

KS. MARIAN RUSECKI

KS. JACENTY MASTEJ

## METODOLOGIA TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ. *DEMONSTRATIO CHRISTIANA*

Teologia fundamentalna jest nauką teologiczną badającą wiarygodność chrześcijaństwa jako religii objawionej przez Boga. Jej przedmiotem jest fakt zaistnienia Objawienia Bożego w historii oraz jego trwanie w Kościele (*demonstratio christiana et catholica*). Teologia fundamentalna ogniskuje się na fakcie chrystologicznym i eklezjologicznym oraz na wynikających z nich motywach wiarygodności. W *demonstratio christiana* jej przedmiotem jest motywowanie Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa. W *demonstratio catholica* przedmiotem teologii fundamentalnej jest Boskie ustanowienie Kościoła – wspólnoty wiary, nadziei i miłości – który przekazuje Objawienie Boże w historii i kontynuuje zbawcze dzieło Chrystusa<sup>1</sup>.

Celem teologii fundamentalnej jest badanie uzasadnienia wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego, przez co wykazuje się nadprzyrodzoną genezę chrześcijaństwa jako religii Objawionej przez Boga i buduje metodologiczne podstawy dla teologii. Nadprzyrodzoną genezę chrześcijaństwa uwiarygodnia się przez fakt, że w Jezusie Chrystusie Bogu-Człowieku dokonała się pełnia Bożego Objawienie. Pojęciem kluczowym dla teologii fundamentalnej jest „wiarygodność”. Współcześnie wyróżnia się następujące koncepcje wiarygodności: semejologiczna, personalistyczna, martyrologiczna, transcendentalno-antropologiczna, agapetologiczna, aksjologiczna i historiozbawcza<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Rusecki, *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*, „Studia Theologica Varsaviensia” (dalej: STV) 13(1975) nr 2, s. 35-45; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 5; M. Rusecki, *Demonstratio christiana jako przedmiot współczesnej apologetyki*, w: *Studia teologiczne*, t. 2, red. E. Kopeć, M. Rusecki, Lublin 1979, s. 59-75; W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980, s. 14-15; M. Rusecki, *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, STV 22(1984) nr 1, s. 53-62; tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 169-255; I.S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle’a*, Lublin 1996, s. 18; M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002 (dalej: LTF), s. 416-417.

<sup>2</sup> Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 83-112; tenże, *Fundamentalna teologia*, s. 417-418.

W teologii fundamentalnej odróżnia się cel od zadań. O ile cel jest stały, istotnie związany z teologią fundamentalną i stanowi o jej specyfice, o tyle zadania są zmienne, związane z duchem czasu i umożliwiają skuteczne zrealizowanie celu w konkretnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych. Podstawowe zadania omawianej dyscypliny naukowej związane są z teologią, dialogiem oraz z jej funkcją apologetyczną<sup>3</sup>.

Teologia fundamentalna charakteryzuje się pluralizmem metod, których specyfikę wyznacza jej przedmiot<sup>4</sup>. Metody muszą uwzględniać dwa wymiary badanej rzeczywistości Objawienia – wymiar nadprzyrodzony i historyczny. Mając to na uwadze, omawiana dyscyplina teologiczna stosuje metody podmiotowe i przedmiotowe. Zwolennicy metod podmiotowych uważają, iż należy uwzględniać uwarunkowania i potrzeby konkretnego człowieka, dzięki czemu można łatwiej uzasadnić jego wiarę jako decyzję osobową. Uwiarygodnienie rozpoczynają oni od analizy osoby ludzkiej i jej potrzeb (metoda psychologiczno-egzystencjalna), od szukania w człowieku apriorycznych warunków poznania (metoda transcendentálna) bądź też od analizy zjawiska wiary osobowej jako wydarzenia interpersonalnego (metoda personalistyczna). Metody typu przedmiotowego (historyczno-syntetyczna, eklezjologiczna, historiozbawcza) przyjmują za punkt wyjścia rzeczywistość pozapodmiotową, co ma im zapewnić większą skuteczność i obiektywizm<sup>5</sup>.

W ramach tego opracowania zajmiemy się zagadnieniem *demonstratio christiana*, gdyż *demonstratio catholica* będzie przedmiotem odrębnego opracowania. Podjęty temat zostanie zaprezentowany w trzech punktach. Najpierw zostanie przedstawione tradycyjne uzasadnienie objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie (1), następnie zostanie zaprezentowane współczesne ujęcie traktatu chrystologicznego (2), by w końcu wskazać na możliwość ujmowania w jednolitych kategoriach pojęciowych faktu chrystologicznego i eklezjologicznego (3).

#### 1. TRADYCYJNE UZASADNIENIE OBJAWIENIA ZREALIZOWANEGO W JEZUSIE CHRYSZTUSIE

Zasadniczy problem stawiany w ramach apologetyki można wyrazić w pytaniu: kim był Jezus? Podejmując tę kwestię, apologetyka zajmowała się świa-

<sup>3</sup> Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 113-167; tenże, *Fundamentalna teologia*, s. 418-421.

<sup>4</sup> H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dziś. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 83.

<sup>5</sup> Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 257-330; tenże, *Fundamentalna teologia*, LTF, s. 421-422; tenże, *Metody typu podmiotowego w apologetyce współczesnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (dalej: RTK) 22(1975) z. 2, s. 19-36.

domością deklaracyjną Jezusa, czyli ukazywała, za kogo Jezus się uważał, oraz świadomością motywacyjną, odpowiadając na pytanie o to, jak uzasadniał wysuwane przez siebie transcendentne roszczenia. W pierwszej kolejności należy rozważyć zagadnienie, w jaki sposób w apologetyce tradycyjnej ujmowano problematykę mesjańskiej świadomości Jezusa i jak ją uzasadniano.

### 1.1. TRANSCENDENTNA ŚWIADOMOŚĆ JEZUSA Z NAZARETU

Przedstawiciele tradycyjnej apologetyki zagadnienie mesjańskiej świadomości Jezusa zasadniczo sprowadzali do kwestii tytułów chrystologicznych. Zwykle wskazywali na trzy tytuły, w których Jezus miał wyrażać świadomość swojego mesjańskiego posłannictwa, a nawet świadomość swojej Boskiej godności: „Syn Człowieczy”, „Mesjasz”, „Syn Boży”.

Podkreślano, że Jezus najczęściej używał tytułu „Syn Człowieczy”. Z urozystego tonu wypowiedzi Jezusa nazywającego siebie Synem Człowieczym autorzy wyciągali wniosek, że tytuł ten ma znaczenie wyjątkowe (nie pokrywa się z pojęciem rodzajowym) i interpretowali go w świetle wizji Daniela (Dn 7,13). Głównie na jej podstawie stwierdzali, że tytuł ten wyraża Boską godność Jezusa<sup>6</sup>.

Apologetyka ukazywała również znaczenie tytułu „Mesjasz” w kontekście mesjańskich oczekiwań narodu wybranego. Jezus w sposób wyraźny nawiązywał do prorocत्व dotyczących przyszłego Mesjasza – namaszczonego przez Boga Pomazańca. Wprawdzie Jezus nie nazywał siebie Mesjaszem, jednak miał świadomość tego, że w Nim wypełniają się zapowiedzi mesjańskie<sup>7</sup>.

