człowieka*, red. J. Cuda, „Biblioteka Teologiczna Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach” 12 (2007), s. 108–117.

nie mógł zmienić na drodze integracji z Kościołem historycznym. Odniesienie pierwotnego Kościoła i judaizmu – jeśli nawet ta analogia jest niedoskonała – może być wzorem aktualnego odniesienia Ewangelii do innych religii i kultur¹²⁵.

Historia myśli chrześcijańskiej potwierdza także istnienie wielu teologicznych szkół. Wystarczy przywołać chociażby odmienne poglądy Ojców Kościoła wschodniego i łacińskiego lub przedstawicieli starożytnych szkół w Antiochii i Aleksandrii. Istota tych różnic polega na tym, że w zależności od historycznych epok, filozoficznych założeń i rozwijanej duchowości zawsze identyczne *Credo* inicjuje nowe formuły tej samej wiary lub teologiczne systemy¹²⁶.

Zjawisko pluralizmu przeniknęło także do filozofii. Podobnie jak myśliciele szkół teologicznych, tak i przedstawiciele ośrodków filozoficznych tworzyli poznawcze systemy, które stały niejednokrotnie w opozycji do siebie, ale zawsze w duchu uprzedzającego założenia wskazującego na przekonanie, że fundament wzajemnej dyskusji wyznacza horyzont wspólnego myślenia. Tymczasem obecnie dominuje w filozofii nurt wskazujący na istnienie nieogarnionej różnorodności poglądów i sądów. Człowiek zaś nie jest w stanie adekwatnie i całościowo objąć wszystkich źródeł ludzkiego doświadczenia. Tendencja ta dotyczy zarówno filozofii zachodniej, jak i myśli pozaeuropejskiej, a także osiągnięć nauk humanistycznych, odkrywanych jako nowe miejsca teologiczne. Pluralizm nowoczesnych społeczeństw staje się więc ich historycznym przeznaczeniem. W najgorszym przypadku może prowadzić do religijnej obojętności, relatywizmu i przekonania, że „wszystko jest możliwe”. Teolog powinien jednak dostrzegać w fenomenie pluralizmu – pomimo wszelkiego ryzyka – szansę na uprawianie teologii. Jego historyczną stawką jest przecież zachowanie wierności słowu samego Boga. Uwzględniając więc nieredukowalną wielość różnych form wyrazu rzeczywistości, teologiczne badania wyznaczają ścieżkę rozwoju dla „szkoły tolerancji”¹²⁷.

¹²⁵ Por. R. Chromy, *Twórcze ryzyko odniesienia teologii chrześcijańskiej do pluralizmu religijnego w refleksji Claude'a Geffré*, w: „Nurt SVD” 123–124,3–4 (2008), s. 206.

¹²⁶ Por. Cl. Geffré, *Pluralités des théologies...*, dz. cyt., s. 118–119. „[...] wiara zbawcza pozostaje zawsze niezmienna, zaś teologia jako rozumne i systemowe opracowanie wiary ulega określonym zmianom zamierzonym i niezamierzonym (bywają wymuszone z zewnątrz); teologia jako twór ludzki może być zmienna i omylna, jakkolwiek jest zakorzeniona w wierze i pomaga ją rozjaśnić; może też przechodzić różne przemiany i skoki rozwojowe; [...] pluralizm teologiczny ma swój ostateczny fundament w misterium Jezusa Chrystusa, przekraczającym możliwości pełnego wyrażenia w jakiegokolwiek epoce historii i wszelkiej wyczerpującej systematyzacji [...]” – E. Kasjaniuk, *Pluralizm w teologii*, w: EK, t. 15, kol. 828.

¹²⁷ Por. Cl. Geffré, *Pluralités des théologies...*, dz. cyt., s. 122–123.

Autorzy *Kompendium nauki społecznej Kościoła* twierdzą, że „pierwszym z wielkich wyzwań, wobec których staje dzisiaj ludzkość, jest *sama prawda o bycie, jakim jest człowiek*. [...]. Drugim wyzwaniem jest *rozumienie i praktyczne podejście do pluralizmu oraz różnic* na wszystkich poziomach: myślenia, moralnych wyborów, kultury, przynależności religijnej, filozofii ludzkiego i społecznego rozwoju”¹²⁸. Nie ulega wątpliwości, że idei pluralizmu nie można oddzielić od historii rozwoju zachodniego społeczeństwa, szczególnie w kontekście transformacji tradycyjnego społeczeństwa w liberalne. Tradycyjne społeczeństwo charakteryzowała zdolność społecznej integracji, odziedziczona w dużej mierze w spadku po religii. Ta ostatnia – dzięki rozbudowanemu systemowi symboliki i rytów – stanowiła „transcendentną rezerwę sensu”, zapewniając tym samym społecznej wspólnoty jedność i stabilność. Wraz z upływem wieków, szczególnie od czasów epoki oświeceniowej, postępujący proces sekularyzacji sprawił, że najistotniejsze pola życia społecznego oddzielono od wpływu religii. Fundamentami kultury zeświecczenia uczyniono wolność i indywidualną świadomość. Religia zaś stała się przedmiotem wolnego wyboru, a szczególną wartość przypisano wielości poglądów sprzyjających danemu systemowi lub ideologii¹²⁹. Społeczeństwo liberalne awansowało pluralizm (wraz z wieloma jego pozytywnymi aspektami) do rangi „religii” w przekonaniu, że daje uniwersalny klucz do zrozumienia ludzkiej egzystencji¹³⁰.

Co za tym idzie, faktyczny pluralizm kulturowy i społeczny współczesnego społeczeństwa liberalnego implikuje również pytanie o pluralizm w porządku prawdy. Opisuując zjawiska współczesności nie można utracić z pola widzenia problematyki relatywizmu zachodniej cywilizacji, religijnego synkretyzmu i samego chrześcijaństwa jako religii historycznej¹³¹.

¹²⁸ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. nauk. J. Kupny, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 9.

¹²⁹ Por. Cl. Geffré, *Pluralités des théologies...*, dz. cyt., s. 119–120.

¹³⁰ Por. M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, W drodze, Poznań 1993, s. 126–127.

¹³¹ „Un des traits majeurs de la nouvelle culture charriée par les médias, c’est le relativisme de la vérité et la tendance à considérer les diverses créations dans l’ordre culturel et religieux comme des simples objets de consommation. [...] Il est clair que l’indifférentisme religieux issu de la modernité se présente sous diverses formes de notre temps. Pourtant on remarque un nouvel engouement pour le phénomène religieux sous une tendance syncrétiste dont le succès est dû à la mondialisation. Ce syncrétisme religieux semble être une réponse à la déception sociale exprimée soit par l’anonymat soit par la planification exagérée en vue de la libération personnelle. Le syncrétisme émerge aussi une tendance néo-païenne, sollicitée par le manque de crédibilité des Églises officielles” – W. Salman, *La Wirkungsgeschichte...*, dz. cyt., s. 65.

Od początków swojego istnienia Kościół postrzegał siebie w kategorii doskonałej społeczności (*societas perfecta*), dlatego niejednokrotnie z tego powodu w ciągu wieków borykał się z zaakceptowaniem religijnego pluralizmu. Innowierców traktowano raczej jako nieprzyjaciół, a nawet wrogów, widząc w nich co najwyżej przedmiot misyjnej działalności. To nastawienie *ad extra* znalazło także odzwierciedlenie w teologicznej refleksji *ad intra*. W konsekwencji takiej postawy Kościoła, definiowaniu ściśle ortodoksyjnych zasad towarzyszył brak zrozumienia dla doktrynalnej różnorodności poglądów. Aktualnie, gdy powszechnie wzrosła świadomość doświadczanego pluralizmu poglądów, w tym religijnych, teologowie dostrzegają konieczność weryfikacji „unitarnej ideologii” („pewnego katolickiego absolutyzmu”¹³²), która naznaczyła przede wszystkim zachodnioeuropejskie myślenie. Odkrywany w ramach teologii rodzaj unitarnej ideologii dotyczył przede wszystkim kwestii fundamentalnej – prawdy chrześcijaństwa o jedynym pośrednictwie Chrystusa, wcieleniu Boga w historii. To właśnie na fundamencie tego wydarzenia, Kościół od początku swego istnienia rości sobie prawo do uniwersalności, obejmującej całość wszystkich prawd i wartości w porządku kulturowym, etycznym, duchowym i religijnym. Jednakże wzrastająca znajomość innych tradycji religijnych i cywilizacji, a także urealniona świadomość misyjnych porażek Kościoła prowadzi do krytycznej weryfikacji dotychczasowego roszczenia sobie całkowitego prawa historycznego chrześcijaństwa do tego, co uniwersalne¹³³.

W tym kontekście należy więc rozumieć złożoną problematykę relatywności (w sensie relacyjności) chrześcijaństwa jako religii historycznej¹³⁴. Od Soboru Watykańskiego II dostrzegalny jest we wnętrzu Kościoła postępujący dystans do wszelkich form uniformizmu i monolitycznego systemu eklezjalnego. Coraz bardziej słyszalne są postulaty uprawnionego pluralizmu w sferze porządku doktrynalnego, liturgicznego i chrześcijańskiej ortopraksji. Co więcej, soborowe nauczanie inicjuje nową postawę Kościoła katolickiego w stosunku do religii niechrześcijańskich, które

¹³² J. Richard, *Théologie herméneutique...*, dz. cyt., s. 29.

¹³³ Por. Cl. Geffré, *Pluralités des théologies...*, dz. cyt., s. 120.

¹³⁴ „[...] choć wciąż należy utrzymywać, że prawda chrześcijańska jest prawdą absolutną i uniwersalną, to jednak, według Geffré, jest to prawda relacyjna. Dlatego jej absolutność i uniwersalność nie polega na redukowaniu do chrześcijaństwa i wchłanianiu przezeń tego wszystkiego, co prawdziwe w innych religiach, ale na byciu w relacji z tym wszystkim” – Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, seria Bobolanum nr 11, red. nauk. P. Aszyk i in., Warszawa 2019, s. 256–257.

mogą być nośnikami wartości zbawczych. Sobór nie doprecyzował jednak, czy religie te stanowią „drogi zbawienia”¹³⁵.

Według treści soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, Kościół „nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte” (DRN 2). Od prawie pięćdziesięciu lat ten pozytywny osąd o niechrześcijańskich religiach stanowi nie lada wyzwanie dla teologów i nie jest on wyłącznie skutkiem wszechobecnego wymogu tolerancji i poszanowania wolności religijnej drugiego człowieka. Tym bardziej nie odnosi się tylko do bardziej optymistycznej możliwości zbawienia innowierców poza Kościołem czy załagodzenia znanej formuły św. Cypriana, w myśl której „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Wartość przywołanej deklaracji wzmacnia propozycja pewnej etyki dialogu z innymi religiami. Niestety dokument ten nie dostarcza teologicznego fundamentu, który jasno usprawiedliwiłby zaproponowaną przez Kościół konieczność dialogu; nie wyjaśnia również wprost pozytywnego odniesienia religii niechrześcijańskich do Absolutu. Deklaracja odwołuje się jedynie do teologii „nasion Słowa”, podobnie zresztą jak Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (DM 11, 15). Z kolei w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym odkrywamy ideę „niewidzialnej łaski” (KDK 22). Podobną argumentację przedstawia Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* uzasadniając potrzebę dialogu, za pośrednictwem którego Kościół odkrywa w poszczególnych osobach i tradycjach religijnych ludzkości „ziarna Słowa” i „promień Prawdy” (RM 56).

Przywołane dokumenty Magisterium nie formułują tym samym podstaw teologii religii. Dlatego katolicki teologowie ostatnich dziesięcioleci podejmują próby takiego jej ujęcia, które nie byłoby jedynie prostym przedłużeniem tzw. „teologii zbawienia niewiernych”. Nie doceniała ona bowiem dostatecznie wyzwania stawianego chrześcijańskiej wierze przez inne tradycje religijne, wraz z ich aksjomatyczną i historyczną pozytywnością¹³⁶. Podobnie, postulowane przez największych teologów koncepcje spotkania chrześcijaństwa z innymi religiami (Yvès Congar – „teologia wypełnienia”, Karl Rahner – „teoria anonimowych

¹³⁵ Por. Cl. Geffré, *La théologie des religions après Assise*, w: „Source” 37,1 (2012), s. 15.

¹³⁶ „Depuis longtemps, on a reconnu que, sur la base des lumières de la conscience, les hommes de bonne volonté pouvaient faire leurs salut dans une méconnaissance du vrai Dieu et de Jésus Christ” – Cl. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001, s. 105.

chrześcijan”)¹³⁷ niewystarczająco akcentowały ich odmienność (*l'altérité*) i nieredukowalną różnicę (*la différence irréductible*). Z uniwersalności wydarzenia Jezusa Chrystusa wynika oczywiście jedyność chrześcijaństwa, ale o inkluzywnym charakterze. Oznacza to, że dopełnia ono w sobie te walory prawdy i dobra, których nośnikami są inne religie¹³⁸.

W świetle soborowego nauczania i wzrastającej świadomości religijnej wielości powyższa teza wymaga rozwinięcia. Stąd celem dominującego we współczesnej teologii katolickiej nurtu jest przekształcenie tzw. teologii wypełnienia w teologię religijnego pluralizmu, która z jednej strony nie umniejsza jedyności (wyjątkowości) tajemnicy Chrystusa (zachowując konstytutywny chrystocentryzm), z drugiej zaś jest zdolna do wskazywania na inkluzywny pluralizm chrześcijaństwa, uznający wartości właściwe innym religiom¹³⁹. Aby osiągnąć ten cel, konieczna wydaje się – w duchu hermeneutycznego ryzyka – reinterpretacja kwestii dotyczących znaczenia wielości dróg prowadzących do Boga w wewnętrznej strukturze Jego planu zbawienia, a także odniesienia innych religii do samego Absolutu w ramach konkretnej rzeczywistości historycznej. Najogólniej chodzi o postawienie pytania o możliwość osiągnięcia zbawienia w innej religii¹⁴⁰.

Mając na uwadze ukazane w syntetycznym skrócie eklezjalno-kulturowe uwarunkowania pluralizmu, należałoby zastanowić się nad teologicznymi źródłami pluralizmu religijnego, który jawi się aktualnie jako nowy znak czasu¹⁴¹.

¹³⁷ Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź-Kraków 2007, s. 172–173.

¹³⁸ Celem właściwego zrozumienia teologicznej pozycji Geffré w kwestii relacji chrześcijaństwa do innych religii, warto przypomnieć rozróżnienie między ekskluzywizmem, inkluzywizmem i pluralizmem w teologii religii. Model ekskluzywistyczny (eklezjocentryczny) nie uznaje żadnej prawdy w innych religiach. Pozycja inkluzywistyczna (chrystocentryczna) uznaje zasadniczo niektóre prawdy innych tradycji religijnych, ale są one podporządkowane jedynej prawdzie chrześcijaństwa. Wreszcie model pluralistyczny (teocentryczny) wskazuje na możliwość istnienia w innych religiach niezależnych prawd, w żaden sposób niepodporządkowanych prawdzie chrześcijańskiej – por. J. Richard, *Théologie herméneutique...*, dz. cyt., s. 29. Por. także: I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, Lublin 2006, s. 205–207; M. Rusecki, *Objawienie Boże...*, dz. cyt., s. 167–173.

¹³⁹ Niektórzy teologowie (R. Haight, J. Hick, P.F. Knitter) opowiadają się za koncepcją czysto pluralistyczną teologii, poświęcając inkluzywny chrystocentryzm na rzecz teocentryzmu: uważają bowiem, że wszystkie religie krążą wokół jedynej tajemnicy Boga. Przekraczają tym samym granicę teologicznej refleksji, relatywizując jedyność i zbawczą powszechność tajemnicy Chrystusa. Geffré natomiast – powołując się na *Wirkungsgeschichte* Gadamera – wiąże koncept teologii religijnego pluralizmu z apostołską wiarą i Tradycją – por. W. Salman, *La théologie des religions de Claude Geffré*, w: „Théologiques” 17,2 (2009), s. 229. Por. także: Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 52–53.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 42–46.

¹⁴¹ Por. W. Salman, *La théologie des religions...*, dz. cyt., s. 229.

3.2. Źródła pluralizmu religijnego

Punktem wyjścia w poszukiwaniu fundamentów religijnej różnorodności może być biblijna opowieść o wieży Babel (Rdz 11) i wydarzenie Pięćdziesiątnicy (Dz 2)¹⁴². Projekt konstrukcji wieży sięgającej nieba miał być z jednej strony symbolem uniwersalistycznych marzeń człowieka, rywalizującego z jedynym Bogiem Starego Testamentu; z drugiej zaś, budowla usytuowana w centrum miasta miała stanowić punkt odniesienia dla ludzi mówiących tym samym językiem. Tymczasem Bóg krzyżuje ludziom powzięte zamiary: lingwistyczną jedność – metaforycznie wyrażającą bałwochwalczą ambicję wyparcia jedynego Boga przez monolityczną wspólnotę – zastępuje przemieszaniem języków i rozproszeniem ludzi. Analogicznie można pomyśleć o napełnieniu Apostołów mocą Bożego Ducha. Wydarzenie Pięćdziesiątnicy uprawomocnia przekonanie, że pluralizm języków i kultur jest konieczny do wyrażenia wielokształtnego bogactwa Tajemnicy Boga. Zasadne wydaje się stwierdzenie, że biblijny Bóg błogosławi wielość, tak samo jak błogosławi ludzką kondycję w jej historyczności i cielesności. Jeśli wielość języków i kultur jest znakiem Bożego błogosławieństwa, to czy tego samego nie można powiedzieć o wielości religijnych tradycji ludzkości, nie tylko uznanej, ale chcianej przez Boga¹⁴³? Uzasadnione wydaje się twierdzenie, że za pluralizmem kulturowym stoi pluralizm religijny, a wydarzenie Pięćdziesiątnicy odpowiada sytuacji zaistniałej wokół wieży Babel. Zesłanie Ducha Świętego uprawomocnia zjawisko wielości w takim stopniu, w jakim nieogarnięte bogactwo tajemnicy Boga może wyrazić się w pluralizmie religijnych form¹⁴⁴.

