

Piotr Rossa

**HISZPAŃSKI TESTYMONIALNY
PROJEKT
TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ**

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY

STUDIES AND TEXTS

— 203 —



Piotr Rossa

**TOWARDS A SPANISH
TESTIMONIAL PROJECT
OF FUNDAMENTAL THEOLOGY**

POZNAŃ 2019

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEologiczny

STUDIA I MATERIAŁY



203

Piotr Rossa

HISZPAŃSKI TESTYMONIALNY
PROJEKT
TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

POZNAŃ 2019

RADA WYDAWNICZA

ADAM KALBARCZYK, MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK,
ANDRZEJ PRYBA, PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

Recenzenci

prof. dr hab. Ignacy Bokwa – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
dr hab. Wojciech Szukalski, prof. UAM – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Projekt okładki: JACEK GRZEŚKOWIAK

Opracowanie redakcyjne i korekta: MARTA STĘPLEWSKA, HANNA KOSSAK-NOWOCIEŃ

Skład komputerowy: ALDONA NAJDORA

Tłumaczenie na język angielski: HANNA KOSSAK-NOWOCIEŃ, MARIA KANTOR

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISBN: 978-83-65251-93-0

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: publikacjewt@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

SPIS TREŚCI

WYKAZ WYBRANYCH SKRÓTÓW	13
WSTĘP	17
ROZDZIAŁ I. HORYZONT ŚWIADECTWA	29
1. Przybliżenie biblijne	29
1.1. Terminologia testimonalna	29
1.2. Różnorodność wymiarów świadectwa	32
1.3. Testymonialne stopnie zaangażowania człowieka	37
2. Magisterialny impuls dla teologii testimonalnej	39
2.1. Nauczanie soborowe	39
2.2. Nauczanie papieskie	44
2.3. Inne istotne wypowiedzi nowszego Magisterium Kościoła	53
3. Filozoficzno-teologiczny impuls dla teologii testimonalnej	54
3.1. Jean Narbert	54
3.2. Paul Ricoeur	56
3.3. Karl Rahner	58
3.4. Hans Urs von Balthasar	62
4. Wartość filozoficznego impulsu dla teologii testimonalnej	66
4.1. Epistemologia świadectwa	66
4.2. Społeczny charakter świadectwa	69
4.3. Testymonialny wymiar ludzkiej mowy	70
4.4. Testymonialny wymiar poznania moralnego	72
5. Kulturowe przemiany w Hiszpanii	74
5.1. Wyzwania ze strony niewiary	75
5.2. Wyzwania antropologiczne	80
5.3. Wyzwania wewnątrzchrześcijańskie	83
6. Podsumowanie	87

ROZDZIAŁ II. ŚWIADECTWO OBJAWIENIA BOGA	89
1. Ku świadectwu Jezusa Chrystusa	89
1.1. Objawienie Boże i jego rodzaje	89
1.2. Etapy Bożego Objawienia	96
1.2.1. Świadectwo Przymierza	96
1.2.2. Świadectwo proroków	99
1.2.3. Świadectwo mesjańskich oczekiwań	101
1.2.4. Świadectwo Jezusa Chrystusa	102
1.3. Testimonia o Jezusie Chrystusie	104
1.3.1. Poszukiwanie Jezusa historycznego	104
1.3.2. Pozabiblijne świadectwa o Jezusie Chrystusie	111
1.3.3. Ewangelie jako świadectwa o Jezusie Chrystusie	114
2. Świadectwo orędzia Jezusa Chrystusa	120
2.1. Proklamacja królestwa Bożego	120
2.2. Rzeczywistość królestwa Bożego	123
2.3. Królestwo Boże a Prawo Izraela	124
2.4. Wezwani do świadectwa: uczniowie i apostołowie	125
2.5. Wezwani do świadectwa: Piotr	127
2.6. Autorytet Jezusa w świadectwie orędzia	128
2.7. Świadectwo działalności Jezusa Chrystusa	130
3. Świadectwo paschalne Jezusa Chrystusa	133
3.1. Posłuszeństwo Jezusa w dawaniu świadectwa Ojcu	133
3.2. Świadectwo Jezusa przed sądem	136
3.3. Świadectwo Krzyża	136
3.4. Świadectwo zmartwychwstania Jezusa Chrystusa	138
3.4.1. Stanowiska dotyczące historyczności zmartwychwstania	138
3.4.2. Narracje paschalne	141
3.4.3. Świadectwa chrystofanii i pustego grobu	143
3.4.4. Świadectwo tożsamości Jezusa Chrystusa: tytuły biblijne	146
4. Podsumowanie	151
 ROZDZIAŁ III. ŚWIADECTWO KOŚCIOŁA	 152
1. Ku istocie świadectwa Kościoła: biblijno-teologiczne kategorie	152
1.1. Kościół jest ciałem	152
1.2. Kościół jest ludem Bożym	154
1.3. Kościół jest świątynią	156
1.4. Kościół jest tajemnicą	157
1.5. Kościół jest znakiem i sakramentem	160