W podobny sposób analizowano tytuł „Syn Boży”. W religijnej terminologii żydowskiej syn Boży oznaczał człowieka miłego Bogu, a nawet był odnośny do całego narodu żydowskiego. Jednak w ustach Jezusa tytuł ten ma znaczenie wyjątkowe – Jego synostwo Boże jest jedyne w swoim rodzaju (J 3,16; J 10,30 n.; Mt 11,27). W wykładzie apologetycznym podkreślano, że Jezus – skoro przypisywał sobie ten tytuł – uważał siebie za istotę ponadludzką, za Boga w sensie absolutnym<sup>8</sup>.

Oprócz analizy tych trzech tytułów chrystologicznych odwoływano się również do samoświadomości Jezusa. Uwypuklano fakt Jego posłania przez Boga na świat dla dokonania dzieła Objawienia i zbawienia, akcentowano Jego szczególny, synowski stosunek do Boga Ojca, z którym stanowi jedno

<sup>6</sup> A. Iragui-Abarzuza, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. 1: *Theologia fundamentalis*, Madrid 1957, s. 121 n.; M. Heinrich, *Theologia fundamentalis*, Tokyo 1958, s. 197 n.; Kopeć, *Teologia fundamentalna*, s. 134 n.

<sup>7</sup> M. Nicolau, *Sacrae theologiae summa*, t. 1: *Theologia fundamentalis. Introductio in theologiam*, Matriti 1962, s. 295 n.; Kopeć, dz. cyt., s. 135 n.

<sup>8</sup> Kopeć, dz. cyt., s. 136-138; W. Hładowski, *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980, s. 144-146.

(J 10,30), oraz posiadanie przez Jezusa Boskich prerogatyw, np. władzy odpuszczania grzechów. Sporo uwagi poświęcano też relacji Jezusa do starotestamentowego Prawa – Jezus w sposób świadomy stoi ponad Prawem oraz ustanawia prawo nowe. Analiza powyższych kwestii prowadziła badania apologetyczne do racjonalnego uzasadniania transcendentnej świadomości Jezusa.

## 1.2. UZASADNIENIE TRANSCENDENTNEJ ŚWIADOMOŚCI JEZUSA Z NAZARETU

W tradycyjnej apologetyce mówiono o „dowodzeniu” prawdziwości Objawienia chrześcijańskiego i podawano trzy klasyczne argumenty na wykazanie Boskiego (mesjańskiego) posłannictwa Jezusa z Nazaretu: argument biblijny (skrypturystyczny), czyli z prorocstw, argument z cudów Jezusa i argument ze Zmartwychwstania.

W pierwszym argumente odwoływano się do prorocstw mesjańskich Starego Testamentu, które zapowiadały przyjście na świat Mesjasza i przygotowywały naród izraelski na jego przyjęcie. Są to prorocтва dotyczące rodowodu Mesjasza, jego życia, męki i śmierci. Wykazywano, że prorocтва te zrealizowały się w osobie Jezusa z Nazaretu. Prorocтва rozumiano głównie jako przepowiednie dotyczące przyszłości i podkreślano ich literale wypełnienie w życiu Jezusa Chrystusa, często pomijano ich kontekst historiozbawczy<sup>9</sup>.

Kolejny argument stanowiły cuda Jezusa, ukazujące w sposób niezwykle wyrazisty Jego ponadludzką moc. Autorzy dzielili cuda, które zdziałał Jezus, na cztery grupy: wskrzeszenia, uzdrowienia, cuda zdziałane nad przyrodą oraz niezwykle zwycięstwa nad wolą przeciwników. Po wykazaniu historyczności cudów (wszystkie cuda uważane są za zdarzenia historyczne) przeprowadzano ich krytykę od strony filozoficznej (stwierdzano, że przewyższają porządek natury), teologicznej (analizowano okoliczności religijno-moralne cudu), po czym określono w sposób jednoznaczny ich pełny walor dowodowy na potwierdzenie Boskiego posłannictwa Jezusa<sup>10</sup>. Zauważyć trzeba, że w tradycyjnej apologetyce cud rozumiano jako fakt zewnętrzny wobec Objawienia. Istotę cudu sprowadzano do transcendencji fizycznej, czyli ujmowano go w relacji do praw przyrody i przyczyny sprawczej, tym samym widziano w cudzie jedynie funkcję dowodową – Bóg w cudzie potwierdza swą moc i prawdy objawione.

Trzeci argument wchodzących w zakres *demonstratio christiana* odwoływał się do Zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie uważano za argument

<sup>9</sup> Kopeć, dz. cyt., s. 140-143; Nicolau, *Sacrae theologiae summa*, s. 288 n.; Heinrich, *Theologia fundamentalis*, s. 145-162; J.M. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. 1: *De revelatione Christiana, de Ecclesia Christi, de fontibus revelationis*, Paris 1949, s. 135-158.

<sup>10</sup> L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae*, t. 1: *De vera religione, de Ecclesia Christi, de traditione et scriptura*, Barcelona 1945, s. 107 n.; Nicolau, dz. cyt., s. 330-361; Kopeć, dz. cyt., s. 146-150.

najważniejszy w uzasadnianiu Boskiego posłannictwa Jezusa. Na ogół wydarzenie to rozpatrywano na płaszczyźnie czysto historycznej, uważając, że stanowi ono przedmiot poznania naturalnego. W takiej perspektywie, po stwierdzeniu faktu śmierci Jezusa, na uzasadnienie rezurekcji podawano fakt pustego grobu oraz chrystofanie, samo zaś Zmartwychwstanie rozumiano często jako reanimację somatyczną<sup>11</sup>.

Niekiedy do tych trzech argumentów dodawano także inne, np. argument personalistyczny, w którym wskazywano na niezwykle kwalifikacje intelektualne Jezusa, dowodząc, że Jego mądrość przewyższa wiedzę ludzką i ją transcenduje; argument ze świętości i dobroci Jezusa podkreślał, że był On najdoskonalszym człowiekiem, świętym i bez grzechu, całkowicie oddanym służbie innym<sup>12</sup>.

W zasadzie te argumenty – według tradycyjnej apologetyki – miały w sposób krytyczny uzasadnić mesjańskie roszczenia Jezusa, a więc wykazać, że jest On prawdziwym wysłannikiem Bożym, a Objawienie w Nim dokonane jest nadprzyrodzone i godne wiary, tym samym religia chrześcijańska ma charakter nadprzyrodzony<sup>13</sup>. Słuszności tego wniosku miał dowodzić fakt cudownego rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa, jego trwałość, a także liczne świadectwa męczenników.

Dodać jeszcze należy, że tradycyjnie – przynajmniej w apologetyce XIX i XX wieku – uważano, że wszystkie argumenty, które formułuje się dla uzasadnienia tej tezy, są zewnętrzne w stosunku do Objawienia. Co więcej, paradoksalnie uznawano tzw. kryteria czy argumenty, niekiedy nazywane „dowodami” (zupełnie zresztą niesłusznie), za niejako wyraźniejsze i mocniejsze od samego faktu Objawienia. Dlatego też tego typu podejście było niekrytyczne i jednostronne; odwoływało się bowiem wyłącznie do *ratio*, pomijając *fides*, choć – paradoksalnie – wynikało z poszukiwania uzasadnień dla wiary.

## 2. WSPÓŁCZESNE UJĘCIA TRAKTATU CHRYSTOLOGICZNEGO

W związku z nowym rozumieniem źródeł biblijnych i powrotem do myśli patrystycznej współczesna teologia pod adresem tezy chrystologicznej wysuwa postulaty jej przebudowy. Dotyczy to rozumienia mesjańskiej świadomości Jezusa oraz poszczególnych argumentów wchodzących w zakres *demonstratio christiana*.