Geffré przypomina w tym kontekście o uniwersalnej obecności Słowa, które udziela się każdej istocie ludzkiej żyjącej na świecie. Przekonanie to jest uniwersalną zasadą manifestacji Boga w religiach i wszystkich kulturach. Dlatego też francuski teolog wprowadza rozróżnienie pomiędzy świętą historią Boga, pisaną przez Niego niejako poza historią zbawienia w sensie ścisłym oraz wskazuje na dowartościowanie wyrażenia „różnicowanej historii zbawienia”. Przestrzega

¹⁴² Teologia religijnego pluralizmu ma dwa źródła, pozostające we wzajemnej korelacji: Pismo św. i jego interpretacja w chrześcijaństwie oraz doświadczenie pozachrześcijańskiej rzeczywistości religijnej (dialog międzyreligijny) – por. I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym...”, dz. cyt., s. 203.

¹⁴³ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 62–63.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 42–46.

jednocześnie przed wyłącznie chronologicznym ujmowaniem zbawczych dziejów: historia Adama, losy Abrahama, Mojżesza itd., ponieważ to nie ci biblijni bohaterowie są najważniejsi. Oczywiście, zachowują swoje znaczące miejsce w Bożej pedagogii zbawienia, ale tym „pierwszym” zawsze jest Chrystus – nowy Adam. W ten sposób zróżnicowana struktura historii zbawienia pozwala nam w sensie ścisłym również mówić o świętej historii Boga, która egzystencjalnie związana jest z historią duchowości całego rodzaju ludzkiego¹⁴⁵. Paryski dominikanin przypomina twierdzenie K. Rahnera, że od czasów pojawienia się człowieka, jedynie dar Bożego objawienia współistnieje z duchowym doświadczeniem Absolutu, które przypada w udziale każdemu ludzkiemu istnieniu¹⁴⁶.

W analizie pluralizmu kulturowego i religijnego W. Salman potwierdza, że fakt wielości religijnych tradycji odnosi się bezpośrednio do wielokształtnego bogactwa kultur. Religia jest swoistego rodzaju „produktem” kultury, ponieważ od zarania dziejów wyraża się także w różnych mitach i rytuałach. Pięćdziesiątnica potwierdza wspaniałość i bogactwo tajemnicy Boga, który przy zachowaniu jedności swego zbawczego działania, objawia się w różnorodności religijnych form. Uznanie wielości dróg prowadzących do Boga nie powinno oczywiście oznaczać osłabienia wyjątkowości i jedyności chrześcijaństwa. Religia sytuuje się w samym sercu kultury i w kulturowym kontekście zobowiązana jest do ukształtowania własnego języka, aby jej przekaz był zrozumiały. W buddyzmie przykładowo zbawienie jest rozumiane w kategorii wyzwolenia i przekształcenia ludzkiej egzystencji. Odpowiada to nieraz współczesnemu człowiekowi, który poszukuje zbawienia ujętego szczęściem, uzdrowieniem i wyzwoleniem, bez pośrednictwa jakiegoś wybawiciela. Tymczasem religie monoteistyczne proponują zbawienie, którego autorem jest Bóg. Jego ostatecznym celem jest wyzwolenie człowieka z grzechu i śmierci. Jeśli uznamy za niepodważalną prawdę, że przesłanie Jezusa Chrystusa ma charakter uniwersalny, a więc transkulturowy, to może być ono przyjęte i zrozumiałe jedynie w ramach i za pośrednictwem konkretnej kultury. Słowem, jeśli chrześcijańskie treści

¹⁴⁵ Francuski dominikanin pisze także o religiach niechrześcijańskich jako o „pochodnych środkach zbawienia” (*des médiations dérivées du mystère du salut opéré en Jésus-Christ*) i nadaje im wartość zbawczą, jako „drogom zbawienia” chcianym przez Boga. Są one zbawcze o tyle, o ile uczestniczą w zbawieniu dokonanym w Jezusie Chrystusie – por. Cl. Geffré, *Le christianisme comme...*, dz. cyt., s. 71.

¹⁴⁶ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 64.

są uniwersalne, to ich odbiorca będzie zawsze wyjątkowy, osadzony w kulturowym kontekście i religijnie zdeterminowany¹⁴⁷.

W takim świetle należy ocenić aktualne wyzwanie Kościoła, jakim w dobie mondializacji jest doświadczenie rozdarcia między dominującą dotąd kulturą zachodnią i chrześcijańską tradycją, a wysiłkiem na rzecz międzyreligijnego ekumenizmu, prowadzącego do jedności całej ludzkiej rodziny¹⁴⁸. Niestety, w społeczeństwach dominuje raczej „fenomenologia czasu teraźniejszego”. Osoby nam współczesne dokonują nierzadko wyboru religii w oderwaniu od kultury jej pochodzenia, próbując tym samym obroną tradycję religijną implantować do zastanej rzeczywistości. Do tego dochodzi, szczególnie w odniesieniu do otwartości na objawione Boże słowo, wpływ „kultury niepewności”¹⁴⁹, której towarzyszy kryzys prawdy. Wyraża się on m.in. odrzuceniem autorytetów, w tym niektórych orzeczeń Magisterium Kościoła katolickiego oraz akceptacją religijnego synkretyzmu. Z kolei uznanie religijnego pluralizmu i odpowiedzialne traktowanie imperatywu proklamacji Ewangelii wykraczają daleko poza ramy europejskie. Dotyczą one relacji chrześcijaństwa ze starymi kulturami świata: azjatycką, afrykańską i indiańską¹⁵⁰.

Oprócz zmiennych kultury, teologicznego fundamentu religijnego pluralizmu należy również szukać w zasygnalizowanym już wyżej bogactwie tajemnicy Chrystusa, które przekracza wszystkie możliwe adekwatne ujęcia. Wielość wyrażeń

¹⁴⁷ Por. W. Salman, *La théologie des religions...*, dz. cyt., s. 230–231. Na problematykę „kultury niepewności” nakłada się znane w teologii pojęcie „powszechnej skłonności do grzechu” (*la concupiscence*). To „wewnętrzne rozproszenie człowieka” oznacza wieloznaczność towarzyszącą aktom poznawczym (w tym teologicznym), wewnętrzny pluralizm człowieka we wszystkich jego wymiarach, zarówno jako bytu wolnego, jak i osobowego; człowiek nie jest w stanie adekwatnie i radykalnie zintegrować własny byt, celem opowiedzenia się – przy zachowaniu całkowitej wolności – za Bogiem lub przeciw Niemu – por. Cl. Geffré, *Pluralités des théologies...*, dz. cyt., s. 125.

¹⁴⁸ Geffré posługuje się również terminem planetarnego ekumenizmu (*un oecuménisme planétaire*), który ma stanowić odpowiedź na społeczno-polityczne przemiany XX w.: mondializację, globalizację i nowe sposoby międzyludzkiej komunikacji, warunkowane rozwojem techniki – por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 105.

¹⁴⁹ „Używam tego określenia na oznaczenie faktu, że – przynajmniej w Pierwszym Świecie – aktualne wyzwanie dla otwarcia na słowo Boże, to nie przede wszystkim ateizm, religijna obojętność czy antyklerykalizm, ale mentalność pluralna – pod względem kulturowym i religijnym – pozostająca pod znakiem niepewności i zazdrośnego poszanowania różnorodności opcji religijnych, etycznych, społecznych i politycznych. Stoimy wobec – rzecz można – ideologii pluralizmu, różnego od tego, czym może być uzasadniona wielość. Pod pretekstem respektowania autentyczności każdego, wszystkie poglądy są możliwe do przyjęcia (*valables*) i powstaje wówczas pokusa relatywizowania wszelkich norm i wszelkiej hierarchii wartości” – Cl. Geffré, *Chrześcijaństwo wobec wielości kultur*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 602–603.

¹⁵⁰ Por. W. Salman, *La théologie des religions...*, dz. cyt., s. 230–231.

historycznej automanifestacji Boga w Jezusie Chrystusie odsyła teologa do historycznych kontekstów, w których powstawały zróżnicowane tekstualne i instytucjonalne obiektywizacje chrześcijaństwa¹⁵¹. Człowiek w akcie zawierzenia nosi w sobie ambicję poznania tajemnicy Chrystusa w całości. Nawet jeśli dzięki poznaniu wiary ten cel osiąga, to zawsze za pośrednictwem częściowych stwierdzeń. Nieadekwatność poznania wpisana w strukturę zasady hermeneutycznego koła (dialektyka „części” i „całości”) osadza się jednocześnie w historycznym wymiarze ludzkiego poznania i niewyczerpanej pełni Bożego objawienia jako zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa. Swoistego rodzaju przesunięcie między rzeczywistością podaną do wierzenia (Bóg), a możliwymi twierdzeniami na jej temat (historia) uzmysławia, że poznanie wypływające z decyzji zawierzenia ciągle szuka głębszego zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). W tym przesunięciu właśnie zakorzenia się pluralizm orzeczeń wiary, zarówno neotestamentalnych, jak i teologicznych. Wyjaśnia ono także trudność w ustanowieniu granicy pomiędzy błędną, a nieadekwatną propozycją teologicznego orzeczenia¹⁵².

Teologiczny pluralizm jest wreszcie konsekwencją oryginalności objawionej prawdy. Jej charakterystykę przedstawiono w pierwszym rozdziale tej pracy. Tym niemniej przypomnijmy, że posiada ona charakter dynamiczny; mamy wprawdzie dostęp do nadprzyrodzonej prawdy, ale w ramach procesu jej nieustannego stawania się (*la vérité adveniente*). Prawda jest dana, ale nie można jej w pełni osiąść. Proces odsłaniania się ewangelicznej prawdy w historii mierzy dystans między Chrystusem wczoraj i dzisiaj. Oznacza to, że pluralizm orzeczeń wiary jest zakotwiczony w czasowym odstępnie między objawionym słowem Boga, o którym zaświadcniają święte teksty i Ewangelią, jako eschatologiczną pełnią. Od samego początku istota ewangelicznej prawdy polega też na tym, że chrześcijańskie *praxis* nieustannie

¹⁵¹ „[...] une grande diversité apparaît dans cette réception normative par le Nouveau Testament lui-même dans la proposition révélatrice accomplie en Jésus-Christ. Car ce n'est pas seulement par leur sacramentaire, leur ecclesiologie ou leur eschatologie que diffèrent les divers écrits dont se compose l'unique Nouveau Testament, mais déjà par leur christologie même! Il n'y a pas à s'en étonner d'ailleurs, dès lors que les croyants qui, ici, reçoivent la proposition (et énoncent la réception qu'ils en font) sont, par exemple, tantôt des hommes de la longue araméenne, tantôt Juifs parlant grec mais forcément influencés par les divers courants culturels et religieux qui traversaient la Palestine du I^{er} siècle, et tantôt des écrivains presque parfaitement hellénisés. [...] c'est dans le cadre d'une diversité certaine et même sous la forme d'un certain pluralisme que nous est concrètement, effectivement, historiquement attestée la dimension universelle de la révélation, accomplie en Jésus-Christ” – J. Doré, *Pluralisme théologique et l'unité de la foi. Table ronde animée par Cl. Geffré*, w: *Théologie et choc des cultures*, Paris 1984, s. 182.

¹⁵² Por. Cl. Geffré, *Pluralités des théologues...*, dz. cyt., s. 124.

przekracza przyjęty depozyt wiary. Podobnie jak historyczny Kościół nie jest tożsamy z Królestwem Bożym, tak też orzeczenia wiary nie są tym samym, co słowo Boże¹⁵³. W końcu wielość historycznych ujęć chrześcijańskiej prawdy można odnieść do tajemnicy natury samego Boga w trzech Osobach. Historycznie rzecz ujmując, Kościół próbował regulować swoją dogmatyczną i pastoralną działalność pod kątem pewnej „jedynej ideologii” (katolickiego absolutyzmu), ale stała ona w sprzeczności z ideą trójjedynego Boga. Trójjedyność nie niszczy bowiem różnorodności, ale warunkuje jej zaistnienie¹⁵⁴.

3.3. „Paradoks wcielenia” jako hermeneutyczny klucz zrozumienia teologii religii

Krótką prezentacją fundamentów teologicznego pluralizmu stwarza przestrzeń do rozwinięcia złożonej kwestii teologii religii i międzyreligijnego dialogu. Chodzi bowiem o taki sposób budowania religijnej jedności, który byłby od wszelkich form relatywizmu oraz narażania na szwank uniwersalności i jedyności zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Zadanie to jest bardzo trudne co najmniej z paru powodów. Po pierwsze, uznanie innej religii zawsze wiąże się z relatywizacją – przynajmniej do pewnego stopnia – własnej tożsamości. Z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary, to po drugie, chodzi również o pogodzenie uniwersalnej woli zbawczej z przesłaniem tych tekstów Nowego Testamentu, które potwierdzają jednoznacznie, że zbawienie jest niemożliwe bez poznania Jezusa Chrystusa. Wreszcie po trzecie, uwzględnienie wielości dróg prowadzących do Boga, nie może prowadzić do zrelatywizowania jedyności zbawienia w Jezusie Chrystusie oraz do osłabienia chrześcijaństwa jako uniwersalnej religii zbawienia¹⁵⁵.

Niezależnie od powyższych wątpliwości, znaczna część teologów religii, wśród nich również Cl. Geffré, stawiają tezę, że Kościół jest zbudowany na fundamencie

¹⁵³ Por. tamże. „Jak należy rozumieć Królestwo Boże dostępne w dziejach świata? Czy jest ono tożsame z pielgrzymującym Ludem Bożym, w którym jest widzialny Kościół, albo raczej przedstawia rzeczywistość znacznie szerszą, która wykracza poza granice Kościoła? Wydaje się, że eklezjologia traktująca poważnie konsekwencje dialogu międzyreligijnego prowadzi do stwierdzenia, że wyznawcy innych religii są członkami Królestwa Bożego uobecnionego jako historyczna rzeczywistość, a chrześcijanie razem z «innymi» budują to Królestwo w historii świata, kiedy odkrywają wartości zgodne z Bożym planem zbawienia każdego człowieka” – R. Chromy, *Twórcze ryzyko...*, dz. cyt., s. 203.

¹⁵⁴ Por. Cl. Geffré, *Pluralités des théologies...*, dz. cyt., s. 124–125.

¹⁵⁵ Por. J. Richard, *Théologie herméneutique...*, dz. cyt., s. 29–30.

pluralizmu religijnego, będącego nie tylko faktem historycznym (*le pluralisme de fait*), lecz także zasadą albo prawem działania (*le pluralisme de principe, de droit*), które objawia tajemniczy zamysł Boga¹⁵⁶. Według nich najskuteczniejsze rozwiązanie tej problematyki leży w pogłębieniu rozumienia tzw. „paradoksu wcielenia”¹⁵⁷, a szczególnie kenozy Boga, która na trwale nazaczyła historię ludzkości¹⁵⁸. Paradoks wcielenia jest zatem hermeneutycznym kluczem dla zrozumienia religijnego pluralizmu i teologicznym fundamentem międzyreligijnego dialogu¹⁵⁹.

Uproszczeniem byłoby trwanie w przekonaniu, że od samego początku ludzka historia jest tylko podmiotem „ziaren Słowa” i inspiracji Bożego Ducha. Od momentu, gdy Słowo przyjęło w Jezusie z Nazaretu ludzkie ciało, tajemnica Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego nabrała uniwersalnego wymiaru. Innymi słowy, ludzka historia nie jest pozostawiona samej sobie. Od momentu zaistnienia człowieka i rozwoju ludzkiego ducha, a więc od początku historii grzechu i łaski niemożliwe wydaje się rozróżnienie tego, co jest efektem ludzkiego geniuszu od tego, co jest skutkiem Bożego obdarowania. Historia jawi się jako historia poszukiwania Boga przez człowieka, i odwrotnie. Od jej zarania, obsianą słowem Boga i łaskami Bożego Ducha ziemię, można postrzegać niczym arenę rozwoju religii, które objawiają – pośród ograniczeń i moralnej niedoskonałości konkretnych osób – uniwersalną i zbawczą wolę Boga. W tym sensie ludzki duch pozostaje relatywny w stosunku do Boga Stworzyciela i Pana, który w swej

¹⁵⁶ Por. Cl. Geffré, *La théologie...*, dz. cyt., s. 16. Ledwoń wyjaśnia z kolei, że pluralizm *de facto* oznacza faktycznie istniejącą w świecie wielość i zróżnicowanie religii, zaś pluralizm *de iure* wskazuje, że wielość i zróżnicowanie religii jest chciane i zamierzone przez Boga – por. I.S. Ledwoń, *...i nie ma w żadnym...*, dz. cyt., s. 201.

¹⁵⁷ Geffré, powołując się na refleksję Paula Tillicha, doprecyzowuje pojęcie samego paradoksu; nie jest on przeciwieństwem wymogu logicznego rozumowania, lecz odnosi się do faktu, że dane wydarzenie przekracza wszystkie ludzkie oczekiwania i możliwości. Paradoks wcielenia ukazuje rzeczywistość, która jednoczy całą egzystencję pod postacią egzystencji – por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 85–86.

¹⁵⁸ „La kénose exprime d’une manière inédite l’autocommunication de Dieu à l’homme, et par là autorise le dépassement d’un certain dualisme entre Dieu et le monde, lequel rend peu intéressante la proposition chrétienne. Le paradoxe de la kénose opère un mouvement de crise et de rupture vis-à-vis d’une connaissance du Dieu naturel, parce qu’il met en évidence une différence qualitative de la Révélation. La kénose est dorénavant le critère de compréhension de la transcendance, en renvoyant à un Dieu qui pose son regard sur la souffrance des hommes avant d’imputer les péchés” – W. Salman, *La théologie des religions...*, dz. cyt., s. 233. Geffré nazywa również Jezusa Chrystusa – w ślad za Mikołajem z Kuzy (XV w.) – „uniwersalnym konkretem”, scalającym absolutny konkret z absolutną uniwersalnością; w związku z tym, żadna historyczna manifestacja Boga w historii (z wydarzeniem Jezusa z Nazaretu) nie może być absolutyzowana. Pominięcie człowieczeństwa Jezusa groziłoby uznaniem doketyzmu – por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 68–69.