1.6. Kościół jest żyjącą Tradycją	164
1.7. Znamiona Kościoła	170
1.7.1. Przybliżenie znamion Kościoła	170
1.7.2. Nowsze ujęcia tradycyjnych <i>notae Ecclesiae</i>	177
2. Testymonialny wymiar Pisma Świętego	180
2.1. Tradycja i Pismo Święte	180
2.2. Pismo Święte a Kościół	185
3. Testymonialny charakter sakramentów	186
3.1. Jezus Chrystus a sakramenty	187
3.2. Kościół a sakramenty	187
3.3. Liturgia a sakramenty	188
3.4. Sakramenty jako świadectwo	190
4. Testymonialny charakter Magisterium Kościoła	193
4.1. Świadectwo apostołów i ich następców	193
4.2. Świadectwo Piotra i jego następcy	199
5. Świadectwo życia wiernych Kościoła	203
5.1. Powszechne powołanie do świętości i jego realizacja	203
5.2. „Ofiara rozumna” (por. Rz 12,1-2)	206
5.3. Męczeństwo	209
6. Podsumowanie	211

ROZDZIAŁ IV. KU PROJEKTOWI HISZPAŃSKIEJ TESTYMONIAL- NEJ TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ	213
1. Fundament świadectwa chrześcijańskiego: Trójjedyny Bóg	213
1.1. Świadectwo Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego	213
1.2. Świadectwo Ojca	215
1.3. Świadectwo Ducha Świętego	219
2. Testymonialny charakter Kościoła	221
2.1. Kościół obecny w wyznaniu wiary i w społeczności	221
2.2. Świadectwo Kościoła wzywające do świadectwa Jezusowi Chrystusowi ..	225
3. Stałe treści świadectwa chrześcijańskiego	228
3.1. Świadectwo tajemnicy Boga i człowieka	228
3.2. Świadectwo wolności ukierunkowanej na Boga i człowieka	233
3.3. Świadectwa „do-świadczania” Boga i człowieka	236
3.4. Świadectwo prawdziwie ludzkich relacji	242
4. Kategoria świadectwa wyzwaniem dla teologii fundamentalnej	253
5. Zarys relacji teologii fundamentalnej do „nowej apologii” i do dogmatyki	270
6. Podsumowanie	272

SPIS TREŚCI

ZAKOŃCZENIE	275
BIBLIOGRAFIA	279
SUMMARY	313

CONTENTS

ABBREVIATIONS	13
INTRODUCTION	17
CHAPTER I. HORIZON OF THE TESTIMONY	29
1. Biblical approximation	29
1.1. Testimonial terminology	29
1.2. Variety of dimensions of the testimony	32
1.3. Testimonial degrees of human involvement	37
2. Magisterial impulse for testimonial theology	39
2.1. The Council teaching	39
2.2. The Pope teaching	44
2.3. Other relevant statements of the newer Magisterium of the Church	53
3. Philosophical and theological impulse for testimonial theology	54
3.1. Jean Narbert	54
3.2. Paul Ricoeur	56
3.3. Karl Rahner	58
3.4. Hans Urs von Balthasar	62
4. The value of a philosophical impulse for testimonial theology	66
4.1. Epistemology of the testimony	66
4.2. Social nature of the testimony	69
4.3. Testimonial dimension of human speech	70
4.4. Testimonial dimension of moral cognition	72
5. Cultural change in Spain	74
5.1. Challenges of unbelief	75
5.2. Anthropological challenges	80
5.3. Inter-Christian Challenges	83
6. Summary	87