<sup>11</sup> Irigui-Abarzuza, dz. cyt., s. 180-198; Nicolau, dz. cyt., s. 365-384.

<sup>12</sup> Nicolau, dz. cyt., s. 420-477.

<sup>13</sup> S. Nagy, *Apologetyka czy teologia fundamentalna?*, RTK 19(1972) z. 2, s. 111-130; I.S. Ledwoń, *Apologetyka*, LTF, s. 75-85.

## 2.1. NOWE ROZUMIENIE MESJAŃSKIEJ ŚWIADOMOŚCI JEZUSA Z NAZARETU

Współczesna chrystologia fundamentalna wyraźnie stwierdza, że Osoby Jezusa i Jego transcendentnej świadomości nie można adekwatnie wyrazić w żadnym tytule mesjańskim, dlatego należy zwracać uwagę przede wszystkim na osobowość Jezusa. Chodzi tu o wszechstronną, wieloaspektową analizę całokształtu Jego postawy życiowej, nauki i czynów, w czym się wyrażała Jego transcendentna świadomość. Dokładniej mówiąc – chodzi o stosunek Jezusa do Ojca, ludzi Go otaczających, do świata oraz o Jego rozumienie siebie, sposób widzenia swojej misji, dokonywanych dzieł. Właśnie w całokształcie życia, nauczania i działalności Jezusa ujawniała się Jego transcendentna, Boska świadomość, w świetle której można poznać, iż uważał się On za Syna Bożego, równego Ojcu, który posłał Go na świat dla dokonania dzieła Objawienia i zbawienia<sup>14</sup>.

Oczywiście, w ramach zagadnienia transcendentnej świadomości Jezusa nie sposób pominąć kwestii tytułów chrystologicznych. Jednak pod wpływem egzegezy biblijnej i teologii patrystycznej inaczej się je interpretuje. Zdaniem współczesnych teologów nie można wypowiedzi Jezusa o sobie, podobnie jak prorocत्व, rozważać w kategoriach czysto historycznych. Wypowiedzi Jezusa oraz Jego czyny powinny być rozpatrywane w kontekście całego Objawienia dokonanego w Jego Osobie oraz w świetle teologii starotestamentalnej i wiary apostoelskiej. Odwołując się do świadectw ewangelijnych, należy wykazać ciągłość między wiarą pierwotnej gminy a świadomością synostwa Bożego u samego Jezusa. Tytuły, jakie stosował Jezus wobec siebie lub inni odnosili do Niego, nawiązują do starotestamentalnych zapowiedzi o mającym nadejść Mesjaszu. W działalności Jezusa tytuły te nabrały zupełnie nowej treści. Niektóre z tych tytułów Jezus odnosił do siebie i określał nimi swoją misję, inne nadane Mu zostały przez gminę na podstawie wydarzeń paschalnych i Jego działalności. Godnościowe określenia objawiają oraz uwierzytelniają Jezusowe roszczenia transcendentne<sup>15</sup>.

W teologii biblijnej mówi się o ponad 70 tytułach chrystologicznych, dlatego w ramach chrystologii fundamentalnej trzeba uwzględnić ich większą niż dotychczas liczbę, gdyż mają one związek z realizacją Objawienia Bożego i po-

<sup>14</sup> Taka prezentacja chrystologii fundamentalnej jest dziś dominująca. Por. R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982; tenże, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1983<sup>7</sup>; F.J. Niemann, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie*, Innsbruck 1983; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985; Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1; J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999; T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, *Teologia fundamentalna*, t. 3: *Objawienie i Chrystus*, Kraków 1999; H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001; T. Dola, *Chrystologia fundamentalna*, LTF, s. 219-224; tenże, *Teologia misteriów Jezusa*, Opole 2002.

<sup>15</sup> R. Tomczak, *Tytuły chrystologiczne*, LTF, s. 1280-1287.

magają głębiej zrozumieć Boskie posłannictwo Mesjasza oraz wiarę powielkanocnej gminy. Przykładowo można tu wymienić takie tytuły, jak: „Pan”, „Król”, „Alfa i Omega”, „Początek i Koniec”, „Życie”, „Prawo”, „Dobro”, „Miłość”, „Syn Dawida”, „Zmartwychwstanie”, „Nauczyciel”, „Święty Boży”, „Zbawiciel”. Nie sposób przeanalizować wszystkie tytuły chrystologiczne, ale te główne należy koniecznie wyeksponować.

W analizie tej należy zwracać szczególną uwagę na dwa podstawowe problemy, a mianowicie, które tytuły mają pochodzenie przedpaschalne, a które popaschalne, oraz które pochodzą od samego Jezusa, a które nadała Mu gmina. W samych tytułach chrystologicznych wyraża się zarówno świadomość transcendentnego bycia Synem Bożym, jak również dokonuje się uzasadnienie wiarygodności Jezusowego posłannictwa w perspektywie zbawczych obietnic Bożych.

## 2.2. UZASADNIANIE W DZISIEJSZEJ CHRYSTOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Jak już wspomniano w klasycznej apologetyce wyróżniano tzw. świadomość deklaracyjną i motywacyjną Jezusa. Takie postawienie sprawy nie jest adekwatne do źródeł biblijnych oraz współczesnego rozwoju refleksji teologicznej i psychologicznej, zwłaszcza z zakresu psychologii personalistycznej. Świadomość osoby – czy będzie ona ludzka, czy też Boska – wyraża się w całym życiu osobowym człowieka, w jego wypowiedziach, postępowaniu, zachowaniu, w postawie wobec innych, w odniesieniu do Boga, do człowieka, do świata, historii, procesów dziejowych itp. Świadomość osoby poznajemy z całości kształtu jej życia. Odnosi się to także do Osoby Jezusa i Jego wiarygodności: świadomość deklaracyjna i motywacyjna są to dwa aspekty tej samej rzeczywistości, której nie można rozdzielać<sup>16</sup>. Dla przykładu cuda Jezusa nie tylko stanowiły o Jego mesjańskiej godności, ale i ujawniały mesjańskie roszczenia. Pełnią one też funkcję objawieniową, bo Objawienie dokonuje się w słowie i w czynach; pełnią funkcję chrystologiczną – objawiają Chrystusa; pełnią funkcję soteryczną, zbawczą – prowadzą do zbawienia i realizują zbawienie; pełnią funkcję eklezjotwórczą – przyczyniają się do budowania Kościoła oraz nadaniu mu określonych kształtów. Cuda spełniają też funkcję wiarotwórczą, a więc przyczyniają się do powstawania wiary, bo na skutek cudów wiele osób uwierzyło. Cuda mają także wymiar bonatywny – realizują dobro, to naturalne, i to nadprzyrodzone zarazem. Widać to, gdy Jezus uzdrowia paralytyka i odpuszcza mu

<sup>16</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983; H. Vorgrimler, *Jesus – Gottes und des Menschen Sohn*, Freiburg im Br. 1984; Cz.S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 594-597; Dupuis, dz. cyt., s. 62-68; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 221-277; M. Rusecki, *Mesjańska świadomość Jezusa*, LTF, s. 780-788.

grzechy. W tym kontekście należy zapytać o funkcję motywacyjną, do której zredukowano niegdyś znaczenie cudów. Otóż trzeba powiedzieć, że w świetle najnowszych badań funkcja motywacyjna to jakby drugi aspekt każdej innej funkcji, tak jak moneta ma awers i rewers – jedna strona monety implikuje drugą. Analogicznie jest z funkcją motywacyjną – ona nie jest abstrakcyjna, oderwana od konkretnych wydarzeń, tylko jest drugą stroną funkcji objawieniowej, chrystologicznej, wiarotwórczej itp.<sup>17</sup>. Na problem świadomości Jezusa trzeba patrzeć tak, aby widzieć łącznie jej aspekt deklaracyjny i motywacyjny.