¹⁵⁹ Por. tamże, s. 107–130. Por. tenże, *La théologie...*, dz. cyt., s. 16–18.

łaskawości poszukuje najlepszych dróg autokomunikacji. Tym sposobem historyczne objawienie Boga spotyka się z historią narodu wybranego i znajduje swe dopełnienie w historii Kościoła, który jest sakramentem tego transcendentnego darowania się Boga w ludzkiej historii. Bóg nie przestaje o sobie opowiadać w historii. Aksjomat „poza Kościołem nie ma zbawienia” należałoby zastąpić stwierdzeniem „poza światem nie ma zbawienia”¹⁶⁰.

Z nauczania Nowego Testamentu wynika jednoznacznie, że właściwie od momentu stworzenia świata Bóg powiązał swą zbawczą wolę z Chrystusem, Alfą i Omegą. Taki kształt Bożego planu zbawienia nie zakładał nigdy pośrednictwa Jezusa Chrystusa, które miałyby ekskluzywny (wykluczający) charakter wobec prawd innych religii. Tym bardziej, że te różne sposoby obecności Boga lub „różnego rodzaju i porządku pośrednictwa”¹⁶¹, „których głównym i zasadniczym wyrazem są religie”¹⁶² czerpią znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa tajemnicy Jezusa Chrystusa. Możliwe jest zatem pojednanie konstytutywnego chrystocentryzmu (nie tylko normatywnego¹⁶³) z inkluzywnym pluralizmem, co pozostaje w zgodzie z nauczaniem *Vaticanum II*, który uznaje, że „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte”¹⁶⁴.

J. Richard zauważa jednak, że wcielenie, które dla wielu wyznawców innych religii pozostaje nadal skandalem, skutkuje absolutyzacją Chrystusa – Boga w ludzkim ciele. Tę jednostronną koncepcję należy jednak w jakiś sposób przekroczyć. Logika wcielenia polega bowiem na tym, że Bóg manifestuje siebie w nieboskiej materii, w człowieczeństwie konkretnego bytu ludzkiego. Oznacza to, że Chrystus – wcielone Słowo jest objawieniem Boga w historii, Jego ikoną. Tymczasem na paradoks wcielenia należy spojrzeć jeszcze z perspektywy uniżenia (kenozy) Boga w tajemnicy paschalnej. Punktem wyjścia dla tej teologicznej propozycji jest męka i zmartwychwstanie Chrystusa. Wydarzenia te również odnoszą się do paradoksalnego złączenia w Jezusie Chrystusie tego, co absolutnie uniwersalne, z tym co absolutnie konkretne, ale w innym

¹⁶⁰ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 51. Por. tenże, *La théologie...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁶¹ RM 5.

¹⁶² RM 55.

¹⁶³ Zwolennicy teologii pluralistycznej uważają, że skoro „Bóg zbawia” wszystkich ludzi, to Chrystus jest normatywną drogą (jedynym Pośrednikiem zbawienia) wyłącznie dla chrześcijan – por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 53.

¹⁶⁴ DRN 2.

porządku. W inkarnacji to, co uniwersalne staje się konkretem, zaś w kenozie byt przygodny nabiera uniwersalnego wymiaru¹⁶⁵.

W opinii Salmana, chrześcijańskie oczekiwanie na realizację Bożego planu zbawienia na końcu historii, ustanawia równość stron prowadzących międzyreligijny dialog. Nie chodzi w nim tylko i wyłącznie o zakomunikowanie drugiemu pełni prawdy objawionej w chrześcijaństwie, ale nade wszystko o przyjęcie postawy oczekiwania na ostateczną manifestację uniwersalnej prawdy¹⁶⁶. Prowadzenie dialogu z innymi religiami nie zakłada więc konieczności poświęcenia chrystocentryzmu na rzecz nieokreślonego teocentryzmu¹⁶⁷. Oczywiście można postawić zarzut chrześcijaństwu, że roszcząc sobie prawo do tego, co uniwersalne, nadal przejawia pewną formę imperializmu wobec przedstawicieli innych religii. Teologia religii winna stawić temu zarzutowi opór, wykazując zasadniczą różnicę między uniwersalnością religii chrześcijańskiej i zbawczą powszechnością tajemnicy Chrystusa. Wydaje się, że to właśnie intelektualne pogłębienie paradoksu wcielenia jest w stanie pomóc teologom w respektowaniu tej różnicy. Chrześcijaństwo jako religia historyczna może prowadzić dialog z innymi religiami tylko dlatego, że jest samo świadome własnych ograniczeń. Aby to zrozumieć, teologia religii nie może ustawać w rozważaniu tajemnicy Słowa, które stało się ciałem¹⁶⁸.

Ponieważ Kościół od czasów apostoelskich wyznaje, że Jezus jest Panem, to teologowie powinni jednak zachować czujność, aby w swej refleksji nie mieszać „elementu historycznego i przygodnego” z „elementem chrystycznym i boskim” w Jezusie Chrystusie. Automanifestacja Boga w historycznej postaci Jezusa z Nazaretu ułatwia zrozumienie, że jedyność i wyjątkowość Chrystusa nie wyłącza możliwości innych manifestacji Boga w historii. „W Nim [...] pełnia bóstwa zamieszkuje na sposób cielesności” (Kol 2,9), ale utożsamienie to odnosi teologię ostatecznie do nieogarniętej tajemnicy Boga, która wymyka się całkowitemu poznaniu. Chrześcijaństwa zatem nie może cechować ekskluzywizm przekreślający

¹⁶⁵ Por. J. Richard, *Théologie herméneutique...*, dz. cyt., s. 31. Por. także: R. Chromy, *Twórcze ryzyko...*, dz. cyt., s. 207.

¹⁶⁶ Por. W. Salman, *La théologie des religions...*, dz. cyt., s. 235.

¹⁶⁷ „Współczesna teologia, pojmowana w horyzoncie międzyreligijnym, powinna jasno wskazywać, że poszukuje nie tylko nieznanego Boga, odsłanianego przez religie w sposób ograniczony i prowizoryczny, ale także nieznanego jeszcze Chrystusa, ukrytego w każdej niechrześcijańskiej tradycji religijnej i w każdym człowieku” – R. Chromy, *Twórcze ryzyko...*, dz. cyt., s. 202.

¹⁶⁸ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 53–54.

rolę innych tradycji religijnych ludzkości, które w odmienny sposób ukazują ostateczne przeznaczenie *universum*. Paradoks wcielenia – powtarzając za Paulem Tillichem – wyraża jedność absolutnej uniwersalności i absolutnego konkretności¹⁶⁹. Waga tej jedności sprzyja w osłabieniu absolutystycznych rozwiązań osadzonego w historii chrześcijaństwa (eklezjocentrycznego ekskluzywizmu) i przepracowaniu jego relacyjnego i dialogicznego charakteru¹⁷⁰. Od dwudziestu jeden wieków żadna historyczna forma chrześcijaństwa nie była w stanie ukazać całościowej istoty Bożego objawienia. Powtórzmy raz jeszcze postulat skierowany do teologii: powinna ona w swoich rozumowaniach dążyć do jasnego wykazywania różnicy między uniwersalnością wcielonego Słowa i uniwersalnością chrześcijaństwa jako historycznej religii.

Objawienie, o którym świadczy Nowy Testament nie wyczerpuje pełni bogactwa Chrystusa i to Jezus właśnie zwraca uwagę na eschatologiczny (przyszły) wymiar swego nauczania. Wystarczy przywołać chociażby Jego zapewnienie o przyjściu Ducha Prawdy, który poprowadzi Apostołów ku pełnej prawdzie (por. J 16,13). Analogicznie więc do oceny historycznego chrześcijaństwa, prawda do której wyznawcy Chrystusa mają dostęp, nie może mieć w stosunku do innych prawd religijnego porządku ani charakteru ekskluzywnego, ani inkluzywnego. Objawiona przez Jezusa Chrystusa jest jedyna, ale zawsze relatywna, ponieważ buduje relację z prawdami zawartymi w innych tradycjach religijnych ludzkości¹⁷¹.

Uprawnione zatem jest stwierdzenie, że tzw. ziarna Słowa prawdy i dobroci rozsiane w innych religiach mogą być wyrazem Ducha Chrystusa, który nieustannie

¹⁶⁹ Poszukując wspólnego mianownika dla jedności Bożego planu zbawienia i religijnego pluralizmu, Geffré nazywa Chrystusa „uniwersalnym konkretem”, ikoną Boga i jedynym Pośrednikiem. Chrystus jest konkretnym „elementem”, za pośrednictwem którego, wierzący podmiot ma dostęp do tego, co absolutne; choć i On sam jest podporządkowany temu, który jest absolutny – Bogu. Tym, co stanowi o wyjątkowości chrześcijaństwa, jest zatem utożsamienie Boga jako rzeczywistości transcendentnej na bazie konkretnego człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu. Francuski teolog wyraża przy tym nadzieję, że tajemnica wcielenia pozwala lepiej zrozumieć, w jaki sposób zachować świadomość jedyności tajemnicy zbawczej Chrystusa, przy jednoczesnym zachowaniu pewności, że ta jedynosc nie prowadzi do różnych form hegemonii chrześcijaństwa wobec innych religii – por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 116–123. Por. tenże, *De Babel...*, dz. cyt., s. 68–70.

¹⁷⁰ Otwarcie chrześcijaństwa na inne religie wynika z zakorzenia w teologii krzyża; to tajemnica ukrzyżowania właśnie uzdalnia chrześcijaństwo do bycia religią relacyjną i dialogalną. Paradoks kenozy, ale także wiary, wprowadza chrześcijan w logikę tego, co uniwersalne i przygodne w osobie Jezusa. Umierając w swej przygodności na krzyżu, Jezus rodzi się ponownie do konkretnej uniwersalności osoby Chrystusa. Profesor paryskiego Instytutu Katolickiego stosuje ten „Chrystusowy model” w chrześcijaństwie, wezwany do zrozumienia siebie, zarówno w swej historycznej przygodności, jak i uniwersalności – W. Salman, *La théologie des religions...*, dz. cyt., s. 233.

¹⁷¹ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 54–55.

działa w historii i ludzkich sercach¹⁷². Geffré uważa jednak, że kojarzenie tych ziaren lub promieni z wartościami *implicite* chrześcijańskimi, które znalazły ostatecznie wypełnienie w historycznym chrześcijaństwie, jest nadużyciem. Preferuje raczej nazwanie ich wartościami chrystycznymi o zbawczym charakterze¹⁷³. Wpływają one z nadmiaru tajemnicy Chrystusa. Ponieważ obfitość ta nie może znaleźć adekwatnego wyrazu w historycznym chrześcijaństwie, dlatego inne religie mogą zawierać w sobie owe wartości. To właśnie w nich paryski profesor upatruje ziarna prawdy, dobra, a nawet świętości. Są one sekretnie powiązane z chrześcijaństwem albo potencjalnym bytem chrystycznym każdej ludzkiej istoty stworzonej nie tylko na obraz i podobieństwo Boże, ale także samego Chrystusa, nowego Adama. Wartości te znajdują ostateczne wypełnienie – przy całej inności i różności – w Jezusie Chrystusie, nawet pomimo tego, że nie znalazły one bezpośredniego i widzialnego w chrześcijaństwie. Intelktualne doświadczenie enigmy pluralizmu tradycji religijnych ludzkości w ich zróżnicowanej nieredukowalności jest nieuniknione, a zharmonizowanie ich z chrześcijaństwem nie jest łatwe. Wydaje się jednak, że otwarcie się wyznawców Jezusa Chrystusa na doktryny i *praxis* innych religii warunkuje postęp hermeneutycznego procesu twórczej aktualizacji prawd, które potwierdzają jedyność samego chrześcijaństwa – religii dialogu¹⁷⁴. Objawiona

¹⁷² „[...] przypominałem starożytną naukę sformułowaną przez Ojców Kościoła, zgodnie z którą należy uznać «ziarna Słowa» istniejące i działające w różnych religiach (por. DM11; KK 17). Nauka ta każe nam stwierdzić, że wprawdzie na różnych drogach, «ale przecież jakby w jednym kierunku postępuje to najgłębsze dążenie ducha ludzkiego, które wyraża się w szukaniu Boga – a zarazem w szukaniu poprzez dążenie do Boga – pełnego wymiaru człowieczeństwa, pełnego sensu życia ludzkiego» (RH 11). «Ziarna prawdy» istniejące i działające w różnych tradycjach religijnych są odbłaskiem jedynego Słowa Bożego, «które oświeca każdego człowieka» (por. J 1,9) i które stało się ciałem w Jezusie Chrystusie (por. J 1,14). Są one również «owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa», który to Duch «tchnie tam, gdzie chce» (J 3,8), (por. RH 6 i 12) – Jan Paweł II, *Duch Boży a „ziarna prawdy” obecne w religiach niechrześcijańskich. Audiencja generalna 9 września 1998 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_09091998.html [dostęp: 22.06.2020].

¹⁷³ Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 115. Paryski dominikanin twierdzi, że wartości chrystyczne mogą być dostępne w porządku poznawczym, kultycznym i etycznym. Będą one ostatecznie dopełnione w tajemnicy Chrystusa, w dniu ostatecznym – por. tamże. Por. także: Cl. Geffré, *Un salut au pluriel*, w: „Lumière et vie” 250 (2001), t. L-2, s. 33.

¹⁷⁴ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 74–76. Zamiast być „zamkniętą całością”, chrześcijaństwo definiuje się pojęciami relacji, dialogu, a nawet pewnego „braku”. To kenoza Chrystusa właśnie – przy Jego całkowitej równości z Bogiem – umożliwiała zmartwychwstanie. „Tajemnica pustego grobu” wyróżnia chrześcijaństwo od innych religii. Chrześcijaństwo rodzi się z doświadczenia „pierwotnej Nieobecności” (*une Absence originare*). Brak ciała „założyciela wspólnoty uczniów” w grobie warunkował powstanie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, a także ukonstytuowanie się korpusu ksiąg Nowego Testamentu. Analogicznie więc, tak jak nie istnieje chrześcijańskie doświadczenie bez doświadczenia braku (pustego grobu), tak też nie ma chrześcijańskiej praktyki bez świadomości doświadczenia braku w odniesieniu do *praxis* innych. W ten sposób, świadomość własnego braku warunkuje właściwe odniesienie do drugiego, obcego i innego człowieka – por. tamże, s. 77.

pedagogia Boga działającego w historii zbawienia wielokrotnie potwierdziła profetyczną funkcję tego, co odkrywane jest jako „obce i inne”, celem głębszego poznania i zrozumienia własnej tożsamości. Bóg bowiem zawsze jest większy od określeń, które nadaje Mu człowiek – podmiot interpretujący. To samo zresztą dotyczy religijnego odniesienia każdego wierzącego podmiotu do Boga, wezwanego do coraz doskonalszego oddawania Mu czci „w Duchu i w prawdzie” (J 4,23)¹⁷⁵.

Ten, który wypowiada słowo „dialog” opowiada się tym samym za otwartością. Postawa taka nie przekreśla jednakże absolutnej zasadności religijnej decyzji zawierzenia, dzięki której objawienie nabiera personalnego charakteru. Także w kontekście międzyreligijnego dialogu, każda ze stron odnosi się do „własnej” prawdy bezwarunkowo; nie wyraża więc jednej z wielu opinii. Dialog uświadamia, że ten typ absolutnego zaangażowania jest przywilejem każdego z jego interlokutorów. Geffré podkreśla zaś, że koegzystencja bezwarunkowego, absolutnego zaangażowania i otwartości na przekonania drugiego, dotycząca dróg prowadzących do Boga, jest bardzo trudna. Rozwiązaniu tego dylematu może sprzyjać następująca świadomość: w międzyreligijnym dialogu nie chodzi o zgodę na utratę wiary i przyjęcie punktu widzenia drugiej strony; chodzi raczej o zdolność relatywizowania sposobu „posiadania” własnej prawdy, interpretowania jej na nowo¹⁷⁶. Innymi słowy, Jezus Chrystus jest dla chrześcijan jedynym Zbawicielem świata. W Nim scala się uniwersalność i jedyność zbawczego pośrednictwa. Boże objawienie zaadresowane jest „dla chrześcijan”, a nie istnieje jedynie „na podstawie ich opinii”. Dzięki korelacji objawionych treści (pierwotne doświadczenie chrześcijańskie) i aktu zawierzenia, któremu towarzyszy spotkanie z innymi religijnymi tradycjami (współczesne doświadczenie) dokonuje się aktualizacja chrześcijańskiego przesłania przeznaczonego „dla wszystkich”. Towarzyszy tej hermeneutycznej operacji wzajemna przemiana uczestników dialogu¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Por. tamże, s. 55–56.

¹⁷⁶ Por. Cl. Geffré, *Croire et interpréter...*, dz. cyt., s. 103.

¹⁷⁷ Por. J. Richard, *Théologie herméneutique...*, dz. cyt., s. 33.