CONTENTS

CHAPTER II. TESTIMONY OF THE REVELATION OF GOD	89
1. Towards the testimony of Jesus Christ	89
1.1. Types of Christian Revelation	89
1.2. Stages of Divine Revelation	96
1.2.1. Testimony of the Alliance	96
1.2.2. Testimony of the Prophets	99
1.2.3. Testimony of Messianic expectations	101
1.2.4. Testimony of Jesus Christ	102
1.3. Testimonies about Jesus Christ	104
1.3.1. The Quest for historical Jesus	104
1.3.2. Extra-biblical testimonies about Jesus Christ	111
1.3.3. The Gospels as testimonies about Jesus Christ	114
2. Testimony of the message of Jesus Christ	120
2.1. Proclamation of the Kingdom of God	120
2.2. The reality of the Kingdom of God	123
2.3. The Kingdom of God and the Law of Israel	124
2.4. Called to the Testimony: Disciples and Apostles	125
2.5. Called to the Testimony: Peter	127
2.6. The authority of Jesus in the testimony of the message	128
2.7. Testimony of the activities of Jesus Christ	130
3. Paschal testimony of Jesus Christ	133
3.1. Obedience of Jesus in witnessing to the Father	133
3.2. Testimony of Jesus before the court	136
3.3. Testimony of the Cross	136
3.4. Testimony of the Resurrection of Jesus Christ	138
3.4.1. Positions of the historical nature of the resurrection	138
3.4.2. Paschal narratives	141
3.4.3. Testimonies of Christophany and hollow tomb	143
3.4.4. Testimony of the identity of Jesus Christ: Biblical titles	146
4. Summary	151
CHAPTER III. TESTIMONY OF THE CHURCH	152
1. Towards the essence of the Church's witness: biblical and theological categories	152
1.1. The Church is the body	152
1.2. The Church is God's people	154
1.3. The Church is a temple	156

CONTENTS

1.4. The Church is a mystery	157
1.5. The Church is a sign and a sacrament	160
1.6. The Church is a living Tradition	164
1.7. The Church's signs	170
1.7.1. Approximation of the Church's signs	170
1.7.2. More recent developments in traditional <i>notae Ecclesiae</i>	177
2. Testimonial dimension of Scripture	180
2.1. Tradition and Scripture	180
2.2. Scripture and the Church	185
3. The testimonial nature of the sacraments	186
3.1. Jesus Christ and the Sacraments	187
3.2. The Church and the Sacraments	187
3.3. Liturgy and the Sacraments	188
3.4. Sacraments as a testimony	190
4. Testimonial character of the Church Magisterium	193
4.1. Testimony of the Apostles and their Successors	193
4.2. Testimony of Peter and his successor	199
5. Witness to the life of the faithful of the Church	203
5.1. A universal vocation to holiness and its implementation	203
5.2. The reasonable victim (cf. Rom 12: 1-2)	206
5.3. Martyrdom	209
6. Summary	211

CHAPTER IV. TOWARDS A PROJECT FOR SPANISH TESTIMONIAL

FUNDAMENTAL THEOLOGY	213
1. The foundation of Christian witness: the Triune God	213
1.1. Testimony of Jesus Christ as God's Son	213
1.2. Father's testimony	215
1.3. The testimony of the Holy Spirit	219
2. Testimonial character of the Church	221
2.1. The Church present in the profession of faith and society	221
2.2. The Church witness calling for witness to Jesus Christ	225
3. Constant content of the Christian testimony	228
3.1. Testimony of the mystery of God and man	228
3.2. Testimony of freedom oriented towards God and man	233
3.3. Testimonies of the „experience” of God and man	236
3.4. Testimony of a truly human relationship	242

CONTENTS

4. The category of the testimony is a challenge for fundamental theology	253
5. Outline of the relationship of fundamental theology towards „new apology” and dogmatics	270
6. Summary	272
END	275
BIBLIOGRAPHY	279
SUMMARY	313

WYKAZ WYBRANYCH SKRÓTÓW

- AA II Sobór Watykański, *Apostolicam actuositatem*, dekret o apostołach świeckich (1965)
- AG II Sobór Watykański, *Ad gentes divinitus*, dekret o działalności misyjnej Kościoła (1965)
- AHIg „Anuario de historia de la Iglesia”, Pamplona 1992 –
- AK „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909 –
- AUC Theologica „Acta Universitatis Carolinae Theologica”, Praha 2011 –
- BPTh „Biblica et patristica Thoruniensia”, Toruń 2008 –
- CA Jan Paweł II, *Centesimus annus*, encyklika o sprawach społecznych (1991)
- CD II Sobór Watykański, *Christus Dominus*, dekret o zadaniach pasterskich biskupów w Kościele (1965)
- ChL Jan Paweł II, *Christifideles laici*, adhortacja apostołska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie (1988)
- CITF C. Izquierdo, *Teología fundamental*, Pamplona 2015
- CiV Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (2009)
- CT Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach (1979)
- CTh „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949 –
- ComP „Communio”, wydanie polskie, Poznań 1981 –
- „Communio” „Communio”, wydanie hiszpańskie, Madryt 1979 –
- DCE Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, encyklika o miłości chrześcijańskiej (2005)
- DH II Sobór Watykański, *Dignitatis humanae*, deklaracja o wolności religijnej (1965)
- DI Kongregacja Nauki Wiary, *Dominus Iesus*, deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (2000)