We współczesnym motywowaniu wiarygodności Objawienia zrealizowanego w Jezusie Chrystusie istotną rolę odgrywa argumentacja chrystologiczno-fundamentalna. Ogólnie trzeba powiedzieć, że wszystkie argumenty, jakie formułuje się na uzasadnienie wiarygodności Objawienia, tkwią, choćby *implicite*, w samym Objawieniu. Odpowiada to naturze samego Objawienia, które zrealizowało się w znakach epifanijnych. Objawienie posiada wymiar historyczny, zdarzeniowy oraz treści nadprzyrodzone. W Znak, jakim jest Osoba Jezusa Chrystusa – Boga-Człowieka, łączy się to, co historyczne, widzialne, z tym, co niewidzialne, transcendentne – Boskie. Jezus jest przecież prawdziwym Człowiekiem i prawdziwym Bogiem. W Jego Osobie rzeczywistość Boska jest zespolona z ludzką i przez ludzką naturę Bóg manifestuje się w historii. Pamiętać należy, że w znaku nie można widzieć tylko elementu dostrzegalnego zmysłowo; nie można zatrzymać się na człowieczeństwie Jezusa Chrystusa bez odniesienia do Jego Bóstwa, gdyż popadamy wtedy w naturalizm. Natomiast gdy pomija się sferę historyczną, zdarzeniową Objawienia i eksponuje tylko treści nadprzyrodzone, sprowadza się chrześcijaństwo do mitologii. Tym samym religię chrześcijańską pozbawia się podstaw historycznych. Musi więc istnieć perychoreza historycznego z nadprzyrodzonym. Jeśli taka jest struktura Objawienia, to i struktura argumentów, które formułujemy dla uzasadnienia jego wiarygodności musi być adekwatna do uzasadnianej rzeczywistości.

Dlatego dawne tezy, które były lansowane w apologetyce, iż dyscyplina ta w sposób czysto racjonalny (naturalny) wykazuje nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa czy Boskie posłannictwo Jezusa Chrystusa, nie liczyły się ze złożoną naturą badanego przedmiotu. W sposób naturalny nie można dojść do tego, co nadnaturalne, co Boskie. Poprawna metodologicznie zasada brzmi: przedmiot wyznacza sposób jego poznania i metody badawcze, a nie odwrotnie. To sam przedmiot decyduje o tym, jakie sposoby epistemiczne mamy podejmować, żeby go właściwie poznać. Jeśli zatem Objawienie ma strukturę złożoną z elementów Boskich – nadprzyrodzonych oraz historycznych – natu-

<sup>17</sup> R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal–Paris 1986; T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987; M. Rusecki, *Wiercie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991; tenże, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996; tenże, *Funkcje cudu*, Sandomierz–Lublin 1997; tenże, *Cud*, LTF, s. 271-283; tenże, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.



ralnych, to i metoda poznania musi być złożona, a więc zawierać w swej strukturze poznanie naturalne (to, co historyczne, winno być poznawane za pomocą metod historycznych, np. historyczne istnienie Jezusa) oraz nadprzyrodzone (to, co nadprzyrodzone, może być poznane za pomocą metod teologicznych). Argumentacja chrystologicznofundamentalna musi także odwoływać się do wiary, bo w Bóstwo Jezusa Chrystusa trzeba po prostu uwierzyć. Chrystologia fundamentalna ma łączyć poznanie naturalne z poznaniem przez wiarę; w tym tkwi jej specyfika epistemiczna i metodologiczna.

Argumenty budowane w ramach chrystologii fundamentalnej dopiero wtedy spełniają swoje zadanie (uzasadniania wiarygodności), gdy równocześnie wyrażają to, co nadprzyrodzone, i to, co naturalne. Na przykład obecnie zwraca się uwagę, że wyłącznie racjonalne i historyczne ujęcie argumentu z proroctw jest niewystarczające. Autorzy postulują, by proroctwu przywrócić sens religijny. W proroctwie bowiem chodzi nie tyle o przepowiadanie przyszłości, ile o teologiczne (historiozbawcze) spojrzenie na dzieje przeszłe, teraźniejsze i przyszłe w świetle Objawienia Bożego. Przyszłość dotyczy nie tyle samych faktów historycznych, ile ich zbawczego sensu. Dlatego też wypełnienie proroctw to przede wszystkim zrealizowanie się ich w totalnej tajemnicy Chrystusa, a nie tylko realizacja szczegółowych przepowiedni Starego Testamentu w Nowym Testamencie<sup>18</sup>.

Na argument biblijny trzeba więc patrzeć zgodnie z Bożym planem Objawienia i zbawienia, dlatego chrystologia fundamentalna argument ten buduje z danych Objawienia, prorockich zapowiedzi o Mesjaszu oraz ich wypełnienia się w Jezusie Chrystusie; na tej podstawie wnioskujemy o mesjańskim posłannictwie Jezusa. Oczywiście, proroctwo, jako słowo obietnicy Bożej, należy do Objawienia. W istocie rzeczy chodzi o jedność zbawczego planu Bożego i jego realizacji, która ujawniła się również w proroctwach. Prorocy uczestniczyli w transmisji słowa Bożego, Bożych zamiarów wobec narodu wybranego i całej ludzkości. W tym sensie słowo prorockie jest formą Objawienia starotestamentalnego, a zrealizowane obietnice Boże w Chrystusie i Kościele świadczą o wiarygodności Objawienia. Proroctwa nie można ograniczać jedynie do argumentu z werbalnego wypełnienia zapowiedzi, ale należy je prezentować w szerokiej perspektywie historiozbawczej, w której obecna jest funkcja motywacyjna.

To samo trzeba powiedzieć o cudach Jezusa, które świadczą o Jego Boskim posłannictwie, a zarazem należą do dzieł Bożych i są formą objawiania się Boga w Jezusie. Współcześnie cud ujmuje się jako znak i symbol Objawienia. Cud jako znak stanowi środek komunikacji międzypersonalnej, poprzez który twórca cudu-znaku, czyli Bóg, przekazuje jego odbiorcy (człowiekowi) jakiś komuni-

<sup>18</sup> H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln 1985, s. 254-272; R. Fisichella, *La profezia come segno di credibilità della rivelazione*, w: *Ges Rivelatore. Teologia Fondamentale*, red. R. Fisichella, Casale Monferrato 1988, s. 208-226.

kat, celem nawiązania z nim kontaktu. Właściwe odczytanie sensu wydarzenia niezwykłego może się dokonać jedynie w świetle Bożego Objawienia. Cud jest znakiem „Kogoś” dla kogoś i znakiem „czegoś” – pełni funkcję komunikatywną i informatywną oraz uwierzytelniającą. Bóg nie tylko jest sprawcą cudu, ale jest w nim obecny – działa tu i teraz.