3.4. Miejsce religijnego pluralizmu w Bożym planie zbawienia

H. Waldenfels uważa, że stosunek Kościoła do innych religii cechują dwie postawy: troska o zbawienie innych oraz rozwijanie teologii religii, która z właściwą powagą potraktuje na płaszczyźnie teologicznej podmiotowość innych¹⁷⁸. Rozwijając konsekwentnie intuicję niemieckiego teologa należałoby podkreślić, że aktualna refleksja teologiczna nie powinna ograniczać się wyłącznie do kwestii zbawienia przedstawicieli innych religii, ale podejmować próbę odpowiedzi na pytanie o wolę Boga dla całego rodzaju ludzkiego i znaczenie pluralizmu religii wraz z propozycją budowania relacji z Bogiem prezentowana przez innowierców. Ten kierunek badań, zgodnie z tym co już stwierdzono wyżej, wpisuje się w nauczanie Soboru Watykańskiego II, który zwraca uwagę zarówno na szczerzy szacunek wobec wyznawców innych religii, jak i uznanie pozytywnych wartości w nich zawartych. Aby jednak wyakcentować znaczenie religijnego pluralizmu konieczna jest rezygnacja z wszelkich absolutystycznych form wyrażania roli chrześcijaństwa w zbawieniu człowieka na rzecz języka bardziej relacyjnego w odniesieniu do uniwersalnego pośrednictwa Chrystusa¹⁷⁹.

Refleksja teologii uznającej pozytywne wartości innych religii wypływa ze zbawczej woli samego Boga, który – w myśl słów św. Pawła – „pragnie, aby wszyscy ludzki zostali zbawieni i poznali prawdę” (1 Tm 2,4). Pomimo tego, że Deklaracja *Dominus Iesus* negatywnie oceniła teologów, którzy akceptują wspomniany wyżej podział w teologii religii na pluralizm *de facto* i pluralizm *de iure* (por. DI 4), wydaje się że dystynkcja ta sprzyja wyakcentowaniu jedyności zbawienia w Jezusie Chrystusie właśnie w jej relacyjnym wymiarze. Osłabia tym samym pokusę uzasadniania wyłącznie abstrakcyjnego i naiwnego chrystocentryzmu¹⁸⁰. Innymi słowy,

¹⁷⁸ Por. H. Waldenfels, *O Bogu...*, dz. cyt., s. 392. Niemiecki teolog wskazuje na konieczność zajęcia się „innymi” nie tylko jako niechrześcijanami, jeszcze-nie-chrześcijanami, „anonimowymi chrześcijanami” (Ranher); postuluje poważne potraktowanie „innych”, pomimo ich przynależności do odmiennych tradycji religijnych, i umożliwienie im wywierania wpływu na kościelny sposób myślenia, mówienia i działania – por. tamże.

¹⁷⁹ „C’est à partir du centre même du message chrétien, à savoir la manifestation de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth, qu’il faut comprendre l’unicité singulière du Christ qui n’est pas une unité d’excellence ou d’intégration mais une unicité relationnelle. [...] c’est en prenant ses distances à l’égard d’une conception abstraite de l’universalité du Christ, que l’on est en mesure de dépasser un certain impérialisme chrétien et de manifester le caractère nécessairement relatif et dialogal du christianisme” – Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁸⁰ Wyrażenie „pluralizm *de iure*” nie jest do końca precyzyjne, ponieważ może sugerować sakralizację religijnych różnic. Tym niemniej odnosi ono teologa do idei wielości dróg prowadzących do Boga; idea

uprawniona jest wątpliwość wyrażona pytaniem o to, czy obserwowana żywotność religii niechrześcijańskich jest wyłącznie skutkiem jakiegoś zaślepienia i ludzkiego grzechu, przejawem misyjnej porażki Kościoła albo wyrazem tajemniczej woli Boga¹⁸¹.

Kościół nadal zachowuje eklezjocentryczną wizję zbawienia, która jest pokłosiem tzw. teologii wypełnienia. Oznacza to, że inne religie osiągną swą pełnię w chrześcijaństwie. Przesłanie teologii wypełnienia wyraża się bowiem przekonaniem, że autokomunikacja Boga we wcieleniu Jezusa Chrystusa jest definitywną odpowiedzią na ludzki wysiłek Jego poszukiwania. W rzeczywistości jednak to najpierw sam Bóg odnajduje człowieka. Potwierdza ten fakt w swym nauczaniu m.in. Jan Paweł II: „Księgi Starego Przymierza są [...] stałymi świadkami troskliwej Boskiej pedagogii. W Chrystusie ta pedagogia osiąga swój cel: nie ogranicza się On bowiem do przemawiania «w imieniu Boga», jak prorocy, ale to sam Bóg przemawia w swoim odwiecznym Słowie, które stało się ciałem. I tutaj dotykamy punktu istotnego, odróżniającego chrześcijaństwo od innych religii, w których wyraża się od samego początku poszukiwanie Boga ze strony człowieka. W chrześcijaństwie ten początek dało Wcielenie Słowa. To już nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg sam przychodzi, aby mówić o sobie do człowieka i wskazać mu drogę, którą może do Niego dojść. Powszechność chrześcijaństwa jawi się w doświadczeniu wcielenia, które ukazuje dzieło Boga podjęte przez Niego ze względu na człowieka” (TMA 6).

Odnośnie do poruszanej problematyki, nauczanie Jana Pawła II idzie jeszcze dalej niż orzeczenia Vaticanum II i granice wytyczone przez wspomnianą teologię wypełnienia. W encyklice *Redemptoris missio* papież utrzymuje, że Duch Święty jest obecny i działa nie tylko w jednostkach, ale również w historii, społeczeństwach, narodach, kulturach i religiach (RM 28). Z kolei dokument Papieskiej Rady ds. Kongregacji Ewangelizacji Narodów i Kongregacji Ewangelizacji Ludów *Dialog i przepowiadanie* (p. 28–29), wskazując na powszechność Bożej woli zbawienia podkreśla wyraźnie, że wszyscy ludzie, nie tylko chrześcijanie, uczestniczą – choć w różny sposób – w tym samym misterium zbawienia w Jezusie Chrystusie.

ta stanowi część tajemnicy ukrytej od wieków i pokoleń, a objawionej w Jezusie Chrystusie (por. Kol 1,26) – por. Cl. Geffré, *La théologie...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁸¹ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien: retour...*, dz. cyt., s. 17.

Z kolei wyznawcy innych religii otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie nie „poza”, nie „wbrew” czy „pomimo” ich przynależności do takiej właśnie tradycji religijnej, lecz zwyczajnie przez szczere praktykowanie tego, co w nich dobre. Co więcej, ludzie ci osiągają zbawienie pomimo braku świadomości faktu, że to Jezus Chrystus jest jego źródłem, a także nie uznając Chrystusa za Boga i nie wyznając Go jako swego Zbawiciela. Jedyną racją takiego stanu rzeczy jest uniwersalna obecność misterium zbawienia w Jezusie Chrystusie i niemniej powszechnie aktywna obecność Ducha Świętego (por. DM 3, 9, 11)¹⁸².

Religijny pluralizm może być częścią Bożego planu zbawienia, a jego znaczenie ostatecznie wymyka się teologicznemu poznaniu, ponieważ Duch Święty może różnymi drogami prowadzić wszystkich ludzi do uczestnictwa w dziele odkupienia Jezusa Chrystusa¹⁸³. Członkowie innych religii odpowiadają na Boże wezwanie prawością osobistego życia i tym sposobem osiągają zbawienie. Chociaż inne tradycje religijne są postrzegane niczym „anonimowe opcje działające dla Chrystusa”, to nie umniejszają jedyności i powszechności judeochrześcijańskiego objawienia. Losy historii świata są prowadzone przez Boga, który pragnie zbawienia i szczęścia wszystkich ludzi. Mogą oni być zbawieni zawsze wtedy, gdy podejmą wyzwanie budowania na ziemi Bożego Królestwa, będącego królestwem sprawiedliwości i pokoju¹⁸⁴.

Doświadczenie łaski nie jest przywilejem wyłącznie chrześcijan, a wszelkie próby poznania Boga podejmowane przez przedstawicieli innych religii są przejawem otwartości człowieka na Absolut¹⁸⁵. Tym sposobem konkretnego wymiaru nabiera teologia ziaren Słowa, odnoszona do religijnych tradycji całego świata. Ziarna Słowa można interpretować jako słowa Boga adresowane do każdego człowieka. Z interpretacji tej wynika, że pełnia objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie nie przekreśla możliwości przemowy Boga w innych religiach, a co za tym idzie w historii poza zasięgiem chrześcijaństwa¹⁸⁶.

¹⁸² Integralny tekst dokumentu „*Dialog i przepowiadanie*” udostępniono w półmiesięczniku „Nurt SVD” 27,3 (1993), s. 75–106.

¹⁸³ „Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestnictwa w tym misterium paschalnym w tylko Bogu wiadomy sposób” – KDK 22.

¹⁸⁴ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 62.

¹⁸⁵ Bóg bowiem nie jest własnością żadnej religii lub Kościoła – por. Cl. Geffré, *Du silence de Dieu au témoignage des Écritures*, w: *Colloque sur le Dieu unique. Millénaire de Montpellier*, Paris 1986, s. 41.

¹⁸⁶ Por. W. Salman, *La théologie des religions...*, dz. cyt., s. 238. „Duch Święty bowiem przynagła do współdziałania, aby skutecznie spełnił się zamysł Boga, który uczynił Chrystusa źródłem zbawienia dla całego świata. [...] Działalnością swą sprawia [Kościół – przyp. autora], że wszelkie dobro, jakie zostało

Teologia usytuowana w międzyreligijnym horyzoncie i zakotwiczona w paradoksie wcielenia znacząco wpływa na kształt chrystologii. Wszelkie formy objawiania się Boga, o których zaświadcniają inne religie, odnoszą się do Chrystusa jako nowego Bytu, w którym absolutna przygodność (historyczny konkret) całkowicie jednoczy się z absolutną uniwersalnością. Rzeczywistość ta całkowicie przekracza możliwości historycznego chrześcijaństwa, ale w samym sercu jego przesłania i całej tradycji zawsze jest wcielone Słowo Boga. Zadanie teologii międzyreligijnej polega nie tyle na poszukiwaniu nieznanego Boga, którego każda religia w jakiś niedoskonały i prowizoryczny sposób dookreśla, ale na poszukiwaniu nieznanego jeszcze Chrystusa. Można go odkryć pośród różnorodności religijnych tradycji i we wnętrzu każdego człowieka¹⁸⁷. Nawiązując do refleksji paryskiego teologa zawartej w przywoływanym wielokrotnie dziele *De Babel à Pentecôte*, H. Seweryniak twierdzi, że w teologii międzyreligijnej chodzi o poważne potraktowanie pryncypium dialogu międzyreligijnego. Teolog, pozostając wierny prawdzie chrześcijańskiego przesłania, jest gotowy na spotkanie drugiego człowieka w jego odrębności, szanuje jego roszczenia do prawdy własnej religii i uznaje sposób rozumienia odniesienia do Absolutu. Prawda religii chrześcijańskiej ogłasza rekapitulację wszystkiego w Chrystusie jako Głowie, nie absolutyzując przy tym chrześcijaństwa jego historycznej postaci¹⁸⁸.

Na przestrzeni pięćdziesięciu lat teologię religii nazaczyła głęboka ewolucja. Stała się ona właściwie teologią religijnego pluralizmu, podnosząc pytanie o kwestię znaczenia wielości religijnych tradycji w jedynym, Bożym planie zbawienia. W dalszej perspektywie jej rozwoju uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że nowy paradygmat jakim jest religijny pluralizm, zaprasza teologów do refleksji nad rolą międzyreligijnej teologii lub teologii dialogicznej. W przekonaniu Cl. Geffré ta przestrzeń naukowych poszukiwań wymaga dalszego zagospodarowania. Kluczową rolę przypisuje międzyreligijnemu dialogowi, który polega na uznaniu punktu widzenia rozmówcy, bez sprzeniewierzenia się własnej tożsamości. Z punktu widzenia fenomenologicznego oznacza to, że poszukiwanie podobieństw pośród konstytutywnych elementów

zasiane w sercach i umysłach ludzi, we własnych obrzędach i kulturach narodów, nie tylko nie ginie. Lecz zostaje uleczony, wyniesione i dopełnione na chwałę Boga, aby zawstydić szatana, a uszczęśliwić człowieka” – KK 17.

¹⁸⁷ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 32.

¹⁸⁸ Por. H. Seweryniak, *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź-Kraków 2007, s. 190.

poszczególnych religii, celem wskazania ich niepodważalnych „zasług”, należałoby zastąpić uchwyceniem każdego elementu w ramach całości religijnego systemu, do którego należy, a także rozeznanie, w jakim stopniu element ten sprzyja budowaniu jedności z Absolutem, którego chrześcijańska wiara określa Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie¹⁸⁹.

Innymi słowy, aktualności nabiera w tym względzie postulowana przez D. Tracy'ego zasada „analogicznego wyobrażenia”, definiowana jako zdolność do rozróżnienia inności w podobieństwie. To ściśle hermeneutyczne rozumienie posiada nieocenioną wartość w kontekście dokonywania porównywań i analiz religijnych światów. Uniemożliwia ono teologicznym badaniom wskazywanie na zbyt pośpieszne zbieżności oraz różnice nie do pogodzenia. Za każdym razem, gdy teolog dostrzega pozytywną wartość innej tradycji religijnej, odkrywa jednocześnie w jakim stopniu pomaga mu ona w odkrywaniu nowych możliwości sensu we wnętrzu własnej, chrześcijańskiej tożsamości¹⁹⁰.

Tak więc Cl. Geffré, jako zwolennik ewolucji teologicznego paradygmatu wskazuje – z zachowaniem metodologicznej ciągłości – na zmianę horyzontu myślenia w teologii: rozumowanie hermeneutyczne dopełnia świadomością religijnego pluralizmu. Postulowany przez niego model uprawiania teologii funkcjonuje jednak w opozycji do wszelkich form tzw. pluralistycznych teologii. Geffré jasno wyjaśnia, także w kontekście wskazań Deklaracji *Dominus Iesus*, że głównym celem jego naukowych badań jest podtrzymanie w teologii religii konstytutywnego chrystocentryzmu i inkluzywnego pluralizmu, świadczącego o pozytywnych wartościach innych religii¹⁹¹.

Przekonanie to jest efektem wpisania w metodę hermeneutycznego koła aktualnego doświadczenia wielości religijnych tradycji ludzkości i powszechnej woli zbawczej samego Boga. Ten interpretacyjny zabieg dokonuje się w imię ryzyka mającego dwa wymiary. Pierwszy wskazuje na przedmiot zainteresowania tego opracowania. Chodzi o ryzyko zawierzenia objawionym treściom i ich interpretacji, w celu zachowania żywotności i aktualności chrześcijańskiego przesłania dla wyznawców Jezusa Chrystusa każdej epoki. Drugi wymiar ryzyka wiąże się

¹⁸⁹ Por. Cl. Geffré, *La théologie...*, dz. cyt., s. 18–19.

¹⁹⁰ Por. tamże, s. 19.

¹⁹¹ Por. Cl. Geffré, *La foi au risque...*, dz. cyt., s. 19. Por. także: DI 5–6.

z otwartością na przedstawicieli innych tradycji religijnych i docelowym kształtem teologii religii. Przybiera on raczej negatywny charakter. Część teologów wyraża bowiem przekonanie, że rozwój teologii religii i ekumeniczny dialog między Kościołem katolickim a innymi religiami stanowi poważne zagrożenie dla chrześcijańskiej tożsamości. Może on skutkować m.in. doktrynalnym relatywizmem, przekonaniem, że wszystkie religie mają równy status, a nawet osłabieniem potrzeby misyjnej działalności Kościoła¹⁹².

Cl. Geffré broniąc pozycji swej teologicznej koncepcji zaznacza, że wyprowadza jedynie wnioski z „paradoksu wcielenia”, objawienia się Absolutu w konkretnej przygodności historycznej, celem unikania absolutyzowania historycznego chrześcijaństwa jako drogi zbawienia ekskluzywnej wobec innych religii. W dobie religijnego pluralizmu jest ponadto pewien, że teologowie powinni dołożyć wszelkich starań, aby nie stawiać znaku równości między uniwersalnością Chrystusa, wcielonego Słowa Bożego i uniwersalności chrześcijaństwa. Chrystus ma prawo do uniwersalności, stoi w centrum historii, ale chrześcijaństwo będące historycznym fenomenem ze swej natury pozostaje relatywne (relacyjne) w odniesieniu do adekwatnego ujmowania objawionej prawdy i innych religii. Tym sposobem chrześcijańska prawda, nie roszcząc sobie prawa ani do ekskluzywizmu, ani do inkluzywizmu, aż do paruzji pozostanie zarazem jedyna i relacyjna w stosunku do tych ziaren prawdy, o których świadczą inne religie świata. Są one bowiem skutkiem działania Chrystusowego Ducha w historii ludzkości¹⁹³.

Być może w dobie religijnego pluralizmu właśnie, historycznym powołaniem chrześcijańskiego rozumu jest podtrzymanie eschatologicznego sensu własnego języka, tym bardziej, że jest on językiem prawdy. Mając jednak na uwadze istnienie trudnych do ogarnięcia myśłą złożoności i różnorodności rzeczywistości, międzyreligijny dialog¹⁹⁴ winien prowadzić każdego partnera rozmowy

¹⁹² Por. tamże, s. 12–13.

¹⁹³ Por. tamże, s. 19–20. „Seulement au dernier jour, nous aurons la manifestation de la mystérieuse convergence des religions entre elles et leur place dans l'unique Dessen de Dieu. En attendant, dans le temps de l'histoire qui est le nôtre, c'est la vocation permanente de l'Église d'annoncer à tous les êtres humains, membres ou non d'une autre religion, que le salut de Dieu est advenu en Jésus-Christ, mais à condition de respecter les voies mystérieuses de Dieu dans le coeur de chacun” – Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 130.

¹⁹⁴ Wśród warunków prawdziwego dialogu międzyreligijnego Geffré wylicza poszanowanie drugiego w jego inności, uwzględnienie równości między partnerami dialogu, a także przyjęcie ogólnej zasady poszukiwania jedności w różnorodności – por. Cl. Geffré, *Athènes, Jérusalem...*, dz. cyt., s. 114–117.

do celebrowania wspólnej prawdy, stojącej zawsze ponad częściowym charakterem partykularnej prawdy¹⁹⁵. Kto wie, odnosząc powyższe stwierdzenia do ortopraksji, czy Kościół XXI wieku nie powinien opierać dzieła ewangelizacji narodów przede wszystkim na autentycznym świadectwie chrześcijan, dzięki któremu inne osoby – niekoniecznie zobligowane do natychmiastowej konwersji – doświadczą najpierw Królestwa Bożego, które realizuje się w historii ludzkości również poza widzialnymi granicami Kościoła¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Por. Cl. Geffré, *Le tournant...*, dz. cyt., [dostęp: 27.03.2020].