WYKAZ WYBRANYCH SKRÓTÓW

- DV II Sobór Watykański, *Dei Verbum*, konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (1965)
- EE Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucaristia*, encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła (2003)
- EG Franciszek, *Evangelii gaudium*, adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (2013)
- EiE Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, adhortacja apostolska o znakach nadziei i zagrożeniach dla cywilizacji europejskiej i wiary chrześcijańskiej w Europie
- EK *Encyklopedia Katolicka*, t. 1-20, Lublin 1973-2014.
- EN Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym (1975)
- EstB „Estudios bíblicos”, Madrid 1929 –
- EstE „Estudios Eclesiásticos”, Madrid 1922 –
- FC Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym (1981)
- FR Jan Paweł II, *Fides et ratio*, encyklika o relacjach między wiarą a rozumem (1998)
- GS II Sobór Watykański, *Gaudium et spes*, konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (1965)
- JPDT J. Prades, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, Madrid 2015
- JSTR „Journal of the sociology and theory of religion”, Valladolid 2012 –
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994
- LF Franciszek, *Lumen fidei*, encyklika o wierze (2013)
- LG II Sobór Watykański, *Lumen gentium*, konstytucja dogmatyczna o Kościele (1964)
- LTF M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002
- NA II Sobór Watykański, *Nostra aetate*, deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (1965)
- NMI Jan Paweł II, list apostolski *Novo millennio ineunte*, na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000 (2001)
- OT II Sobór Watykański, *Optatam totius*, dekret o formacji kapłańskiej (1965)

WYKAZ WYBRANYCH SKRÓTÓW

PChr	„Paedagogia Christiana”, Toruń 1997 –
PF	Benedykt XVI, <i>Porta fidei</i> , list apostolski motu proprio ogłaszający rok wiary (2011)
PO	II Sobór Watykański, dekret <i>Presbyterorum ordinis</i> , o posłudze i życiu kapłanów (1965)
PP	„Przegląd Powszechny, Kraków–Warszawa 1884 –
PzST	„Poznańskie Studia Teologiczne”, Poznań 1972 –
QuestVidaCr	„Qüestions de vida cristiana”, Abadia de Montserrat 1991 –
RCatT	„Revista catalana de teologia”, Barcelona 1976 –
RET	„Revista española de teología”, Madrid, 1940 –
RH	Jan Paweł II, <i>Redemptor hominis</i> , encyklika poświęcona Jezusowi Chrystusowi jako Odkupicielowi (1979)
RM	Jan Paweł II, <i>Redemptoris missio</i> , encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego Kościoła (1990)
RT	„Roczniki Teologiczne” (1949-1992 „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”), Lublin 1949 –
RTLu	„Rivista Teologica di Lugano”, Lugano 1996 –
SC	II Sobór Watykański, <i>Sacrosanctum Concilium</i> , konstytucja o Liturgii Świętej (1963)
SCa	Benedykt XVI, <i>Sacramentum caritatis</i> , adhortacja apostolska (2007)
ScTh	„Scripta Theologica”, Pamplona, 1969 –
Sfulg	„Scripta Fulgentina”, Murcia, 1991 –
SL	„Scripturae lumen”, Lublin 2009 –
SPNE	S. Pié-Ninot, <i>Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana</i> , Salamanca 2015
SPNTF	S. Pié-Ninot, <i>Teología fundamental</i> , Salamanca 2009
StGd	„Studia Gdańskie”, Gdańsk-Oliwa 1973 –
StKKoł	„Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”, Koszalin 1992 –
TiCz	„Teologia i człowiek”, Toruń 2003 –
TMA	Jan Paweł II, <i>Tertio millennio adveniente</i> , list apostolski w związku z przygotowaniem Wielkiego Jubileuszu roku 2000 (1994)
TST	„Tarnowskie Studia Teologiczne”, Tarnów, 1938 –
TwP	„Teologia w Polsce”, Lublin 1983 –