Wydarzeniem kluczowym dla *demonstratio christiana* jest Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Z Jego rangi dla wiarygodności Boskiego posłannictwa i nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa apologetyka i teologia fundamentalna zawsze zdawała sobie sprawę. Współcześnie jednak rezurekcję Jezusa rozumie się inaczej niż w przeszłości. Podkreśla się, że nie było ono tylko reanimacją somatyczną, ale uwielbieniem Jezusa Chrystusa, przejściem do rzeczywistości nadprzyrodzonej, eschatycznej. Zamanifestowała się ona w znakach chrystofanii i pustego grobu. Ma nie tylko wymiar apologetyczny, ale jest wydarzeniem objawieniowym i zbawczym. Dlatego zmartwychwstania Jezusa nie można rozpatrywać tylko w kategoriach „dowodu” Bóstwa i mesjańskiego posłannictwa Jezusa, choć i taki argument stanowi, ale w kategoriach historiozbowczych. Rezurekcja Chrystusa to nie tylko Jego zwycięstwo nad śmiercią i wielki znak Jego Bóstwa, ale to także pełnia Objawienia i zbawienia. Chrystus w zmartwychwstaniu objawił się jako Pan Życia i Zwycięzca śmierci. Dzięki rezurekcji Bóg wprowadził pokój między niebem a ziemią i daje człowiekowi realne podstawy nadziei na życie wieczne. Zasiadając po prawicy Bożej, otworzył człowiekowi bramę do domu Ojca, do wiecznego życia<sup>19</sup>. Rezurekcja Jezusa ma zatem kolosalne znaczenie dla człowieka, chrześcijaństwa, całej ludzkości, a także dziejów świata. Zmartwychwstały Pan swoim zbawczym działaniem obejmuje nie tylko tych, którzy już w Niego uwierzyli, ale także tych, którzy poszukują prawdy, sensu życia, finalnego spełnienia. Zmartwychwstanie stanowi źródło wiary paschalnej oraz finalny akt eklezjogenezy – odtąd Kościół zaczął skutecznie i zbawczo działać w historii, a działanie jego będzie trwać aż do skończenia świata.

Reinterpretacja tradycyjnej argumentacji chrystologicznofundamentalnej wiąże się z całościowym uwzględnieniem w niej perspektywy objawieniowo-zbawczej. Trzeba stwierdzić, że nie tylko te tradycyjne argumenty są mocno osadzone w Objawieniu, ale także te nowe, które formułujemy współcześnie. W budowaniu nowych argumentów pomagają nam znaki czasu. Otóż poszczególne wydarzenia we współczesnym świecie, które mają dla człowieka znaczenie egzystencjalne, winny być zinterpretowane w świetle Objawienia Bożego.

<sup>19</sup> E. Kopeć, *Historiozbowczy charakter zmartwychwstania Chrystusa*, RTK 24(1977) z. 4, s. 107-118; tenże, *Chrystofanie jako znaki zmartwychwstania Chrystusa*, RTK 25(1978) z. 2, s. 21-29; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984; T. Dola, *Pojęcie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, „Resovia Sacra” 6(1999), s. 15-26; W. Borowski, *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*, Sandomierz 2001; Seweryniak, *Świadectwo i sens...*, s. 329-389; M. Rusecki, *Pan zmartwychwstał i żyje! Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006.

Ono przecież daje odpowiedź na podstawowe problemy ludzkiego życia. Ich właściwe rozwiązanie uwiarygodnia chrześcijaństwo. Chrystus jest „wczoraj, dziś i na wieki”, a Jego Objawienie nadal trwa, gdyż żyje On w Kościele. Bóg działał nie tylko w przeszłości, ale działa także dziś. W związku z tym można powiedzieć, że podobnie jak Chrystus rozwiązywał problemy ludzi ówczesnego czasu, tak Jego nauka, Jego Objawienie rozwiązuje problemy wszystkich czasów. Zatem trzeba wszelkie zjawiska interpretować w świetle Bożego Objawienia<sup>20</sup>.

Tytułem egzemplifikacji warto wskazać, choćby w ogólnym zarysie, trzy nowe argumenty, które wypracowuje chrystologia fundamentalna dla uzasadnienia Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa i Jego dzieła, czyli chrześcijaństwa.

Współczesna chrystologia fundamentalna buduje argument agapetologiczny. Argument z miłości chrześcijańskiej bazuje na powszechnym przekonaniu ludzkości, że miłość stanowi najwyższą wartość oraz że źródłem wszelkiej miłości jest Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, który jest samą miłością. Agape jest naturą Boga i zasadą życia wewnątrztrynitarnego. W Jezusie Chrystusie miłość została objawiona w pełni i stała się zasadą życia chrześcijańskiego. H.U. von Balthasar słusznie twierdzi, że wiarygodna jest tylko miłość<sup>21</sup>. Ona, realizując się w życiu wierzących w Chrystusa, czyni chrześcijaństwo wiarygodnym<sup>22</sup>.

Sformułowanie argumentu martyrologicznego jest związane z ujęciem wiarygodności jako właściwości świadectwa samego Boga lub jako cechy świadectwa człowieka, który to świadectwo Boże przekazuje. W tym pierwszym przypadku argument martyrologiczny odnosi się do transcendentnej świadomości Jezusa Chrystusa – Jezus jest Wiarygodnym Świadkiem Boga. W drugim przypadku analizie podaje się świadectwo chrześcijańskie, które realizuje się w łączności z Chrystusem i dzięki Jego łasce. Znak martyrologiczny rozumieć można w dwojaki sposób: jako męczeństwo, czyli oddanie życia za wiarę lub bliźnich albo jako świadectwo życia. W pierwszym znaczeniu świadectwo jest jakby mocniejsze, bardziej widoczne, w drugim mniej wyraźne i potrzeba więcej czasu, aby je dostrzec i rozpoznać. Wzorem dla chrześcijanina jest świadectwo Chrystusa, który głoszoną prawdę potwierdził życiem, braterską postawą wobec wszystkich ludzi, w tym także nieprzyjaciół, oraz męczeńską śmiercią.

<sup>20</sup> I. Korzeniowski, P. Rabczyński, *Znaki czasu*, LTF, s. 1378-1381; P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Olsztyn 2007.

<sup>21</sup> *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.

<sup>22</sup> R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità cristiana*, Roma 1981; B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore. Trattato di teologia trinitaria*, Bologna 1993; M. Rusecki, *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka (Homo Meditans, t. 8), Lublin 1993, s. 229-247; von Balthasar, dz. cyt.; K.C. Kaucha, *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000; tenże, *Agapetologiczny argument*, LTF, s. 31-35.

Źródłem chrześcijańskiego świadectwa jest sam Bóg – w Nim chrześcijańskie świadectwo ma swój początek, trwanie oraz ostateczne wypełnienie<sup>23</sup>.

Uzasadnianie wiarygodności Boskiego posłannictwa Jezusa dokonuje się także na płaszczyźnie argumentu sperancyjnego. Ten argument uwypukla znaczenie nadziei chrześcijańskiej, która pomaga w przewycięzeniu rozpacz i zwątpienia, a także nadaje życiu ostateczny sens. Nadzieja chrześcijańska ma doniosłe znaczenie w sensie antropologicznym, społecznym, historycznym, dziejowym i religijnym, gdyż pozwala wyzwać się z poczucia beznadziejności i braku wizji przyszłości, której nie da się sensownie zamknąć w immanencji świata. Nadzieja, obok wiary i miłości, zawsze w teologii była zaliczana do cnót teologalnych, najbardziej elementarnych i fundamentalnych zarazem. Chrześcijaństwo jest religią nadziei, a jej sperancyjne przeświadczenie zasadza się na zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa<sup>24</sup>. Wydarzenie Zmartwychwstania Chrystusa stało się ostateczną podstawą naszej nadziei i sensu ludzkiego istnienia, a także historii. Kerygmat wielkanocny mówiący o Bogu działającym w Jezusie, oznajmia, że śmierć nie jest kresem życia ludzkiego. Spełnienie się nadziei chrześcijańskiej jest osobowo związane z Jezusem Chrystusem<sup>25</sup>.