¹⁹⁶ Por. Cl. Geffré, *De Babel...*, dz. cyt., s. 38.

ZAKOŃCZENIE

W opracowaniu przeprowadzono analizę zagadnienia ryzyka zawierzenia ujętego w kołowym ruchu hermeneutycznego rozumienia, a także przebadano te obszary, które do tej problematyki się odnoszą, mają wpływ na jej kształt i są powiązane ze skutkami uznania w teologii hermeneutycznego paradygmatu. Przejęta od nowożytnej filozofii metodologia (w tym gadamerowska zasada koła hermeneutycznego) prowadzi teologiczną myśl do nowatorskiego spojrzenia na kluczowe pojęcia chrześcijańskiego objawienia.

W konsekwencji tych „metodologicznych przesunięć”, teologia rezygnuje z pojęcia „metafizycznej reprezentacji bycia” na rzecz „interpretacji bytu dostępnego w konkretnej sytuacji”. Oddaje głos historii, podkreślając przy tym, że każde ludzkie doświadczenie jest wyrażone za pomocą języka. W chrześcijaństwie zatem, nieobecne słowo Boga objawia się za pośrednictwem słów Pisma św., które ze swej natury jest skutkiem interpretacyjnej aktywności świadków wiary (wspólnotowej decyzji zawierzenia) i jedynie w ten sam sposób może być odkrywane. Ukazana w Piśmie św. Boża prawda otwiera się jednocześnie na rozumowe poznanie i zaprasza człowieka do aktu wiary. Odczytywany jest on w kategorii nowej, egzystencjalnej możliwości. Powyższe współzależności (metafizyka – hermeneutyka, słowo Boże – Pismo św., pierwotne doświadczenie – współczesne doświadczenie) stają się bliskie teologowi poszukującemu sensu. Chociaż nie wszystkie jego obiektywizujące refleksje prowadzą do fałszywych obiektywizacji, to jednak w każdym wywodzie, szczególnie na temat Boga, istnieje stałe ryzyko niedoskonałych i niepełnych ujęć.

Podobne ryzyko dotyczy także złożonej problematyki aktu zawierzenia Bożemu objawieniu. Kwestia ta nie powinna być pomijana, ponieważ odnosi się do działania Boga, który zaprasza człowieka do współpracy w dziele zbawienia i oczekuje od niego podjęcia osobowej i rozumnej decyzji; włączenia się w budowanie „tu i teraz” bosko-ludzkiej relacji. Odpowiedź na Boże wezwanie przynależy do istoty chrześcijańskiego objawienia i jest integralną częścią jego wewnętrznej dynamiki. Skoro zaś decyzja zawierzenia – zgodnie z tym, co stwierdzono – jest tożsama z interpretującym, pierwotnym doświadczeniem Boga objawiającego się w konkretnych wydarzeniach (kategoria „całości”) oraz

proceedzi do wyjaśnienia sensu historycznego doświadczenia („części”) w świetle Ewangelii, to zawsze będzie zawierała w sobie elementy ryzyka. Nie może więc nikogo dziwić fakt, że jednemu z kluczowych swych dzieł, Geffré nadaje tytuł *Le christianisme au risque de l'interprétation*, a jego teologiczne poszukiwania i dzieło streszczają właściwie dwa czasowniki: „wierzyć” i „interpretować” (*croire et interpréter*¹). Hermeneutyczna refleksja teologii wychodzi z założenia, że zarówno prawda (także objawiona), jak i człowiek posiadają historyczny charakter². Co za tym idzie, zawierzenie Bożym treściom nie warunkuje natychmiastowego dostępu do pełni objawionej prawdy na temat Boga i tożsamości ludzkiego bytu. Nie zapewnia też całościowego poznania tych zagadnień w danym momencie historii. Otwiera raczej wierzący podmiot na przyszłość czy eschatologiczną nadzieję całościowego dostępu do prawdy³.

Dostrzegalna w historycznej manifestacji Boga koherencja Jego słowa, przekazanego na sposób ludzki za pośrednictwem świadków i recepcja Bożej „przemowy” w ramach historycznego doświadczenia ludzi każdej epoki (rozdz. I) wyznaczają procesowi poznawania objawionej prawdy hermeneutyczny horyzont. Jego ramy nakreślają filozoficzne źródła. Teologia fundamentalna korzysta z hermeneutycznej fenomenologii Heideggera, według którego wszelkie poznanie bytu (w tym Boga) jest możliwe wyłącznie za pośrednictwem rozjaśnienia myśli tego, który stawia sobie pytania o własne bycie (człowieka). Oznacza to, że nie ma stwierdzeń na temat Boga, które nie pociągałyby za sobą konieczności wyjaśnienia tożsamości człowieka. Rozumienie zaś oznacza podstawową strukturę „bycia tu” (*Dasein*) albo jeden z możliwych sposobów zdobywania wiedzy. Składa się ono z osądu wstępnego, przypuszczenia i wstępnego poznania.

¹ *Croire et interpréter* – pod takim tytułem ukazała się w 2001 r. książka Cl. Geffré, w której znalazły się analizy dotyczące hermeneutycznego zwrotu w teologii. Akt zawierzenia leży u podstaw procesu interpretacji. Wpisano go w klucz trzech przenikających się nawzajem przestrzeni poznania: przed- i posoborowej teologii, hermeneutyki oraz wielości religijnych tradycji. Wskazują one bowiem na zasadnicze kierunki badań Geffré oraz oddają w jakimś sensie istotę jego intelektualnego ducha.

² Por. Cl. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1988, s. 20.

³ Teologiczna teoria na temat poznawania „prawdy” postuluje następującą metodologię: teologia pozostaje w związku z przeszłością, którą uznaje za zamkniętą („innego objawienia Boga już nie będzie”), ale odkrywanie jej sensu, który rozciąga się na przestrzeni historii (*Wirkungsgeschichte* – Gadamer), posiada otwarty charakter. Z samej definicji oznacza to, że nikt nie dysponuje ostateczną interpretacją lub perspektywą – por. J.Y. Lacoste, *Vérité (en théologie historique et systématique)*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. tegoż, Paris 2007³, s. 1486.

W toku przeprowadzonych analiz wyjaśniono też, że proces dochodzenia do prawdy posiada otwarty i niedokończony charakter, ponieważ splata się w nim – dokonująca się w historii i wyrażana językiem – dialektyka „całości” (objawienie) i „części” (rozumienie historyczne). Reguła ta oznacza, że podstawą rozumienia całości jest szczegół, i odwrotnie. Wpisana jest ona w kołowy, interpretacyjny ruch. Innymi słowy, koło hermeneutyczne jest sposobem na uchwycenie możliwości efektywnego zrozumienia (Gadamer). Dlatego właśnie, Geffré nie waha się nazywać teologii nauką hermeneutyczną; więcej, wiąże ją z tymi naukami humanistycznymi, dla których kluczową rolę odgrywa hipoteza jako kategoria rozumnej propozycji⁴. W jego przekonaniu, zarówno metodologia eksperymentowania, jak i każdego innego naukowego przypuszczenia, bazuje na aktualności struktury hermeneutycznego koła, dzięki której powstanie źródłowego tekstu i kolejnych jego historycznych interpretacji, realizowane jest zawsze w funkcji pewnego przedrozumienia. Innymi słowy, odkrycie sensu danego tekstu staje się niemożliwe bez osądu wstępnego i zaangażowania interpretującego pomiotu; bez interakcji zachodzącej między tekstem i jego interpretatorem.

W dalszej części, uwzględniając refleksje Gadamera, wskazano na wartość historycznego przekazu. Wpisanie się podmiotu interpretującego w tę samą tradycję, która zainicjowała powstanie tekstu, stwarza szansę jego właściwego zrozumienia. Jeśli zatem teologia jest tożsama z odkrywanym na nowo w danym momencie dziejów – przy zachowaniu historycznej ciągłości – poznawczym procesem, to dlatego, że wpisuje się w długi ciąg świadectw, opartych na tym samym przedrozumieniu, którym jest indywidualna oraz wspólnotowa decyzja zawierzenia. Niesie ją całe historyczne doświadczenie Kościoła⁵.

W dalszym toku przedstawiono również zasługi Ricoeura, francuskiego filozofa dla rozwoju teologii hermeneutycznej. Zwrócono uwagę, że każdy akt interpretacji wymaga najpierw zrozumienia siebie, refleksji nad zjawiskiem

⁴ Korzystanie w teologii z osiągnięć nauk humanistycznych (np. historia, socjologia, psychologia, lingwistyka, strukturalizm) jest bezwzględnie konieczne, ale nie może przekreślać chrześcijańskiej specyfiki, którą wyrażają m.in. historyczna faktyczność Bożego objawienia, niepowtarzalność osobistej decyzji zawierzenia Bogu, a przede wszystkim jedyność wydarzenia Jezusa Chrystusa i wyjątkowość Kościoła, za pośrednictwem których jawi się prawdziwy obraz Boga – por. J. Doré, *Les courants de la théologie française depuis Vatican II*, w: *Intérpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, red. J.P. Jossua et N.J. Sed, Paris 1992, s. 231–236.

⁵ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique de la théologie*, http://www.catho-theo.net/Le_tournant-hermeneutique-de-la-theologie.pdf [dostęp: 27.03.2020].

istnienia w myśl zasady: „istnieję o tyle, o ile myślę”. Co więcej, teolog – akceptując teorię interpretacji Ricoeura, wyrażoną w formie wzoru: rozumienie wstępne (domysł) + wyjaśnienie = zrozumienie krytyczne – postrzega czasowy dystans między dostępnym tekstem a jego czytelnikiem, jako podstawę hermeneutycznego aktu przyswajania tekstu. Z kolei kolista natura interpretacji tekstu obrazuje ograniczenia rozumienia⁶. Reasumując, w świetle tematyki dysertacji, uzasadniona wydaje się teza, mówiąca o tym, że interpretujący (podmiot wierzący) w ogóle nie jest w stanie rozpocząć procesu autentycznego rozumienia tekstu, bez wspomnianego przedrozumienia (bez decyzji zawierzenia) i podjęcia wstępnego ryzyka. Każdy zaś tekst, ujęty odpowiednim językiem, „żyje” własną niezależnością i jest otwarty na wciąż nowe sposoby przyswajania.

Podjęte badania ujawniły również, że realizowana przez teologa „lektura tekstu” nigdy nie dokonuje się w hermetycznych warunkach. Ten, który dokonuje interpretacji tekstu posługuje się podczas jego lektury zarówno wspomnianym wyżej przedrozumieniem, jak i doświadczeniem aktualnego kontekstu historycznego. W praktyce oznacza to, że między interpretatorem a czytany tekst inicjowana jest – w ramach zasady hermeneutycznego koła – wymiana lub rodzaj rozmowy: „ja interpretuję tekst, tekst interpretuje mnie⁷”. Procesowi temu towarzyszy przekonanie, że interpretujący podmiot i rozszyfrowywany tekst mają swoją historyczność.

Należy przy tym doprecyzować, że teologia hermeneutyczna, jako nauka zmierzająca do aktualizacji chrześcijańskiego przesłania, nie jest skazana na nieskończoną grę interpretacji. Jej refleksja operuje bowiem w określonym polu hermeneutycznym, stworzonym przez źródłowe teksty i ich interpretacje, które „informują” o „zawartości” Bożego objawienia. Teologia dysponuje stosownymi kryteriami, za pomocą których weryfikuje możliwy fałsz takiej, czy innej hipotezy. Wśród nich należy wskazać na uwzględnienie obiektywności Pisma św. (jest ono efektem aktu interpretacji pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej), koherencji z żywą Tradycją Kościoła (wyrażaną w formie orzeczeń wiary, systemów teologicznych, a także definicji dogmatycznych i magisterialnych) oraz – co nie jest

⁶ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka filozoficzna*, Kraków 1999, s. 90–94.

⁷ Por. Cl. Geffré, *Le tournant herméneutique. Entretien avec J.P. Magnine*, w: „Lumière et vie” 250 (2001), t. L-2, s. 80.

bez znaczenia – aktywnej recepcji aktualizującej interpretacji chrześcijańskiego przesłania przez ogół eklezjalnej wspólnoty. W terminie „recepcja” kryje się nie tylko zmysł wiary (*sensus fidei*), ale również konsensus, który ma na względzie adhezję do określonego depozytu wiary oraz dzielenie się nim z zachowaniem jedności w wierze.

Można zatem wywnioskować, że teologia nie istnieje bez „hermeneutycznej operacji”, która za punkt wyjścia bierze aktualny, dziejowy kontekst, stara się uchwycić niezmienną strukturę doświadczenia religijnego odkrywanego w Nowym Testamencie oraz późniejszych jego interpretacjach, a także ustanawia krytyczną korelację pomiędzy doświadczeniem zbawienia a doświadczeniem chwili obecnej, obejmującym nowe stany ludzkiej świadomości i tzw. „znaki czasu”. To właśnie na styku horyzontu tekstu i horyzontu rozumienia wierzącego podmiotu, kształtuje się właściwa sytuacja hermeneutyczna, której celem jest wypracowanie nowego horyzontu, pozwalającego na zadawanie tekstowi odpowiednich pytań, po to, aby rozszyfrować jego zawsze aktualny sens (prawdę)⁸.

Analizy przeprowadzone w rozdziale drugim dotyczyły spojrzenia na fenomen zawierzenia, zarówno w świetle historycznej ewolucji apologetycznego wymiaru teologii fundamentalnej (z uwzględnieniem relacji filozofii i teologii w kontekście francuskim), jak i doświadczenia aktu wiary przez starotestamentalnych bohaterów, Apostołów, a także współczesnych wyznawców Chrystusa. W chronologicznym porządku podkreślono najpierw, że nowotestamentalną ideę apologetyki kojarzono przede wszystkim z nowym modelem chrześcijańskiego myślenia, otwartego na uniwersalny dialog. Jego celem było przekonanie każdego człowieka, że decyzja zawierzenia Bożemu objawieniu prowadzi ostatecznie do osobowego spotkania Chrystusa i zawiązania z Nim relacji, skutkującej ostatecznie życiem wiecznym. W tak definiowanym spotkaniu, dostrzegalny jest przyczynowy związek między wyborem i poznaniem.

Niestety, zawirowania w historii Kościoła sprawiły, że ewangeliczny model apologetyki ustąpił miejsca innym teologicznym koncepcjom, nastawionym zasadniczo na defensywno-metodyczną obronę chrześcijaństwa. Spory wyznaniowe

⁸ „La vérité herméneutique prends toujours la forme d'une réponse, réponse à la question qui travaille l'interprète et qui l'amène à interpréter un texte. Il va de soi que cette question est «relative» à sa situation, mais sans être aléatoire” – J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris 1993, s. 200.

(XVII w.) sprawiły, że patrystyczna i średniowieczna tradycja teologiczna przekonana o tym, że światło wiary przybliży nie tylko do samego faktu objawienia, ale również do jego treści, ustąpiła miejsca apologetyce, pojmowanej w kategorii nauki obiektywnej, zmierzającej do udowodnienia faktu objawienia za pomocą doświadczanych kryteriów („znaki i cuda”). Proces poznawczy teologii sytuował się więc po zewnętrznej stronie objawionych treści i interpretującego podmiotu. Objawienie kojarzono raczej z całościowym przekazem depozytu prawdy, którego wiarygodność zapewniał sam Bóg. Zasadniczym ograniczeniem apologetyki obiektywnej było zajmowanie się racjonalną wiarygodnością chrześcijaństwa, przy całkowitym pominięciu jego wiarygodności zakotwiczonej w decyzji zawierzenia podmiotu, interpretującego objawione treści.

Wobec powyższego, apologetykę obiektywną postanowiono uzupełnić antropologicznym nastawieniem. Celem takiego zabiegu było nie tylko stworzenie nowego paradygmatu apologetyki podmiotowej (również gwarantowałyby jedynie częściowe ujęcie całości objawienia), ale wskazanie na taki model teologii, który byłby bardziej dynamiczny i integralny; otwarty jednocześnie na hermeneutykę objawienia Boga w historii i zaangażowanie człowieka. Była to właściwa droga prowadząca do przekształcenia się apologetyki integralnej w teologię fundamentalną. Jej zasadnicze zadanie polegało odtąd na ukazywaniu aktu zawierzenia i jego rozumienia w łączności z osobą, jej wewnętrznymi przeżyciami i poznawaniem sensu życia. Ostatecznie, te subiektywne elementy ludzkiej egzystencji może dopełnić jedynie Bóg, obecny w człowieku poprzez wiarę.

Problematyka ryzyka zawierzenia, zgodnie z tym co przedstawiono na kolejnym etapie badań, odkrywana jest również w wymiarze praktycznym w ramach pierwotnego doświadczenia religijnego, opisywanego na kartach Starego i Nowego Testamentu. Szczególna rola przypada w tym względzie narodowi wybranemu – wyjątkowemu podmiotowi spełnienia Bożych obietnic. W opinii Geffré praojcowie chrześcijańskiej wiary uczestniczą w „jakościowym skoku”, jaki dokonuje się w historii Bożego objawienia. Charakterystyczne dla religii pogańskich święte znaki, odkrywane m.in. w prawach natury, schodzą na dalszy plan, a znaczenia nabierają słowa i konkretne wydarzenia zbawcze, niespotykane

dotąd formy historycznych pośrednictw⁹. Wśród bohaterów pierwszoplanowych, podejmujących się interpretacji Bożego działania w historii wyliczono Abrahama i Mojżesza. Zawierają oni z Bogiem przymierze (pakt), stając się tym sposobem Jego „partnerami”. Wykazane zostało, że historyczny proces Bożego objawienia posiada interpersonalny charakter, a inicjatorem każdego działania jest zawsze sam Bóg. Objawienie przybiera kształt nie tylko manifestacji, ale także słowa, inicjując nową interpretację Boga; traktuje On człowieka jak rozmówcę, oczekując od niego odpowiedzi.