WYKAZ WYBRANYCH SKRÓTÓW

UR	II Sobór Watykański, <i>Unitatis redintegratio</i> , dekret o ekumenizmie (1964)
UUS	Jan Paweł II, <i>Ut unum sint</i> , encyklika o działalności ekumenicznej (1995)
VD	Benedykt XVI, <i>Verbum Domini</i> , adhortacja apostołska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (2010)
VS	Jan Paweł II, <i>Veritatis splendor</i> , encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (1993)
VV	„Verbum Vitae”, Kielce 2002 –
WPT	„Wrocławski Przegląd Teologiczny”, Wrocław 1993 –
WST	„Warszawskie Studia Teologiczne”, Warszawa 1983 –

WSTĘP

Spotkanie z Osobą Jezusa Chrystusa stoi u początku chrześcijaństwa i stanowi jego źródło. Z tego spotkania z Nim rodzi się refleksja, która przybiera kształt teologiczny. Nie jest to jedynie szukanie mądrości w rozumieniu ludzkim, ale szukanie i odnajdywanie Boga manifestującego siebie, który wchodzi w zbawczą relację z człowiekiem.

Decydującą okolicznością teologicznego mówienia o Bogu stała się misja przekazana Kościołowi przez Jezusa Chrystusa, by głosić Ewangelię aż po krańce ziemi. W rozprzestrzenianiu tej misji spotkała się Jerozolima z Atenami, chrześcijaństwo z kulturą grecko-bliskowschodnią, co wymagało od wyznawców Chrystusa przyjęcia perspektywy uniwersalistycznej w głoszeniu Ewangelii. To wezwanie zobowiązywało chrześcijan do przekazywania orędzia w sposób zrozumiały dla wszystkich ludzi i do szukania coraz to doskonalszych form wyrazu i odnowionego języka teologii.

Przekaz teologii powiązany jest ze stałymi i niezmiennymi treściami natomiast jej formy uwarunkowane są wielością kultur do których dociera orędzie chrześcijańskie¹. Stąd wynika, że teologia w sposób naukowy reflektuje nie tylko nad treściami Objawienia, ale i metodami jego przekazu². Uprawiać teologię oznacza więc pomagać sobie i innym coraz pełniej i głębiej odkrywać prawdę o Bogu, o Jezusie Chrystusie i o sobie samym we wspólnocie Kościoła.

Ze względu na bogactwo Objawienia i prowadzonej refleksji nad nim ukształtowały się różne rodzaje teologii. Jednak u podłoża każdej refleksji natury teologicznej leży uzasadnienie wiarygodności Objawienia. Tą dziedziną zajmuje się teologia fundamentalna³. Teologia fundamentalna jest współczesną dziedziną teologiczną, jednak posiada długą historię czepiącą z wczesnochrześcijańskich dialogów i apologii. Swoimi tematami i zadaniami sięga samych początków

¹ Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993. Tytuł w j. niemieckim akcentuje kontekstualność teologii: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1988.

² Por. L. Balter, *Teologia*, [w:] LTF, 1228.

³ Por. M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, [w:] LTF, 415. Zob. S. Pié-Ninot, *Las dos escuelas actuales de Teología Fundamental*, EstE 285 (1998), 255-260.

chrześcijaństwa, a właściwie samych pism nowotestamentalnych, w nich odnajdując swoją genezę⁴.

Definiując teologię fundamentalną, należy zwrócić uwagę na jej przedmiot i kontekst, w jakim się rodzi, specyfikę uprawiających ją teologów, a także stosowane narzędzia i język. Zadaniem teologii fundamentalnej, jak wspomniano, jest wykazywanie wiarygodności Objawienia w Jezusie Chrystusie, które uobecnia się w misterium Kościoła⁵. Misją tej dyscypliny wobec rzeczywistości Objawienia, które posiada charakter fundamentu, jawi się jako swoista „brama wejściowa” do całej teologii. To dlatego przedmiotem materialnym, jakim zajmuje się teologia fundamentalna, jest Objawienie, któremu towarzyszy odpowiedź człowieka: wiara, a także to, co z ludzkiego punktu widzenia czyni możliwym przyjęcie Bożego Objawienia przez człowieka: wiarygodność (przedmiot formalny teologii fundamentalnej). Realizując własną misję, teologia fundamentalna czyni to przez pozytywny wykład o wiarygodności Objawienia i możliwości wiary.