Poza wyżej omówionymi argumentami można jeszcze wymienić inne: staurolologiczny, kulturotwórczy, prakseologiczny, bonatywny, kaloniczny, werytatywny, personalistyczny. Powyższe przykłady świadczą, że chrystologia fundamentalna – obok rozwijania klasycznych argumentów – formułuje nowe dla uwierzytelnienia posłannictwa Jezusa i ukazania wiarygodności chrześcijaństwa. Mówiąc o tym trzeba podkreślić, że mamy na uwadze nie tylko osobę Jezusa historycznego, istniejącego w ograniczonym czasie i przestrzeni, ale Jezusa Totalnego, czyli tego istniejącego od wieków, obecnego i działającego na wszystkich etapach historii zbawienia.

Ogólnie rzecz ujmując, argumentacja chrystologicznofundamentalna musi być dostosowana do natury uzasadnianego przedmiotu, a ten ma charakter

---

<sup>23</sup> M. Rusecki, *Argumentacja prakseologiczna w teologii fundamentalnej*, RTK 34(1987) z. 2, s. 111-140; H.U. von Balthasar, *Świadectwo i wiarygodność*, „Communio”. Międzynarodowy przegląd teologiczny 9(1989) z. 6, s. 107-114; G. Dziewulski, *Martyrologiczny argument*, LTF, s. 774-779; tenże, *Świadectwo chrześcijańskie*, LTF, s. 1189-1191; J. Mastej, *Świadectwo chrześcijańskie jako motyw wiary*, „Roczniki Teologiczne” (dalej: RT) 48-49(2001-2002) z. 9, s. 69-88.

<sup>24</sup> J. Mastej, *Chrześcijaństwo religią nadziei*, w: *Być chrześcijaninem*, red. M. Rusecki, Lublin 2006, s. 744-755.

<sup>25</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Tübingen 1964; M. Kühn, *Theologie der Hoffnung, Hoffnung für die Theologie*, „Zeichen der Zeit” 19(1965), s. 400-404; J.B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris 1971; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972; J. Arias, *Christ toujours nouveau*, Paris 1972; M. Delmirani, *Croce e speranza. Introduzione alla teologia di Jürgen Moltmann*, Cassano-Bari 1976; E. Carli, *La teologia della speranza di Jürgen Moltmann*, Roma 1980; M. Rusecki, *Teologia nadziei według Jürgena Moltmanna*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 41-67; M. Rusecki, *Sperancyjny argument*, LTF, s. 1126-1132; J. Moltmann, *Bóg nadziei*, Lublin 2006.

złożony (Bosko-ludzki, nadprzyrodzono-historyczny). Wszystkie argumenty stosowane w chrystologii fundamentalnej winny być odnoszone do Osoby Jezusa Chrystusa, Jego słów i czynów, a szczególnie Jego Zmartwychwstania, gdyż dzięki temu uzyskują większą siłę motywacyjną<sup>26</sup>. Argumenty na uzasadnienie wiarygodności Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa i nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa powinny być traktowane łącznie, gdyż się suponują, uzupełniają, dopełniają i wzmacniają, a tym samym dają większą pewność wiarygodności Objawienia. Argumenty te mają prowadzić do osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem i umocnienia tej relacji, a jednocześnie z Chrystusa czerpią siłę motywacyjną.

### 3. ŁĄCZNOŚĆ CHRYSTOLOGII Z EKLEZJOLOGIĄ W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Biorąc pod uwagę dotychczasowe rozważania dotyczące *demonstratio christiana*, należy zapytać o możliwość ujednoczenia przedmiotu teologii fundamentalnej w zakresie faktu chrystologicznego i eklezjologicznego. Chodzi o spójne ujmowanie w jednolitych kategoriach pojęciowych *demonstratio christiana et catholica*. Spośród kilku możliwych propozycji dla przykładu omówione zostaną trzy, jak się wydaje najbardziej typowe, mające największe szanse powszechnego uznania i dalszego dopracowania. Są to: koncepcja personalistyczna, historiozbawcza i symbolowa. W tych ilustratywnych koncepcjach ujednoczenia przedmiotu teologii fundamentalnej skupimy się na ujmowaniu Kościoła w kategoriach, które wskażą wyraźnie na łączność Kościoła z Chrystusem, a zarazem Chrystusa z Kościołem<sup>27</sup>.

#### 3.1. ZASADA PERSONALISTYCZNA

Pierwszą zasadą, pozwalającą dokonać ujednoczenia przedmiotu teologii fundamentalnej, jest zasada personalistyczna. Zauważyć trzeba, że coraz więcej zwolenników zyskuje sobie personalistyczna koncepcja Kościoła. Wprawdzie nie została ona jeszcze w pełni opracowana, ale zasadnicze jej zręby zostały wyraźnie określone (J.A. Möhler, Ch. Journet, P. Teilhard de Chardin, H. Urs von Balthasar, J. Maritain, Cz.S. Bartnik, M. Rusecki)<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> M. Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, LTF, s. 109 n.

<sup>27</sup> M. Rusecki, *Łączność chrystologii z eklezjologią w teologii fundamentalnej w aspekcie metodologicznym*, w: *Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5,1). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Adamowi Kubisiowi*, red. J. Morawa, Kraków 2004, s. 669-688.

<sup>28</sup> Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 42-44.

Kościół nie można ujmować tylko na płaszczyźnie rzeczowej – jako narzędzia zbawienia dla świata, ale należy podkreślać jego aspekt osobowy (podmiotowy) – Kościół jako zbiorowość osób, „jedna osoba w wielu osobach” (H. Mühlen). Ujęcie personalistyczne – według Cz.S. Bartnika – łączy w sobie płaszczyznę teoretyczną i praktyczną oraz przedmiotową i podmiotową<sup>29</sup>. Kościół jest społecznością osób, którą współtworzą: Bóg Ojciec, Wcielony Syn Boży i Duch Święty oraz zbiorowość osób wierzących, przy czym każdy członek Kościoła jest w indywidualnej i realnej relacji do Osoby Chrystusa i Jego dzieła (wymiar wertykalny) oraz nawiązuje więzi z innymi osobami ludzkimi (wymiar horyzontalny). Wzorem relacji członków Kościoła między sobą jest jedność osób w Trójcy, czyli komunია Osób Trójcy Świętej. Pojedyncza osoba, pozostająca w łączności z osobami Boskimi, nie stanowi jeszcze Kościoła we właściwym znaczeniu; dopiero społeczność osób – pewnego rodzaju „podmiotowość społeczna o strukturze religijnej”, spełniająca te warunki, może być określana mianem Kościoła. Właściwie Kościół nie istnieje poza osobami. Realizacja i uobecnienie Kościoła dokonuje się tylko w osobach; w odniesieniu do osób ludzkich i Boskich. W centrum Kościoła jest Jezus Chrystus, jako jego Zwornik, jako Zasada społeczności religijnej, Wzór ukierunkowania ku Bogu Ojcu w Duchu Świętym, i Przykład relacji do człowieka. Zadaniem Kościoła jest przekazywanie Bożego zbawienia ludziom, a polega ono na zjednoczeniu się z osobowym Bogiem. Kościół jest rodzajem personalizacji zbawczej ludzkości poprzez Jezusa Chrystusa, przy czym elementy instytucjonalne i przedmiotowe odgrywają rolę pewnego nośnika i tworzywa w perspektywie zbawczej, służącej człowiekowi<sup>30</sup>.