Boże słowo ponadto stwarza wspólnotę, w której uprzywilejowanymi świadkami są patriarchowie i prorocy, a Bóg staje się Panem ich historii. Wybierając z narodu wybranego konkretne osoby, manifestuje swoje imię (istnienie) i plany. Zawiązuje z nimi przymierze, wzywa do przestrzegania przyjętych reguł, ponieważ prowadzą one do wypełnienia Bożej obietnicy wyzwolenia i zbawienia. Takiemu działaniu Boga w dziejach Hebrajczyków odpowiada metafora drogi/wędrówki – *exodusu*. Oddaje ona istotę nowej koncepcji czasu i zdolności wybiegania człowieka w przyszłość. W ten sposób powstają zręby teologii nadziei; rodzi się przekonanie, że ludzki los wpisuje się w historię, w której – pomimo przebytej już drogi – jest miejsce na postęp oraz na wędrowanie w stronę nieodkrytych jeszcze przestrzeni prawdy o Bogu i tożsamości człowieka.

Automanifestacja Boga w słowie najdoskonalej wypełnia się w osobie Jezusa Chrystusa. W toku dalszych badań wykazano, że objawia On Boga nie tylko czynami i słowami, ale przede wszystkim swoją Osobą. Jego życie i postawa, z cudem zmartwychwstania na czele, wyrażają „erupcję Boga w historii”; rzeczywistość niewypowiedzianą, nieprzewidywaną i wyjątkową¹⁰. Doświadczając jej, Apostołowie decydują się na akt zawierzenia Chrystusowi, który jako w pełni ludzki, przyjmuje postać wewnętrznego elementu procesu Bożej automanifestacji. Zbawcze wydarzenie i wyznania świadków stanowią jedną zwartą całość.

Dostrzeżono też zagadnienie „jądra wiary”, które konstytuują dwa zasadnicze elementy: wydarzenie Chrystusa i pierwotne doświadczenie chrześcijańskie, kształtowane i rozwijane następnie w całej chrześcijańskiej

⁹ Por. Cl. Geffré, *Du silence de Dieu au témoignage des Écritures*, w: *Colloque sur le Dieu unique. Millénaire de Montpellier*, Paris 1986, s. 32.

¹⁰ Por. Cl. Geffré, *Profession théologien*, Paris 1999, s. 113.

tradycji. Ten drugi element określono mianem „dostępnego pierwiastka wiary”. Nie gwarantuje on jakiegoś bezpośredniego, „statycznego dziedziczenia” prawdy o Jezusie. Przeciwnie, w nurcie historycznego procesu podlega modyfikacjom. Jest dowodem na to, że objawioną prawdę zawsze naznacza kulturowy i duchowy rys danej epoki („świadomość efektywnodziejowa” Gadamera). Teolog-hermeneuta musi zmierzyć się – wykorzystując zasadę hermeneutycznego koła – z ryzykowną, interpretacyjną operacją, prowadzącą do odtworzenia pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego w nowej odsłonie, zdolnego do udzielania odpowiedzi na pytania nurtujące ludzki intelekt pierwszej połowy XXI wieku.

Według Geffré, aktualną świadomość historyczną charakteryzują m.in. skutki kryzysu (post)modernistycznego, pamięć o systemach totalitarnych oraz nowe stany ducha współczesnej kultury: poczucie wolności sumienia, godność osoby ludzkiej, wolność religijna i światopoglądowa wielość. Bynajmniej nie chodzi mu o dostosowywanie przesłania Ewangelii do „wymagań” obecnej chwili albo rozmywania go w grzesznej naturze człowieka. Zależy mu na kształtowaniu „nowego człowieka” (por. Ef 4,24), dla którego punktem wyjścia wszelkich spekulacji jest doświadczenie zawierzenia Bogu w konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Tylko ta dialektyka pozwala człowiekowi wejść w hermeneutyczny świat i zarazem poznać samego siebie. W kontekście zjawisk współczesności, francuski dominikanin podejmuje – jak sam twierdzi – ryzykowną próbę wskazania na „reguły soborowej hermeneutyki”, określające sposób interpretowania orzeczeń wiary. Ich właściwe rozumienie sprzyja realizacji interpretacyjnego wymogu asymilacji chrześcijańskiego przesłania z kulturami i religiami świata.

Czy w kontekście decyzji zawierzenia dokonanym w konkretnym momencie historii możemy mówić o ryzyku? Jakie są możliwe „zyski i straty” aktu wiary, skoro prawda Bożego objawienia domaga się w dziejach zbawienia człowieka nie tylko teoretycznej interpretacji (poszukiwania sensu), lecz także praktyczno-społecznej aktualizacji (autentycznego świadectwa)? Przedstawione pytania towarzyszyły analizom trzeciego rozdziału tej pracy.

Nie ulega wątpliwości, że procesowi interpretacji mogą towarzyszyć błędne hipotezy, a nawet wypaczenia. Na tym polega hermeneutyczne ryzyko. Nie jest ono obce chrześcijaństwu w odniesieniu do odpowiedzi człowieka na Boże wezwanie. Zagadnienie ryzyka zawierzenia wpisuje się bowiem w problematykę wierności

objawionej prawdzie, odkrywanej na przestrzeni dziejów i przekazywanej w zaktualizowanym kształcie każdemu następnemu pokoleniu. Niebezpieczeństwo przekazu wyłącznie martwej pamięci o Chrystusie jest tak samo poważne, jak interpretacyjny błąd.

Szczególnym wyrazem chrześcijańskiej odpowiedzi na zaproszenie do zaangażowania się w dzieło zbawienia jest autentyczne świadectwo o Bożym przesłaniu, zarówno indywidualne, jak i wspólnotowe. Jednak w dobie aktualnych przemian kulturowych, wydaje się wręcz niemożliwe postrzeganie życia wiary wyłącznie w kategorii przyłgnięcia do gotowych „od zawsze” objawionych odpowiedzi na najważniejsze pytania ludzkiej egzystencji. Chrześcijaństwo, osadzone w konkretnej kulturze, jawi się jako nowy *exodus*, kształtując w przestrzeni pytań stawianych przez współczesność, model odpowiedzi o charakterze otwartym i dynamicznym. Wnosi on zawsze „coś nowego” na temat człowieka. Wpisana w hermeneutyczne koło interakcja pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego i aktualnego kontekstu historycznego, winna skutkować świadectwem o charakterze profetycznym; takim naśladowaniem postawy Jezusa, które kształtowałoby w świecie nową kulturę chrześcijańską, dopełnioną w dniu paruzji Chrystusa. Wśród kryteriów profetycznego świadectwa wyliczono odniesienie do Ewangelii i stylu życia Jezusa, utożsamienie świadectwa słowa z życiową postawą, wyzwalające działanie słowa w świadectwie oraz poszanowanie wolności drugiego człowieka.

Wskazano także na współistnienie ryzyka zawierzenia i ryzyka interpretacji; towarzyszą one rozwojowi teologicznej myśli, pojmowanej jako specyficzna forma świadectwa, która odpowiada za nieustanną aktualizację chrześcijańskiego przesłania. Odkrywając tajemnicę Chrystusa gotowego do zbawienia każdego człowieka, teologia podejmuje zadanie interpretacji prawdy o charakterze relatywnym, w sensie jej relacyjności. Ze względu na historyczny i językowy wymiar odkrywanej prawdy, naukowa refleksja zapewnia wyłącznie jej aproksymację¹¹.

Z podjętych w dysertacji badań wynika, że „lingwistyczny zwrot” w teologii jest tak samo istotny, jak uznanie jej hermeneutycznego paradygmatu.

¹¹ Z punktu widzenia tematyki tego opracowania, ciekawe wydają się badania nad zjawiskiem relatywności chrześcijańskiej prawdy podjęte J.S. O’Leary’ego, irlandzkiego filozofa i teologa. Uważa on, że zagadnienie relatywizacji wzmacniają te kierunki myślenia, które kwestionują „stabilność sensu i prawdy”. Zachęca jednak, aby miejsce intelektualnej bezradności zajęła refleksja nas „nowym, chrześcijańskim porządkiem” prawdy (*un nouveau régime de vérité*) – por. J.S. O’Leary, *La vérité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux*, Paris 1994, s. 91–128.

Na szczególną uwagę zasługuje illokucyjny (autoimplikacyjny) aspekt języka religijnego, dzięki któremu podmiot wierzący „wiąże siebie” z tym, co wypowiada, przejmując tym samym odpowiedzialność za własne istnienie. Geffré, korzystając z dorobku J. Ladrière’a, wyraża przekonanie, że każda ludzka wypowiedź zawiera twierdzenia o charakterze interpretacyjnym. W tym kontekście zaznaczono, że refleksje teologów nie są w stanie dokonać całkowitej syntezy Bożego objawienia; ani za pośrednictwem interpretacji konkretnych wydarzeń, ani dzięki ich językowym ujęciom. Filozoficzno-teologiczne reprezentacje bytu ustępują miejsca – jak stwierdzono w innym miejscu – ryzykownemu procesowi interpretacji.

Rekapitułując te zagadnienia, należy stwierdzić, że koherencja wzajemnego oddziaływania poszukiwania sensu ludzkiego życia i inspirowanych Bożym objawieniem działań, pociąga także za sobą ryzyko na płaszczyźnie podejmowania właściwych wyborów w wymiarze chrześcijańskiego *praxis*. Droga naśladowania Chrystusa – realizowana w następstwie aktu zawierzenia – nie polega na mechanicznym powtarzaniu jakiegoś modelu życia z przeszłości. Jezus Chrystus jest czymś znacznie więcej, niż wzorcowym modelem. Chodzi nade wszystko o doświadczenie na nowo Jego zmartwychwstania i taką realizację praktycznych działań, które uzupełniałyby teoretyczne odpowiedzi na istotne pytania współczesnego człowieka, stawiane w funkcji zmieniającej się jego sytuacji historycznej. Autentyczne świadectwo musi być wpisane w życiowy kontekst, w celu odkrycia „marzenia Boga odnośnie do historii”¹². Wyrażenie to, Geffré przywołuje w kontekście pytania o wyjątkowość chrześcijaństwa na tle innych tradycji religijnych. Dowodów niepowtarzalnej jedyności „religii Ewangelii” szuka w „paradoksie wcielenia”, w wydarzeniu Boga w człowieku. Inauguruje ono bowiem najbardziej radykalne przymierze Boga z człowiekiem, a zarazem staje się kluczowym punktem odniesienia teologii do bogactwa innych religijnych tradycji i dialogu z ich wyznawcami.

Sobór Watykański II rozbudził dyskusję nad możliwością zbawienia człowieka „w i przez” inne religie, inicjując tym samym poszerzoną, chrystologiczną interpretację wielowiekowej dewizy: „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Zachowana w pierwotnym kształcie, wskazuje wyraźnie na wyłączną (absolutną

¹² Cl. Geffré, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris 2012, s. 176–178.

i ekskluzywną) wartość prawdy i jedyności chrześcijaństwa oraz przekonanie, że ziarna prawdy i dobra istniejące w innych religiach znajdą dopełnienie tylko w chrześcijaństwie. Refleksje teologów wkroczyły między dwa bieguny; dla jednych nowa teologia religii jest bezużyteczna, ponieważ powszechnie wiadomo, że dla „zbawienia niewiernych” wystarczy ich dobra wola, bez doświadczenia widzialnego Kościoła. Inni zaś pomijają w swych koncepcjach rolę wyłącznego i uniwersalnego zbawienia w Chrystusie (chrystocentryczny inkluzywizm) lub akcentują znaczenie Kościoła na drodze zbawienia człowieka (eklezjocentryczny ekskluzywizm), głosząc zasadność rezygnacji z istotowego przekonania, że wszystkie tradycje religijne krążą nie tyle wokół „jądra wiary” – Chrystusa, ale raczej wokół tajemnicy Boga jako transcendentnej rzeczywistości (radikalny teocentryzm).

Wobec powyższych skrajności, jak wykazano w toku tego opracowania, Geffré stawia ryzykowne pytanie: czy uznając niepodważalne istnienie religijnego pluralizmu (jego faktyczność), teologia nie powinna rozeznaczyć wielości religii jako zasady będącej częścią Bożego planu historii zbawienia? Postuluje ponadto, uznanie wyjątkowości Jezusa Chrystusa, zarówno w pryzmacie jedyności, jak i relacyjności, stanowiącej fundament dialogicznego, a nie „imperialnego” charakteru chrześcijaństwa. Konsekwencją akceptacji tego kierunku myślenia, jest rozwijanie eklezjologii, dla której wyznawcy innych religii są członkami Królestwa Bożego, uobecnionego jako historyczna rzeczywistość; chrześcijanie wraz z nimi budują to Królestwo w dziejach świata wtedy, gdy odkrywają wartości zgodne z planem Boga, gotowego zbawić każdego człowieka. Nowość teologicznego spojrzenia francuskiego teologa na chrześcijaństwo jako rzeczywistość relacyjną streszczają dwa wnioski: potrzeba rozróżnienia między uniwersalnością samego Chrystusa a uniwersalnością religii chrześcijańskiej, a także uznanie chrześcijaństwa jako „religii odmienności”; doświadczenia fundamentalnego „braku” innego (również innowiercy)¹³. Dlatego, w teologicznej myśli Cl. Geffré dostrzegalne jest współistnienie konstytutywnego chrystocentryzmu i inkluzywnego pluralizmu. Koncepcje te osadza w tajemnicy wcielenia, w której spełnia się tożsamość tego, co absolutnie uniwersalne, z tym, co absolutnie konkretne.

¹³ Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa 2019, s. 257.

Podsumowując te wywody, należy stwierdzić, że chrześcijańska teologia nie jest w stanie uniknąć konfrontacji z religijnym i kulturowym pluralizmem. Ryzyko zawierzenia, ale także ryzyko interpretacji Bożego objawienia wyrażają się w promowaniu chrześcijaństwa globalnego (nie tylko „zachodniego”), które stałoby się miejscem twórczego i wzajemnego wzrostu, będącego wypadkową zasobów chrześcijańskiej tradycji oraz duchowego bogactwa innych kultur i religijnych tradycji. „Szacunek wobec tego, co inne, rodzi zdolność przekroczenia w sobie «mentalności właściciela», potwierdzając słowa biskupa i męczennika Wahranu w Algierii, Pierre’a Claverie’a, który napisał kiedyś: *«Jestem wierzącym, wierzę, że Bóg istnieje, ale nie roszczę sobie prawa do posiadania tego Boga, ani przez Jezusa, który mi Go objawia, ani przez dogmaty mojej wiary»*”¹⁴.

Cele pracy osiągnięto dzięki przebadaniu i wyjaśnieniu zagadnienia ryzyka zawierzenia w teologicznej refleksji Cl. Geffré. Przy tej okazji dokonano też w znacznym stopniu syntezy jego naukowej spuścizny, dostrzegając ewolucję myśli paryskiego dominikanina, opartą na hermeneutycznej zasadzie „ciągłości i zerwania”. Cześć z jego poglądów porównano i odniesiono do innych protagonistów teologicznych paradygmatów: hermeneutycznego i religijnego pluralizmu. Wyłaniała się z nich zawsze ta sama metodologiczna troska i hermeneutyczne założenie, polegające na doprowadzeniu do korelacji między pierwotnym doświadczeniem chrześcijańskim i aktualnym doświadczeniem historycznym. Ludzkie doświadczenie niesie w sobie „objawiającą” wartość, a jego odniesienie do Bożego objawienia prowadzi do stałej aktualizacji chrześcijańskiego przesłania. Wyłącznie w kontekście tej relacji, można mówić w teologii o kategorii innowacji, a nawet „teologicznej produkcji”. Ten rodzaj naukowego dzieła akceptuje w pełni konsekwencje ryzyka interpretacji, które jest koniec końców ryzykiem zawierzenia¹⁵.

Decyzja zawierzenia Bogu daje do myślenia. Pociąga za sobą ryzyko i odwagę. Tych, którzy uznają i odkrywają wartość chrześcijańskiego przesłania, akt wiary prowadzi do głębszego rozumienia kultury i świata. Zadanie, które wyznacza treść opracowania, polega na rozszyfrowaniu historycznego planu Boga wobec całej ludzkości. Skierowane jest ono dla osób otwartych na przygodę teologicznej

¹⁴ R. Chromy, *Twórcze ryzyko odniesienia teologii chrześcijańskiej do pluralizmu religijnego w refleksji Claude’a Geffré*, w: „Nurt SVD” 123–124,3–4 (2008), s. 209.

¹⁵ Por. B. Demers, *In memoriam Claude Geffré*, w: „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 101 (2017), s. 7.

refleksji oraz zainteresowanych przyszłością Kościoła i losami Chrystusowego przesłania we współczesnym świecie.

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

1. PISMO ŚWIĘTE

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2009.

2. DOKUMENTY URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA

2.1. DOKUMENTY SOBOROWE

- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2008², s. 520–527.
- Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2008², s. 302–333.
- Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2008², s. 674–743.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2008², s. 144–263.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (1965), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2008², s. 540–565.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2008², s. 824–981.
- Konstytucja o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 888–911.

2.2. ENCYKLIKI

- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Kraków 2007.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Kraków 2015.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), w: *Encykliki ojca świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990), w: *Encykliki ojca świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996.

2.3. ADHORTACJE

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Kraków 2010.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Kraków 2013.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate*, Kraków 2018.