Swoją specyfikę odnajduje także w apologetyce, która w czasach nowożytnych (XVIII-XIX w.) uformowała się jako samodzielna dyscyplina. Apologetyka chciała dać jasne argumenty przemawiające za wiarygodnością Objawienia, chrześcijaństwa i Kościoła. Za szczególnie ważne zadanie apologetyki katolickiej uważali wypracowanie naukowych racji, które będą przeciwwagą dla oświeceniowych idei ustanawiających w ludzkim umyśle, wolności i działaniu autonomiczny od wszelkiej transcendencji punkt wyjścia. Do połowy XX wieku realizowano te założenia, kładąc nacisk na argumentację przede wszystkim przesłanek naturalnych, abstrahując od danych Objawienia. Godzono się więc w pewien sposób na argumentację jedynie racjonalistyczną, filozoficzną i historyczną. Taki sposób odpowiedzi na wyzwania wobec chrześcijaństwa przeżywał swój kryzys zwłaszcza w apologetyce podręcznikowej pierwszej połowy XX wieku, usiłującej szczególnie w formie obronnej odpowiadać na nowe sytuacje, w jakich znajdowała się wiara chrześcijańska, człowiek i świat współczesny⁶.

Wraz z przełamaniem kryzysu modernistycznego u początków XX wieku⁷ i rozwojem nauk biblijnych i teologicznych oraz z wpływem niektórych kierunków filozoficznych apologetyka stopniowo ustąpiła miejsca teologii fundamentalnej, która po II Soborze Watykańskim kształtowała się jako dyscyplina ściśle teologiczna. Ważnym dokumentem kościelnym wskazującym na specyfikę naszej dyscypliny, jest encyklika *Fides et ratio* (1998) papieża Jana Pawła II⁸.

⁴ Por. 1 P 3,15. Por. także: M. Szram, *Apologetyki wczesnochrześcijańscy*, [w:] LTF, 71.

⁵ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, 27.

⁶ Por. M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, [w:] LTF, 416.

⁷ Zob. C. Izquierdo, *Como se ha entendido el modernismo teológico*, AHig 16 (2007), 35-75.

⁸ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, Płock 2001, 26-27.

Podjmując w tytule tej publikacji pojęcie „projekt”, wskazuje się na jedną z form przedstawiania całościowego, zamierzony i określony plan⁹. Zawiera on w sobie czynności mające na celu opracowanie, zatwierdzenie, zrealizowanie i wykonanie projektu. Przedstawienie to posiada swoje praktyczne, życiowe zakorzenie np. w architekturze czy też budownictwie, ustawodawstwie, zarządzaniu¹⁰. W mojej publikacji jest on próbą pewnego przedsięwzięcia teologicznego, związanego z hiszpańskim testimonialnym ujęciem teologii fundamentalnej. Z określonych elementów pozwala on wydobyć pewien większy całościowy zamysł.

W ostatnich dziesięcioleciach teologia fundamentalna chętnie odwołuje się do kategorii świadectwa. Świadectwo związane jest z najbardziej podstawowym doświadczeniem człowieka, jego widzeniem, jego wsłuchiowaniem się i jego potwierdzaniem prawdy. W kontekście świeckim powiązane jest ono szczególnie z sądownictwem, przez które nabiera najbardziej istotnego dla niego charakteru publicznego. W perspektywie teologicznej, wiarygodność Objawienia odkrywa się przez świadectwo podstawowe Jezusa Chrystusa, żyjącego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, w którym prawda Boga otwiera się w sposób definitywny na wolność człowieka. Wkroczenie Jezusa Chrystusa w historię, jako „Świadka wiernego i prawdziwego” (por. Ap 3,14) stanowi darmową prawdę absolutną. Prawda ta najgłębiej odpowiada ludzkiemu pragnieniu sensu. W przekazie nowotestamentalnym skupienie się na Jezusie Chrystusie jako Świadku podstawowym pozwala adekwatnie przyjąć zarówno historyczną, jak i teologiczną wartość Jego słów i czynów i przekazywanie Objawienia w wierze Kościoła.

II Sobór Watykański dostrzegł z odnowionym zainteresowaniem znaczącą rolę kategorii testimonialnych. Dotyczyło to zarówno samego Objawienia, jak i Kościoła i życia jego wiernych¹¹. Papieże ostatnich dziesięcioleci podejmowali tę kategorię, odnosząc się zwłaszcza do jej szczególnego znaczenia w przekazie wiary¹².