Personalistyczny charakter Kościoła ujawnia się już w Chrystusowych inicjatywach eklezjotwórczych. W Osobie Jezusa Chrystusa dokonywała się pełnia Objawienia i zbawienia poprzez Jego słowo i dzieła; podobnie jest z Jego działalnością eklezjotwórczą. Wcielone Słowo słowem powołuje apostołów i uczniów do wspólnoty z sobą, odpuszcza grzechy, ustanawia Eucharystię, kapłaństwo, czyni cuda, nadaje urzędy i posługi. Jego Boskie słowo, tożsame z Nim samym, jest też Słowem-mocą, Słowem-aktem, dlatego w zakresie eklezjogenezy jest ono wspólnototwórcze i osobotwórcze. Pełni więc funkcję na wskroś interpersonalną i eklezjotwórczą zarazem.

Do tworzenia Kościoła o charakterze interpersonalnej wspólnoty przyczyniły się czyny Jezusa. Do dzieł ściśle eklezjotwórczych należy zaliczyć cuda Jezusa, powołanie i przygotowanie uczniów do misji, dobrowolną ofiarę Jezusa na krzyżu, Zmartwychwstanie i chrystofanie oraz zesłanie Ducha Świę-

<sup>29</sup> Tenże, *Osobowy byt Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szlaga, Lublin 1984, s. 163-175; tenże, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 323-329.

<sup>30</sup> J. Maritain, *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*, Paris 1970; Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 57 n.; M. Rusecki, *Czy Kościół w Polsce jest wiarygodny?*, w: *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce*, red. M. Rusecki, Pelplin-Lublin 1994, s. 146-156.

tego<sup>31</sup>. W wyniku przyjęcia w wierze tych dzieł powstał Kościół. Nauczanie i działanie Jezusa wyraźnie zmierzało do tego, by Jego dzieło przyczyniło się do powstania wiary uczniów (fundament Kościoła) oraz by byli oni świadkami Jego Osoby i posłannictwa aż po krańce ziemi. Idąc dalej można stwierdzić, że Kościół, jako osobowa wspólnota Boga z ludźmi, w sposób personalny urzeczywistnia się, głosząc Słowo adresowane do człowieka i sprawując sakramenty święte, rozumiane jako znaki interpersonalnego spotkania osobowego Boga z osobą ludzką, w którym realizuje się personalna przemiana, rozwój człowieka oraz permanentne, dynamiczne stawanie się Kościoła w czasie (permanentna personalna eklezjogeneza)<sup>32</sup>.

### 3.2. ZASADA HISTORIOZBAWCZA

Obok zasady personalistycznej organizacji przedmiotu teologii fundamentalnej można zaproponować zasadę historiozbowczą. Od czasu Soboru Watykańskiego II w sposób wyraźny zaczyna się rozwijać historiozbowcza koncepcja Kościoła, choć nie jest ona jednak jednolicie rozumiana. Głównymi jej przedstawicielami są: O. Cullmann, W. Kasper, J. Ratzinger, H. de Lubac, R. Fisichella, A. Beni, S. Pié-Ninot, J.A. Sayés, R. Łukaszyk, Cz.S. Bartnik, A. Kubiś, B. Forte, K. Gózdź<sup>33</sup>. Najczęściej Kościół ujmuje się jako historię zbawienia, rzeczywistość współrozciągłą z historią uniwersalną. W tym znaczeniu – za św. Justynem, św. Ireneuszem i św. Augustynem – mówi się o Kościele istniejącym od początku świata, czyli *ab Abel*. Kościół Jezusa byłby osadzony w całości stworzenia i w całym rodzaju ludzkim. Rozwijałby się w dziejach według zbawczego planu Boga, jako że preegzystował w planie Bożym i był niejako zakodowany w logice stworzenia. Kościół istniał zatem w odwiecznym planie Boga, a jego historiozbowcza rzeczywistość realizuje się przy udziale Trójcy Świętej: Bóg Ojciec jest Inicjatorem historii zbawienia, Jezus jest jej Centralnym *Kairosem*, Duch Święty jest Kontynuatorem historii zbawienia, a Lud Boży jest jej nośnikiem<sup>34</sup>. Historia jest terenem wcielania się Kościoła w dzieje. Historia zbawienia na etapie starotestamentalnym zmierzała ku Chrystusowi, który jest „Pełnią Czasu”. W Chrystusie i przez Niego dokonała się pełnia Objawienia i zbawienia oraz zaistniał ostatecznie Kościół, który permanentnie

<sup>31</sup> M. Rusecki, *Boska geneza Kościoła*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2005, s. 72-77.

<sup>32</sup> J. Mastej, *Permanentna eklezjogeneza*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, s. 113-125.

<sup>33</sup> K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996; tenże, *Historiozbowcza koncepcja Kościoła*, RT 45(1998) z. 2, s. 35-46; Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 41 n.; K. Gózdź, *Obrazy Kościoła i główne idee eklezjologiczne*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła*, s. 95-97.

<sup>34</sup> K. Gózdź, *Obrazy Kościoła i główne idee eklezjologiczne*, s. 96.

realizuje zbawczą misję. Kościół, będąc ostatnim etapem historii zbawienia, dąży do wypełnienia się w Eschatonie i jest miejscem historycznego procesu zbawiania się ludzkości<sup>35</sup>.

Kościół nie tylko wchodzi w strukturę historii zbawienia i ją współtworzy, ale również przyczynia się do jej realizacji i urzeczywistniania w czasie i przestrzeni. Głosząc słowo Boże, z którym związana jest łaska Boża, czy sprawując sakramenty święte, Kościół sprawia, że życie nadprzyrodzone uhistorycznia się w człowieku i we wspólnotcie, która je przyjmuje. Obecność Boga działającego i zbawiającego w Kościele ujawnia się także na wiele innych sposobów, np. w modlitwie, dziełach miłości, miłosierdzia. W ten sposób proces zbawienia przybiera realne kształty, a historia celowo ukierunkowuje się na finalne wypełnienie w Eschatonie.

### 3.3. ZASADA SYMBOLOWA

Kolejną zasadą ujednolicenia przedmiotu teologii fundamentalnej jest zasada symbolowa. W naszych czasach symbolową koncepcję Kościoła zaczął rozwijać A. Dulles<sup>36</sup>. W rzeczywistości częściej mówi on o sakramentalnym modelu Kościoła, ale ów model bliższy jest kategorii symbolu niż sakramentu i znaku, gdyż w jego poglądach symbolowa teologia Objawienia w sposób wyraźny rzutuje na eklezjologię. Wiele elementów takiego myślenia można znaleźć także u O. Semmelrotha, K. Rahnera, E. Schillebeeckxa, L. Boffa, M. Eliadego, M. Ruseckiego. W symbolowej koncepcji Chrystus jest epifanią Boga, Kościół zaś chrystofanią. Chrystofanijny charakter Kościoła najlepiej oddaje kategoria sakramentu i symbolu, która uwidacznia to, co widzialne, empiryczne, doświadczalne, czasowe, ludzkie i historyczne, dziejowe, oraz to, co niewidzialne, ponadhistoryczne, ponaddziejowe, transhistoryczne, transtemporalne, czyli Chrystusa uwielbionego, złączonego w nowy sposób ze wspólnotą wierzących<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> J.S. Arrieta, *Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*, red. F. Christ, Hamburg 1967, s. 322-341; J. Ratzinger, *La destinée de Jésus et l'Eglise*, w: *L'Eglise aujourd'hui*, Paris 1967, s. 31-49; A. Kubiś, *Chrystologia i eklezjologia w wykładzie teologii fundamentalnej*, „*Analecta Cracoviensia*” 10(1978), s. 211-272; B. Nadolski, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, Poznań 1981; Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 86-99; J.M.R. Tillard, *L'Eglise de Dieu dans le dessein de Dieu*, „*Irenikon*” 58(1985), s. 21-53; U. Casale, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Leumann 1998.