2.4. KATECHEZY, HOMILIE, WYPOWIEDZI I WYWIADY PAPIESKIE

- Jan Paweł II, *Duch Boży a „ziarna prawdy” obecne w religiach niechrześcijańskich. Audiencja generalna 9 września 1998 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_09091998.html [dostęp: 22.06.2020].
- Jan Paweł II, *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie. Homilia Ojca Świętego wygłoszona w bazylice św. Piotra 12 marca 2000 r.*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/dz_przebaczenia_12032000.html [dostęp: 15.06.2020].
- Franciszek, *Rozmowy z niewierzącym Eugenio Scalfari*, Kraków 2013.

2.5. DOKUMENTY KONGREGACJI, KOMISJI I RAD PAPIESKICH

- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2000.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis* (1990), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, tłum. J. Królikowski, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1997, s. 425–445.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 273–302.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1994.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. nauk. J. Kupny, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005.

2.6. INNE DOKUMENTY

- *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Księgarnia świętego Wojciecha, Poznań 2007³.
- *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2012².

II. PUBLIKACJE CLAUDE'A GEFFRÉ

1. MONOGRAFIE

- *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien (Dialogue de Claude Geffré avec Régis Debray, animé par Éric Vinson)*, Bayard, Paris 2006.
- *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris 2001.
- *De Babel à Pentecôte: Essais de théologie interreligieuse*, Les Éditions du Cerf, Paris 2006 (siedemnasty rozdział książki dostępny jest w tłum. na j. pol.: *Chrześcijaństwo wobec wielości kultur*, tłum. A. Pilorz, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 591–631).
- *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1988.
- *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Les Éditions du Cerf, Paris 2012.
- *Profession théologien*, Éditions Albin Michel S.A., Paris 1999.
- *Przestrzeń dla Boga*, tłum. G. Chrzanowski, A. Sieprawska, Cerf-Kairos-Znak, Kijów 2000.
- *Un nouvel âge de la théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987 (pierwszy rozdział książki dostępny jest w tłum. na j. pol.: *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*,

w: „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6–10 (1969), red. E. Schillebeeckx, tłum. R. Rybicki, s. 9–23).

- *Y-a-t-il quelque chose après la mort?*, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, Paris 2004.

2. ARTYKUŁY, TEKSTY W PRACACH ZBIOROWYCH

- *Athènes, Jérusalem, Bénarès: La rencontre de l'Occident chrétien et de l'Orient*, w: *Les spiritualités au carrefour du monde moderne, traditions, transitions, transmissions*, red. Y. Tardan-Masquelier, Paris 1994, s. 103–128.
- *De l'herméneutique des textes à l'herméneutique biblique*, w: *Naissance de la méthode critique. Colloque du centaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris 1992, s. 279–283.
- *Dieu*, w: *Encyclopaedia Universalis*, t. 5, Paris 1980², s. 576–581.
- *Du silence de Dieu au témoignage des Écritures*, w: *Colloque sur le Dieu unique. Millénaire de Montpellier*, Paris 1986, s. 31–41.
- *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, w: *La Révélation*, Bruxelles 1984², s. 171–205.
- *Hiérarchie des vérités*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, s. 641–643.
- *Introduction à l'encyclique La mission du Christ rédempteur*, w: *La mission du Christ rédempteur*, Paris 1991, s. 1–13.
- *Introduction*, w: *Théologie et choc des cultures*, red. Cl. Geffré, Paris 1984, s. 7–13.
- *L'entrée de l'herméneutique en théologie*, w: *Les cent ans de la faculté de théologie*, red. J. Doré, Paris 1992, s. 245–271.
- *L'homme, une histoire sacrée*, w: *Dieu en société*, série „Mutations” 127 (1992), red. R. Figuiet, s. 105–115.
- *L'inculturation du christianisme dans les cultures non-occidentales*, w: „Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique” (*Dimensions culturelles de la catéchèse*), Paris 1989, s. 99–107.
- *La crise de la raison métaphysique et les déplacements actuels de la théologie*, w: *Introduction à la philosophie de la religion*, wyd. F. Kaplan i J.L. Vieillard-Baron, Paris 1989, s. 465–483.

- *La dimension messianique du christianisme contemporain*, w: *Théologies et politiques. Rapporteur générale: Raphaël Draï, Association française de science politique, Quatrième Congrès, 23–26 septembre 1992*, [b.m.w.], s. 1–13.
- *La foi au risque de l'interprétation. Entretien*, „Lumière et Vie” 280 (2008), s. 5–21.
- *Laïcité, liberté religieuse et pluralisme religieux*, w: *Genèse et enjeux de la laïcité. Christianismes et laïcité*, Genève 1990, s. 151–165.
- *La modernité: un défi pour le christianisme et pour l'islam*, w: „Chemin de dialogue” 18, X, 2001, s. 23–46.
- *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, w: *La théologie à l'épreuve de la vérité*, red. M. Michel, Paris 1984, s. 281–291.
- *La rencontre du christianisme et des cultures. Fondements théologiques de l'inculturation*, w: „Revue d'éthique et de théologie morale”. Le Supplément (1995), s. 69–91.
- *La responsabilité de la théologie chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, w: *La liberté du théologien. Hommage à Ch. Duquoc*, wyd. M. Demaison, Paris 1995, s. 123–135.
- *La révélation hier et aujourd'hui. De l'Écriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, s. 95–121.
- *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, w: *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, red. J. Doré et Chr. Theobald, Paris 1993, s. 351–369 (tłum. w j. pol.: *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, tłum. G. Chrzanowski, „Znak” 48 (1996), s. 14–26).
- *La théologie au sortir de la modernité*, w: *Christianisme et modernité*, colloque du Centre Thomas More, red. R. Ducret i in., Paris 1990, s. 189–209.
- *La théologie comme science, introduction et notes de la Question 1 de la Somme théologique de Thomas d'Aquin*, w: *Somme théologique*, t. 1, nouvelle traduction française, Paris 1984, s. 145–164.
- *La théologie comprise comme herméneutique*, Institut Catholique de Paris [maszynopis], Paris 1982.
- *La théologie des religions après Assise*, w: „Sources” 37,1 (2012), s. 15–20.
- *Laïcité, liberté religieuse et pluralisme religieux*, w: *Genèse et enjeux de la laïcité. Christianisme et laïcité*, wyd. H. Bost, Genève 1990, s. 151–165.

- *Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau*, w: *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, red. tegoż, Paris 1991, s. 159–180.
- *Le problème théologique de l'objectivité de Dieu*, w: *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969, s. 241–276.
- *Le risque nécessaire de l'interprétation*, w: *Perspectives sur la recherche théologique contemporaine, conférences de l'École doctorale en théologie (2002–2004)*, „Cahiers de la revue théologique de Louvain” 37 (2005), s. 79–96 (tłum. w j. pol.: *Teologia fundamentalna jako hermeneutyka*, tłum. S. Zieliński, w: *Spółeczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. J. Cuda, Katowice 2004, s. 197–216).
- *Le statut actuel de la théologie fondamentale*, Institut Catholique de Paris [maszynopis], Paris 1983⁴.
- *Le tournant herméneutique de la théologie*, http://www.catho-theo.net/Le_tournant-hermeneutique-de-la-theologie.pdf [dostęp: 27.03.2020].
- *Le tournant herméneutique. Entretien avec J.P. Magnin*, w: „Lumière et vie” 250 (2001), t. L-2, s. 79–85.
- *Les conditions du dialogue interreligieux*, w: *La Croix. L'Événement*, 01 lutego 1994, s. 8.
- *Les courants actuels de la recherche théologique*, w: *Avenir de la théologie*, red. J.M. Pohier et C. Duquoc, Paris 1968, s. 55–81.
- *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, w: *Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, wyd. G.R. Evans i M. Gourgues, Leuven 1995, s. 309–321.
- *Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne*, w: „Laval théologique et philosophique” 52 (1996), s. 565–581.
- *Les religions responsables devant l'histoire*, w: *La Croix. L'Événement*, 24 listopada 1995, s. 16–17.
- *Les richesses spirituelles des autres religions*, w: „Cahiers Saint-Dominique” 293 (2008), s. 31–41.
- *Mort (A)*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, s. 919–923.
- *Philosophie et théologie dans le contexte français*, w: „Études”, mars 1994, s. 377–388.
- *Pluralité des théologies et unité de la foi*, w: *Initiation à la pratique de la théologie*, red. B. Lauret et F. Refoulé, t. 1, Paris 1982, s. 117–142.

- *Préface*, w: *Dieu est un droit de l'homme*, Paris 1988, s. 1–14.
- *Préface*, w: *La religion en Occident*, Paris 1979, s. 9–13.
- *Préface: Pour le centième titre de „Cogitatio Fidei”*, w: *Nommer Dieu*, Paris 1980, s. 7–10.
- *Préface*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, s. 5–13.
- *Profession théologique: retour sur plus de quarante ans de pratique*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 7–21.
- *Révélation et expérience historique des hommes*, w: „Laval théologique et philosophique” 46,1 (1990), s. 3–16.
- *Sciences humaines en théologie*, w: *Approches scientifiques du fait religieux*, red. J. Joncheray, Paris 1997, s. 263–280.
- *Théologie naturelle*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, s. 948–949.
- *Théologie*, w: *Encyclopaedia Universalis*, t. 15, Paris 1980², s. 1086–1091.
- *Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme*, w: *L'Être et Dieu*, Paris 1986, s. 23–42.
- *Un salut au pluriel*, w: „Lumière et vie” 250 (2001), t. L-2, s. 21–38.
- *Vie éternelle*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2007, s. 1492–1495.

III. LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.

Balter L., *Teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1228–1235.

Barbotin E., *Expérience*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 541–544.

Bartnik Cz., *Hermeneutyka katolicka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1993, kol. 774–779.

Bartnik Cz., Herbut J., *Hipoteza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 929–930.

Beinert W., *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998.

Bronk A., *Hermeneutyka filozoficzna*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. tegoż, Lublin 1995.

Borengäser N.M., *Epifania*, w: *Leksykon religii*, wyd. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 108–109.

- Bouillard H., *Le concept de Révélation de Vatican I à Varican II*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, s. 35–49.
- Bousquet F., De Hougue H., *Le dialogue interreligieux*, Paris 2009.
- Bytniewski P., *Hermeneutyczne koło*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 391–393.
- Chromy R., *Nadzieja w procesie teoretyczno-praktycznej aktualizacji objawionej prawdy według Claude'a Geffrégo*, w: „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 40,2 (2007), s. 313–327.
- Chromy R., *Refleksje teologa nad kulturowym pluralizmem jednoczącego „czynienia prawdy”*, w: *Miłość znak niezawodnej nadziei. Społeczne kryteria prawdy i alienacji życia człowieka*, red. J. Cuda, „Biblioteka Teologiczna Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach” 12 (2007), s. 108–117.
- Chromy R., *Twórcze ryzyko odniesienia teologii chrześcijańskiej do pluralizmu religijnego w refleksji Claude'a Geffré*, w: „*Nurt SVD*” 123–124,3–4 (2008), s. 199–210.
- Crépon M., De Launay M., *La philosophie au risque de la promesse*, Paris 2004.
- Cortesi A., *De l'herméneutique théologique à la théologie interreligieuse dans l'œuvre de Claude Geffré*, w: „*Revue des sciences philosophiques et théologiques*” 91 (2007), s. 285–311.
- Cuda J., *Czekając na sąd sądów...*, w: „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 34 (2001), s. 276–282.
- Cuda J., *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, Katowice 2010.
- Cuda J., *Historyczne „jeszcze nie” i „już” chrysto-logicznej antropogenezy*, w: „*Roczniki teologiczne*” 55,9 (2008), s. 5–17.
- Cuda J., *Interdyscyplinarna realizacja nadziei aktualizacji tożsamości człowieka*, w: *Społeczna aktualizacja tożsamości człowieka*, red. J. Cuda, Katowice 2004, s. 7–22.
- Cuda J., *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999.
- Cuda J., *Teologia fundamentalna: antro-po-logiczna nauka wpisana w koło hermeneutyczne*, w: „*Roczniki Teologiczne*” 51,9 (2004), s. 3–55.
- Cuda J., *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002.
- Debray R., Cl. Geffré, *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et théologien*, Paris 2006.

- Demers B., *In memoriam Claude Geffré*, w: „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 101 (2017), s. 3–8.
- Descamps A.-L., *Résurrection de Jésus et «croyable disponible»*, w: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, t. 4, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles 1976, s. 486–503.
- Doré J., *Les courants de la théologie française depuis Vatican II*, w: *Intépréter. Hommage amical à Claude Geffré*, red. J.P. Jossua et N.J. Sed, Paris 1992, s. 227–259.
- Dumas A., *Nommer Dieu*, Paris 1980.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie*, Kraków 2003.
- Dupuis J., *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris 2002.
- Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999.
- Dupuis J., *Wszyscy zmiierzamy do prawdy. Z o. J. Dupuis, teologiem rozmawia ks. Adam Boniecki*, w: „Tygodnik Powszechny” 3 (2002), s. 11.
- Dupuy B.D., *Herméneutique*, w: *Encyclopaedia Universalis*, t. 8, s. 367, Paris 1980², s. 365–367.
- Dzidek T., Sikora P., *Historyczne koncepcje teologii*, w: *Poznanie teologiczne. Teologia fundamentalna*, t. 5, red. T. Dzidek i in., Kraków 2018, s. 11–46.
- Dzidek T., Sikora P., *Miejsca poznania teologicznego*, w: *Poznanie teologiczne, Teologia fundamentalna*, t. 5, red. T. Dzidek i in., Kraków 2018, s. 89–124.
- Dziewulski G., *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. tegoż, Łódź-Kraków 2007.
- Feliga P., *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014.
- Focant C., *Écriture Sainte*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 443–449.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gadamer H.G., *Człowiek i język*, w: tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. K. Michalski, Warszawa 1979, s. 47–56.
- Gadamer H.G., *Koło jako struktura rozumienia*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 227–234.
- Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, Warszawa 1979.
- Gagey H.J., *La vérité s'accomplit*, Montrouge 2009.

- Gamberini P., *Discerner la foi dans une culture postchrétienne*, w: *Maturité chrétienne et discernement*, red. A. Spadaro, Éditions Paroles et Silence/La Civittà Cattolica 2019, s. 107–124.
- Gesché A., *Przeznaczenie*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2006.
- Gisel P., *Faire face aux pluralités religieuses*, w: *Hommage amicale à Claude Geffré*, red. J.P. Jossua et N.J. Sed, Paris 1992, s. 193–210.
- Glé J.M., *Un théologien moderne: Claude Geffré*, w: „Nouvelle revue théologique” 140,1 (2018) s. 107–117.
- Greisch J., *L'herméneutique comme voie philosophique*, w: „Critique” 817–818 (2015), s. 480–491.
- Greisch J., *Paul Ricoeur: la sagesse de l'incertitude*, w: „Transversalités” 94 (2005), s. 11–32.
- Grondin J., *L'herméneutique*, Paris 2018⁴.
- Grondin J., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris 1993.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007.
- Gryglewicz F., *Droga*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 214–215.
- Hajduk Z., *Hylemorfizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2003, s. 686–687.
- Hajduk Z., *Indukcja*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1997, t. 7, kol. 140–144.
- Hańderek J., *Metamorfozy i muzea*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. M. Baran, Warszawa 1994.
- Herbut J., *Hipoteza (W metodologii nauk)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 928–929.
- Hryniewicz W., *Wprowadzenie do wydania polskiego: odkrywać nieznanne oblicze Boga*, w: J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie*, Kraków 2003, s. 7–23.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999.
- Jossua J.P., Sed N.J., *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris 1992.
- Kasjaniuk E., *Pluralizm (w teologii)*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2011, kol. 827–829.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota-rzeczywistość-posłannictwo*, Kraków 2014.
- Kasper W., *Wahreit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 1988.

- Kaucha K., Kędzierski J., *Werytatywny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1316–1320.
- Kern W., *Fondamentale théologie*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 579–585.
- Kijas Z.J., *Tradycja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1259–1266.
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, w: tegoż, *Chrześcijaństwo*, wstęp, wybór i opr. H. Czyżewski, Kraków 2019, s. 764–807.
- Kopaliński W., *Apologia*, w: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, red. H. Pusz i in., Warszawa 1994, s. 41.
- Kowalczyk St., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.
- Krąpiec M.A., *Doświadczenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2003, s. 673–676.
- Krąpiec M.A., *Światopogląd i prawda*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989.
- Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, seria Bobolanum nr 11, red. nauk. P. Aszyk i in., Warszawa 2019.
- Lacoste J.Y., *Vérité (en théologie historique et systématique)*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. tegoż, Paris 2007³, s. 1483–1487.
- Ladière J., *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens*, Paris 2004.
- Ladrière J., *Science et théologie*, w: *Perspectives sur la recherche théologique contemporaine. Conférences de l'École doctorale en théologie (2002–2004)*, „Cahiers de la revue théologique de Louvain” 37 (2005), s. 35–57.
- Läplle A., *Od egzegezy do katechezy*, Warszawa 1986.
- Ledwoń I.S., *„...i nie ma w żadnym innym zbawienia”*, Lublin 2006.
- Ledwoń I.S., *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie*, red. tegoż i in., Lublin-Warszawa 1999, s. 81–100.
- Lekka-Kowalik A., *Austin John Langshaw*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 419–420.
- Lemański J., *Plagi egipskie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 785–786.