Należy podkreślić, że istnieje wiele pozycji, które podjęły współcześnie badania nad kategorią świadectwa. Do najważniejszych z nich należy publikacja

⁹ J. Tokarski, *Projekt*, [w:] tenże (red. nauk.), *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1978, 604: „Łac. «proiectus» = wysunięcie ku przodowi. 1. Zamierzony plan działania, postępowania, pomysł. 2. Plan, szkic jakiegoś przedsięwzięcia, np. ustawy, dokument zawierający rysunki techniczne, obliczenia, opisy, kosztorysy itp. Związane z zamierzoną budową obiektu budowlanego lub urządzenia technicznego”.

¹⁰ M. Szymczak, *Projekt* [w:] tenże (red. nauk.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1979, t. II, 933.

¹¹ Zob. DV, 3-4,8.17-18; GS, 21.43-49, 52-55. 76.88; LG, 4.10-12.19-28.31-42.50; SC, 24; AG, 11-12. 21; AA, 6.11-12. 27; NA, 2.

¹² Zob. EN, 21-22; CHL, 14-16.34; RM, 42-44; TMA, 37; FR, 9-13; NMI, 7.15.29.42-50; DCE, 1.12.19.30-39; SC, 85; VD, 11.15-16; LF, 16-18.38-40; EvG, 13.92.99-109.119-144.174.198.239. 245. Zob. także: KKK, 165.642-655.1303.2683.

akt Kolokwium, które odbyło się w Rzymie w dniach 5-11.11.1972 roku, gromadząc wielu teologów i filozofów współczesnych. Publikacja ta zagościła na stałe w opracowaniach dotyczących świadectwa, stając się ważnym punktem odniesienia również dla prowadzonych badań teologicznych nad tą kategorią¹³.

Pogłębione badania studiujące świadectwo dotyczą zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Duża grupa publikacji zajmujących się tematyką świadectwa przyjmuje perspektywy historyczne i dotyczy szczególnie męczenników zarówno przeszłości, jak i teraźniejszości, oddających życie za Jezusa Chrystusa¹⁴. Studia teologiczne nad kategoriami testimonialnymi prowadzone są również z różnych perspektyw teologicznych: poczynając od studiów chrystologicznych i pneumatologicznych, poprzez ujęcia eklezjologiczne, pastoralne, katechetyczne i duchowości¹⁵. Przywołać należy również refleksję filozoficzną nad świadectwem, szczególnie tę, która podkreśla wartość epistemologiczną tej kategorii¹⁶.

¹³ Por. E. Castelli (aux soins de), *Le temoignage. Actes du Colloque organise par le Centre International d'Etudes Humanistes et par L'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, Rome 5-11 Janvier 1972, Rome 1972.*

¹⁴ Zob. L. Balter, S. Dusza, A. Piętka (red.), *Męczennicy XX wieku*, Poznań 2001; T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980; N. Bronx, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961; W. Guzewicz, M. Radziłowicz, S. Strękowski (red.), *Chrześcijańskie świadectwo wczoraj i dziś*, Ełk 2013; J. Guzowski (red.), *Męczennicy Kościoła Warmińskiego XX wieku*, Olsztyn 2004; J. Wilk, *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, ComP 7/5 (1987), 76-88; J. Salij, *Świadkowie Boga. O sensie i wartości męczeństwa*, Kraków 2001; A. Seweryn, *Teologia męczeństwa w przepowiadaniu św. Augustyna*, Kraków 2011.

¹⁵ Wśród współczesnych odniesień do kategorii świadectwa m.in. zob.: G. Angelini, S. Ubiali (ed.), *La testimonianza cristiana e testimonianza di Gesù alla verità*, Milano 2009; L. Bianchi (a cura di), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo*, Padova 2013; P. Ciardella, M. Gronchi (ed.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2000; G. Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin 2010; A. Granados, P. O'Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Riletura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013; A. Kubiś, *Czas Kościoła czasem świadectwa Ducha. Relacja między Duchem Świętym a świadectwem w Dziele Łukasowym*, [w:] J. Wilk (red. nauk.), *Moc świadectwa*, Katowice 2014, 32-68; J. Mastej, *Apologijny wymiar świadectwa wiary chrześcijańskiej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 1 (2006), 101-113; M. Neri, *La testimonianza in H.U. von Balthasar*, Bologna 2001; P. O' Callaghan, *El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el metodo teológico*, ScTh 38 (2006), 501-568; R. Pellitero, *La fuerza del testimonio cristiano*, ScTh 39/2 (2007), 367-402; W. Przygoda (red.), *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, Lublin 2012; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001; D. Swend, P. Borto (red.), *Chrześcijańskie świadectwo dzisiaj*, Radom 2012; J. Wilk (red. nauk.), *Moc świadectwa*, Katowice 2014; H. Witczyk (red.), VV 28 (2015) poświęcony tematyce świadectwa.