<sup>36</sup> A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1985; tenże, *Models of the Church*, New York 1987; tenże, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1987; K. Kaucha, *Teologia Objawienia i jej eklezjologiczne konsekwencje w pismach Avery Dullesa*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 37(1994) nr 3-4, s. 3-11; I. Smentek, *Modele Kościoła według Avery Dullesa*, RT 52(2005) z. 9, s. 51-76.

<sup>37</sup> Dulles, *Models of the Church*, s. 171-173.



Symbol teologiczny spaja ze sobą dwa heterogenne strukturalne elementy: symbolizujący i symbolizowany. W odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa oznacza to, że łączy On w sobie element ludzki i Boski. Takie rozumienie symbolu mamy na uwadze w odniesieniu do Kościoła. Symbolowe rozumienie Kościoła wyraża się w działaniu Kościoła: zarówno w głoszeniu Dobrej Nowiny, jak i sprawowaniu sakramentów. Ludzki wyraz słowa Bożego oznajmia je i objawieniowo-zbawczo realizuje. Sakramenty są tego wyrazem, czyli w nich spaja się rzeczywistość Boska, nadprzyrodzona i ludzka, przedmiotowa, historyczna. Gdy człowiek spotyka się w sakramentach z Bogiem, zostaje symbolizowany.

W zastosowaniu symbolowej koncepcji Kościoła można pójść dalej, wychodząc z prostego stwierdzenia, że Chrystus jest nie tylko obecny w Kościele, ale także go współtworzy; bez tego związku, bez ścisłego zespolenia Chrystusa ze wspólnotą wiernych, nie byłoby Kościoła. Jest on złożonym bytem na wzór Jezusa Chrystusa, który jako Bóg-Człowiek łączył w jednej Osobie dwie natury: Boską i ludzką. Te podstawowe elementy konstytuujące Kościół są heterogenne: jeden, gdy chcemy do wyrażenia Kościoła zastosować kategorię symbolu – jest naturalny, symbolizujący, tworzony przez wspólnotę wierzących, zjednoczoną ze sobą licznymi więzami, drugi – nadprzyrodzony, Boski, symbolizowany, nadający tej wspólnotie nowy byt, nową jakość ontyczną i egzystencjalną. Kościół jako symbol jest bytem trwałym, ponieważ będzie on istniał aż do skończenia świata. „Nietrwałość Kościoła”, jego zanikanie – odnosić się może tylko do poszczególnych wierzących czy określonych grup społecznych, które tracą więź ze wspólnotą eklezjalną i z Chrystusem.

Współtworzenie Kościoła przez Chrystusa oznacza też, że wspólnota wiernych jest przez Niego przenikana, dlatego dokonuje się w niej ciągły proces personalizacji, socjologizacji i symbolizacji. Kościół jako symbol to komunika elementu symbolizującego z elementem symbolizowanym. To symbol zjednoczenia osobowego, to nowy byt personalny<sup>38</sup>. Współtworzenie Kościoła rozpoczęło się, kiedy nadprzyrodzone życie przyniesione przez Chrystusa zaczęło przenikać do wspólnoty i ją tworzyć. Miało to początek już w czasie ziemskiego życia Chrystusa, kiedy Jezus tworzył pewne zręby organizacyjne elementu symbolizującego, ale w pełni nastąpiło po wypełnieniu dzieła zbawczego (męka, śmierć krzyżowa, zmartwychwstanie). Proces symbolizacji wspólnoty wierzących trwa nadal. Im bardziej jest ona przenikana przez życie Boskie, tym bardziej staje się symbolem, symbolem pełniejszym, silniejszym, czytelniejszym; i przeciwnie – im życie boskie przenika ją mniej, tym jest słabsza, mniej

<sup>38</sup> T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris 1977; L.M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979; M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol*, RTK 28(1981) z. 2, s. 79-95; tenże, *Pojęcie symbolu religijnego a możliwość zastosowania go w teologii*, „Studia Paradyskie” 4(1994), s. 89-130; tenże, *O pojęciu znaku religijnego*, „Studia Semiotyczne” 19-20(1994), s. 257-279; tenże, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 335-504; tenże, *Symbol*, LTF, s. 1153-1158.

czytelna. Hierarchia w Kościele-symbolu służy z jednej strony do kształtowania, organizowania i jednoczenia elementu symbolizującego, a z drugiej – poprzez posługę nauczania, udzielania sakramentów i sprawowania liturgii oraz aktualizując wydarzenia zbawcze – powoduje sakramentalne jednoczenie elementu symbolizującego z symbolizowanym.

Przedstawione powyżej trzy zasady wewnętrznej organizacji przedmiotu teologii fundamentalnej dają możliwość połączenia chrystologii z eklezjologią. Daje to szansę ujmowania całego przedmiotu dyscypliny w jednolitych kategoriach i możliwość stosowania tych samych metod badawczych.

\* \* \*

Przedmiotem niniejszego opracowania było zagadnieniem *demonstratio christiana* w teologii fundamentalnej. Po ukazaniu, w jaki sposób w apologetyce tradycyjnej ujmowano problematykę mesjańskiej świadomości Jezusa i jak ją uzasadniano, zaprezentowano współczesne ujęcie traktatu chrystologicznego, które bazuje na personalistycznym (odwołującym się do osobowości Jezusa) i teologicznym (objawieniowo-zbawczym) rozumieniu mesjańskiej świadomości Jezusa oraz poszczególnych argumentów wchodzących w zakres *demonstratio christiana*.

Niezwykle ważną rzeczą dla teologii fundamentalnej jest ujednoczenie dwu tez przedmiotu tej dyscypliny. W artykule wskazano na trzy możliwości takiego ujednoczenia. W rozumieniu personalistycznym tezę chrystologiczną stanowiłoby zbawcze i osobowe posłannictwo Jezusa Chrystusa, a tezę eklezjologiczną – Kościół jako społeczne i osobowe uobecnianie Objawienia oraz misji Chrystusa. W aspekcie historiozbawczym przedmiotem byłaby historia zbawienia: w tezie chrystologicznej centralny problem stanowiłby fakt zbawczy w Chrystusie, natomiast w eklezjologicznej – fakt zbawczy realizujący się w Kościele. Rozumienie symbolowe w zakresie tezy chrystologicznej pojmuje Chrystusa i Jego Objawienie jako symbol zespalający w sobie Boskie z ludzkim i historycznym, zaś w zakresie tezy eklezjologicznej – Kościół jako symbol Chrystusa.

## Methodology of Fundamental Theology. *Demonstratio Christiana*

### Summary

The article addresses the issue of *demonstratio christiana* in fundamental theology in three parts. First, traditional grounds for revelation fulfilled in Jesus Christ are demonstrated (1), followed by the contemporary presentation of the Christological treatise (2). Finally, a possibility of presentation of Christological and ecclesiological facts in harmonized categories is suggested (3).

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, teologia fundamentalna, chrystologia, ek-lezjologia, Objawienie, wiarygodność

Key words: Jesus Christ, fundamental theology, christology, ecclesiology, revelation, credibility