- Liszka P., *Kontekst kulturowy rozumienia pojęcia „paradygmat”*, <http://www.piotr-liszka.strefa.pl/txt/19Paradygmat.pdf> [dostęp: 12.01.2017].
- Mager R., *L'Évangile au risque des cultures: la réponse chretienne*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 45–65.
- Maryniarczyk A., *Zasady pierwsze*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. tegoż, t. 9, Lublin 2008, s. 902–907.
- Mastej J., *Wiara*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1323–1328.
- Metz J.-B., *Esprit de l'Europe, esprit du christianisme*, w: *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, red. J.P. Jossua et N.J. Sed, Paris 1992, s. 277–287.
- Moskal P., *Doświadczenie religijne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 676–680.
- Napiórkowski A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, Kraków 2008.
- Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016.
- Napiórkowski A., *Współczesny Kościół i ponowoczesny świat*, Kraków 2015.
- Neusch M., *Cl. Geffré: Au risque de l'interprétation*, w: *La Croix, l'Événement*, 1 lutego 1994, s. 8.
- O'Leary J.S., *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris 1994.
- Pauritsch K., *Przymierze*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski i in., Warszawa 1994, kol. 1089–1092.
- Pawłowski S., *Hierarchia prawd wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 488–490.
- Richard J., *Le champ herméneutique de la révélation d'après Claude Geffré*, w: „Laval théologique et philosophique” 46,1 (1990), s. 17–30.
- Richard J., *La théologie comme herméneutique chez Claude Geffré et Paul Tillich*, w: *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, red. J.P. Jossua et N.J. Sed, Paris 1992, s. 69–101.
- Richard J., *Théologie herméneutique et théologie interreligieuse: à propos „Croire et interpréter”*, w: „Laval théologique et philosophique” 62,1 (2006), s. 23–34.
- Richard J., *Foi, confession de foi et témoignage*, w: „Laval théologique et philosophique” 71 (2015), s. 7–13.
- Ricoeur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.
- Ricoeur P., *L'herméneutique biblique*, Paris 2011.

- Ricoeur P., *Langage*, w: *Encyclopaedia Universalis*, t. 9, Paris. 1980², s. 771–781.
- Rosa St., *Teologia fundamentalna. Chrystologia*, cz. 1, Tarnów 1997.
- Roszak P., *Wiarygodność i tożsamość*, Kraków 2013.
- Rozbicki B., *Gadamer i Wittgenstein: o prawdzie jako grze*, w: „Czasopismo filozoficzne” 6 (2010), s. 33–49.
- Rusecki M., *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, Lublin 1989.
- Rusecki M., *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. tegoż i in., Lublin-Kraków 2002, s. 415–422.
- Rusecki M., *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. tegoż i in., Lublin-Kraków 2002, s. 859–865.
- Rusecki M., *Objawienie Boże podstawą religii*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź-Kraków 2007, s. 157–182.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Rusecki M., *Objawienie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 163–177.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z metodologii teologii fundamentalnej*, w: *Metodologia teologii fundamentalnej*, red. J. Mastej i in., Lublin 2019, s. 47–337.
- Salman W., *La théologie des religions de Claude Geffré*, w: „Théologiques” 17,2 (2009), s. 225–244.
- Salman W., *Conséquences du tournant herméneutique de Claude Geffré*, w: „Transversalités” 113 (2010), s. 137–152.
- Salman W., *La Wirkungsgeschichte de Hans-Georg Gadamer dans la théologie de Claude Geffré*, David Tracy et Wolfhart Pannenberg, Roma 2010.
- Santedi L., *L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité*, w: *Perspectives sur la recherche théologique contemporaine, conférences de l'École doctorale en théologie (2002-2004)*, „Cahiers de la revue théologique de Louvain” 37 (2005), s. 97–127.
- Schillebeeckx E., *O katolickie zastosowanie hermeneutyki*, „Znak” 20 (1968), nr 7–8, s. 978–1010.
- Sesboüe B., *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^{ème} siècle*, Paris 1999.
- Sesboüe B., *L'Église et la liberté*, Éd. Salvator, Paris 2019.
- Sesboüe B., *Le dogme est-il la vérité de la théologie catholique contemporaine?*, w: *La théologie à l'épreuve de la vérité*, red. M. Michel, Paris 1984, s. 239–257.

- Seweryniak H., *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna*, w: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. G. Dziewulski, Łódź-Kraków 2007, s. 183–201.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, Warszawa 2010.
- Słownik Języka Polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1978.
- Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, red. H. Pusz i in., Warszawa 1994.
- Szczurek J.D., *Pojęcie tradycji w teologii*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne*, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie, red. T. Dzidek i in., Kraków 1994, s. 83–100.
- Szłaga J., *Abraham*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 21–24.
- Szymik S., *Natchnienie Pisma Świętego*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 792–800.
- Theobald M., *Vérité (en théologie biblique)*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.Y. Lacoste, Paris 2007³, s. 1481–1483.
- Tischner J., *Filozofia-tradycja-hermeneutyka*, w: *Tradycja w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie*, red. T. Dzidek i in., Kraków 1994, s. 13–16.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1994.
- Tronina A., *Mojżesz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 51–52.
- Urban A., *Droga*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski i in., Warszawa 1994, kol. 271–272.
- Waldenfels H., *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, Katowice 1993.
- Warzeszak J., *Ortopraksja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz i in., Lublin 2010, kol. 846–847.
- Weimar P., *Mojżesz*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski i in., Warszawa 1994, kol. 757–758.
- Wiskirchen W., *Abraham*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski i in., Warszawa 1994, kol. 7–9.
- Witczyk H., *Pascha*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1407–1410.
- Witczyk H., *Prawda*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 279–281.

Woźniak R. J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007.

Zieliński S., *Antropologia Maurice'a Blondela i kryzys modernistyczny*, w: „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,1 (2011), s. 78–95.

Zięba M., *Kościół wobec liberalnej demokracji*, w: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 113–153.

ANEKS

Autor dysertacji, zainspirowany propozycją śp. księdza profesora Jerzego Cudy z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, przy jego współudziale, spotkał się w 2000 r. z ojcem profesorem Claude'em Geffré w Paryżu. Wizycie przyświecał właściwie jeden cel: przedstawienie tematyki tejże pracy doktorskiej, a także zasięgnięcie rady w kwestii doprecyzowania metody badań poświęconych zagadnieniu ryzyka zawierzenia, realizowanego w strukturze hermeneutycznego koła. Efektem tamtego spotkania jest zapis rozmowy dołączony poniżej w formie aneksu. Geffré zaznaczył, że nie uprawia teologii wiary w sensie ścisłym, lecz optuje raczej za teologią objawienia, której nie sposób wyobrazić sobie bez dwóch konstytutywnych elementów: historycznej automanifestacji Boga w wydarzeniu Chrystusa i decyzji zawierzenia Bożemu działaniu w dziejach świata, którego punktem kulminacyjnym jest wydarzenie Chrystusa. W tym kontekście podkreślił też, że do zadań teologii fundamentalnej należy rozumne uzasadnienie wiarygodności Bożego objawienia w odniesieniu do uwarunkowań i okoliczności jego przyjęcia w wierze. Innymi słowy, teolog-hermeneuta jest przekonany, że wiarę szukającą zrozumienia, determinuje zmieniający się historyczny kontekst i aktualny w danym momencie stan ludzkiej świadomości.

ENTRETIEN AVEC CLAUDE GEFFRÉ

LE RISQUE DE LA FOI OU DE L'INTERPRÉTATION?

Dans un entretien non-publié – réalisé en 2008 à Paris – Cl. Geffré répond aux questions de Jerzy Cuda et Roman Chromy

Cl. Geffré: Je ne fais pas de la théologie de la foi proprement dite, mais je fais de la théologie de la Révélation. Forcément, je parlais de l'idée que la théologie fondamentale dogmatique comporte deux parties: la Révélation et la foi comme accueil de la Révélation et par ailleurs la théologie fondamentale a une ambition apologétique, c'est-à-dire qu'elle doit assurer la crédibilité de la Parole de Dieu par rapport aux conditions de l'accueil de l'homme.

J. Cuda/R. Chromy: *Dans cette tâche apologétique de la théologie fondamentale, en même temps est-il légitime de parler de sa dimension herméneutique?*

Cl.G.: C'est là où l'herméneutique intervient dans la mesure où si on prend un paradigme herméneutique on n'est plus simplement dans la problématique d'un objet de foi fixé une fois pour toute, auquel le sujet croyant adhère dans une certaine obéissance dans la foi. Ce qui m'a intéressé au point de vue de l'herméneutique, c'est la réaction de l'accueil par l'homme de la compréhension de la Parole de Dieu. Il peut y avoir un donné révélé objectif où ce donné révélé doit être interprété en fonction des conditions historiques du sujet croyant. Ce réactif du sujet croyant sur la Parole de Dieu qui fait que c'est la même parole, mais c'est une parole qui explicite des potentialités qu'elle n'avait pas explicitée à un autre moment de l'histoire et de la culture. D'où le problème de la tradition. C'est-à-dire que les faits de la tradition c'est bien la transmission d'un message identique, mais en même temps cette tradition-transmission est une innovation. Elle vient de l'accueil différent par le sujet croyant, que ce soit le sujet individuel ou que ce soit l'Église. C'est pourquoi j'attache beaucoup d'importance à ce que j'appelle l'expérience historique.

J.C./R.Ch.: *Quel est le rôle de l'expérience historique dans le processus herméneutique?*

Cl.G.: Quelle est l'expérience historique de l'Église aujourd'hui, quelle est l'expérience historique du sujet au XXI^{ème} siècle, parce que cela va nous permettre d'interpréter autrement la Parole de Dieu et donc on n'aura pas une tradition qui soit uniquement répétitive, mais une tradition innovante, une innovation qui ne dit pas l'essence d'un message. C'est là où intervient le problème difficile de dissocier dans ce qu'on appelle la Parole de Dieu (je préfère dire „le message chrétien”, „le message de Jésus”, le kérygme), faire la différence entre le contenu religieux (*le signifié*) et puis *le signifiant*. Dans quelle mesure il est nécessaire de distinguer *le signifiant* contemporain de la palée apostolique, c'est-à-dire *le signifiant* du Nouveau Testament, le choix des termes (le salut, le péché, la grâce) et puis les signifiants ultérieurs qui viennent de la théologie et de la philosophie. Par exemple, si on prend une donnée révélée comme la justification au sens de St Paul, cela va prendre une coloration différente chez Luther; dans la théologie du Concile de Trente où la justification ne sera pas uniquement la grâce gratuite de Dieu, mais sera aussi une sorte de coopération de la grâce de Dieu et de la liberté de l'homme.

J.C./R.Ch.: *Comment le paradigme herméneutique intervient pour faire en sorte que la Parole de Dieu soit contemporaine de l'homme d'aujourd'hui?*

Cl.G.: Ce paradigme est une certaine rupture avec le paradigme dominant au Concile de Vatican I¹⁶, qui était aussi dominant pendant la crise du modernisme en France et en Allemagne où on reproche toujours aux théologiens comme Chenu, Bouillard et Rahner de donner trop de place à l'expérience subjective au risque de compromettre l'objectivité de la Révélation. Cela risque de tomber d'un objectivisme théologique à un anthropocentrisme. Mais si la Bible est Parole de Dieu pour nous, est-ce que nous acceptons de dire que cela inclut la réaction du peuple de Dieu, la réaction de l'homme, est-ce que cela inclut finalement la réception? Comment est-ce que la réception intervient à l'intérieur même de la Révélation?

Dans la mesure où finalement si on prend le Nouveau Testament – il est le message, ce message de Jésus. Mais tant qu'il est reçu par la communauté apostolique, il y a un décalage entre la Parole de Jésus ou les événements et gestes de Jésus et la manière dont la communauté chrétienne en rencontre la preuve, c'est qu'il y a quatre Évangiles, il y a des théologies différentes, donc déjà à la source, la Parole de Dieu dans son objectivité reste indissociable des tractions interprétatives; c'est la Parole de Dieu, mais nous passons par les médiations de l'histoire, on passe de la médiation de l'interprétation de l'histoire par des prophètes, par des auteurs sacrés et donc la part de l'homme est importante; on pourrait dire à la limite – c'est la foi de la communauté chrétienne qui est la révélation pour nous dans le Nouveau Testament. Les événements de Jésus de Nazareth – nous ne pouvons les rejoindre – que par la foi de la première communauté chrétienne. Donc, c'est une remise en question d'une objectivité illusoire au sens qu'il y aurait le miracle d'une Parole de Dieu insufflée à des prophètes en refusant les réactions personnelles de ces prophètes. Or, nous le savons bien, les auteurs de l'Ancien Testament sont marqués par leur époque, par la culture et ils transmettent un message religieux coloré par des conditions

¹⁶ Na Soborze Watykańskim I zaznaczono, co następuje: „Mianowicie księgi Starego i Nowego Testamentu należy przyjąć jako święte i kanoniczne [...]. [...] jako spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi” – Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, polski*, t. IV, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, II.26–27.

historiques de la formulation de ce que nous appelons la parole inspirée de Dieu. Voilà l'incidence du paradigme herméneutique sur l'objectivité de la Révélation. Avant Vatican II, déjà en 1937, le père Chenu insistait beaucoup sur l'expérience théologique historique par rapport à l'objectivité de la Parole de Dieu. On a reproché au père Chenu d'avoir mis une dépendance entre le système théologique, même celui de S^t Thomas d'Aquin, et puis c'est ce qu'il appelait les spiritualités. Particulièrement au XII^e siècle les théologies étaient le reflet des spiritualités, donc des expériences. Le reproche: on tombe dans le subjectivisme, l'anthropomorphisme (Rahner, Schleiermacher), l'objectivité de la Révélation est menacée parce qu'on ne sait plus quelle est la part de Dieu et quelle est la part de l'homme. C'était le même problème pour le père H. Bouillard dans son livre „Conversion et grâce” (1947). Ce livre et l'enseignement de Bouillard avaient été condamnés par Rome, ainsi que Lubac (Pie XII).

J.C./R.Ch.: *En envisageant l'incidence du paradigme herméneutique sur l'objectivité de la Révélation, pourrions-nous parler d'un risque?*

Cl.G.: La question du risque? Je ne l'utilise pas beaucoup. Plutôt „le risque de l'interprétation”. Le risque de la foi – c'est très courant – dans la mesure où j'adhère à des vérités quand je n'ai pas l'expérience, qui ne soit pas dans le cadre empirique. C'est le risque subjectif de la foi, mais cette foi a un certain doute, parce que je n'ai pas d'évidence intellectuelle de la vérité à laquelle j'adhère. Quand je parle du risque de l'interprétation c'est un peu plus compliqué: ce n'est pas uniquement le risque subjectif de la foi, c'est le risque d'une bonne interprétation dans la mesure où cette interprétation est déterminée par les conditions historiques dans lesquelles je suis. Et puis cela dépasse d'une certaine façon ma personne, pas au sens difficile de croire, c'est vraiment le risque de l'interprétation du christianisme pris dans sa totalité, c'est le risque de l'interprétation de l'Église (cela pose des problèmes „continuité-discontinuité”), alors comme dit Ratzinger: est-ce qu'on fait une herméneutique de la continuité ou est-ce qu'on fait une herméneutique de l'innovation? Je crois qu'il faut faire les deux ; par exemple, par rapport à Vatican II, il faut la situer dans la continuité de Vatican I, de Trente... et aussi on va faire une herméneutique de l'innovation, parce que il y a un certain „pas mal” du côté de

la christologie, de la relation de l'Église à la religion non-chrétienne, des conditions du salut...

J.C./R.Ch.: *Le risque de l'interprétation c'est la part du risque de la foi...*

C.G.: Comme je l'ai dit, le risque de la foi, c'est quand même très individualiste, très subjectif, c'est le problème au fond de la dialectique entre foi et doute. Le risque de l'interprétation doit être plus du rapport entre foi et difficulté de croire. Franchement, je crois en Dieu, mais par ailleurs je n'ai pas d'évidence, je rencontre beaucoup de gens... qui ne croient pas en Dieu, ils n'en font pas la démonstration, mais moi non plus je ne fais pas la démonstration de l'existence de Dieu, donc j'ai besoin de la foi pour adhérer à Dieu. Donc c'est le risque de la foi.

J.C./R.Ch.: *Ce n'est pas uniquement le risque de dire, mais aussi de faire, dans la structure du cercle herméneutique, le risque commence là où commence la réflexion autour de „tout”. La Révélation comme une action intentionnelle durable dans l'histoire de l'humanité est égale à la totalité. Si on n'accepte pas cette Révélation révélatrice de la totalité, quelles sont les conséquences pratiques et théoriques de ce rejet?*

C.G.: La totalité de l'histoire nous conduit vers la théorie de l'histoire, c'est à dire vers une interprétation globale de l'histoire.

J.C./R.Ch.: *La totalité de l'histoire comme anthropogenèse christologique c'est l'homme qui est en devenir; l'homme comme promesse et l'homme comme tâche...*

C.G.: Je suis pour la différence entre le christianisme – la chrétienté (au sens historique) – la christianité. N'est-il pas alors abusif de parler de valeurs implicitement chrétiennes selon une simple logique de la préparation et de l'accomplissement? Avec d'autres, il me semble préférable de parler de valeurs christiques. On peut entendre par là des germes de vérité, de bonté et de sainteté qui ont un lien secret avec la christianité. Par la christianité j'entends le potentiel christique de tout être humain qui a été créé non seulement à l'image de Dieu mais à l'image du Christ, comme paradigme.

Le risque de l'interprétation est une partie du risque de la foi, mais il n'y a pas d'équivalence totale entre les deux. Le risque de l'interprétation est plus social

et ecclésial que le risque de la foi, qui est personnel, subjectif. En général, quand on doute, ce n'est pas le doute de toute la communauté croyante („c'est moi qui doute"). Et précisément, parce qu'il y a la dialectique entre la foi et le doute, j'ai besoin vivre la foi dans une communauté où d'une certaine façon, comme dit St Paul, il y a ceux qui croient, qui aiment, qui espèrent... les charismes sont différents. Le charisme de la foi reste dans cette dialectique avec le doute. La foi qui a sa dimension salutaire, est vécue dans la communauté (l'Église, la paroisse, les témoins depuis des siècles, dans l'histoire). Quand je doute, je dois regarder aussi ceux qui ont surmonté le doute. En même temps „douter" ce n'est pas la même chose que „difficulté de croire". Il me semble que les risques de l'interprétation sont plus liés aux difficultés de croire qu'au doute lui-même. D'où vient la difficulté de discernement par l'Église de ce qui est le centre même de la Révélation ou de ce qui est fondamental, de c'est qui est premier ou ce qui est secondaire (la hiérarchie des vérités).