¹⁶ Zob. m.in.: E. Castelli (aux soins de), *Le temoignage. Actes du Colloque organise par le Centre International d'Etudes Humanistes et par L'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, Rome 5-11 Janvier 1972, Rome 1972*; C.A.J. Coady, *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford 1992; K. Hemmerle, *Verità e testimonianza*, [w:] P. Ciardella, M. Gronchi (ed.), *Testimonianza*

W perspektywie fundamentalnoteologicznej odnośnie do kategorii świadectwa niezwykle cenione były i są rozróżnienia poczynione przez R. Latourelle'a¹⁷.

Pojęcie „hiszpański” dotyczy rzeczywistości geograficznej, która dzisiaj jest rozpoznawana pod nazwą „Hiszpania”. Niewątpliwie nie sposób wykreślić przy tym stwierdzeniu definiowanej przez wieki iberyjskości związanej z tym pojęciem, a także rozległego wpływu kultury hiszpańskiej na wiele terytoriów powiązanych z nią przez wieki („panhiszpańskość”¹⁸). Używając w swojej książce pojęć „Hiszpania”, „hiszpański”, rozumieć je będą zasadniczo bez portugalskich i panhiszpańskich odniesień w tym względzie.

W publikacji tej odnoszę się przede wszystkim do współczesności hiszpańskiej refleksji teologicznej, ze względu na to, że teologia współczesnej Hiszpanii jest słabo znana w polskim środowisku teologicznym. Niewiele dzieł teologów hiszpańskich zostało przetłumaczone na język polski, liczba zaś ich opracowań jest jeszcze mniejsza. Przemiany kulturowe, a zwłaszcza nowoczesne i ponowoczesne ich formy mają wpływ na życie Kościoła i na kształt uprawianej w Hiszpanii teologii. Również w Polsce obserwujemy nasilające się wpływy laicyzacji i sekularyzacji, co stawia pytania o nowe modele teologii fundamentalnej. Kierunek teologii fundamentalnej opartej na kategorii świadectwa zyskał w Hiszpanii, we współczesnym kontekście wiary, duże znaczenie.

Współczesna hiszpańska myśl związana z zakresami tematów fundamentalnoteologicznych reprezentowana jest w niezwykle bogaty sposób¹⁹. Powstało przede wszystkim kilka dzieł zbiorowych zawierających teksty najwybitniejszych reprezentantów tej dyscypliny teologicznej²⁰. W ostatnich dziesięcioleciach po-

e verità. Un approccio interdisciplinare, Roma 2000, 307-323; M. Wahlberg, *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014.

¹⁷ Zob. R. Latourelle, *Evangelisation et temoignage*, [w:] M. Dhavamony (ed.), *Evangelisation*, Roma 1975, 77n. Teolog ten czyni w tym dziele niezwykle ważne rozróżnienie dla rozumienia świadectwa, mówiące w gruncie rzeczy o wielowymiarowym charakterze świadectwa chrześcijańskiego: o świadectwie fundacyjnym, które jest powiązane z Objawieniem w Jezusie Chrystusie, przekazywanym przez świadectwo Kościoła, aż po świadectwo konkretnego życia chrześcijańskiego, w którym działa świadectwo Ducha Świętego.

¹⁸ Por. E. Sobol, *pan-*, [w:] tenże (opr.), *Słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2005, 636: „pierwsza część wyrazów złożonych mająca znaczenie: wszech-, ogóln-, np. panamerykanizm, panslawizm”.

¹⁹ Najbardziej rozpoznawalnymi autorami są: M. Gelabert Ballester, *Experiencia humana y comunicación de la fe. Ensayo de Teología fundamental*, Madrid 1983; tenże, *La Revelación, acontecimiento con sentido*, Madrid 1995; tenże, *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, Salamanca-Madrid 2009; A. González Montes, *Fundamentación de la fe*, Salamanca 1995; tenże, *Teología Fundamental de la Revelación y de la fe*, Madrid 2010; P. Rodríguez Panizo, *Teología Fundamental*, [w:] A. Cordovilla (ed.) *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Madrid 2013, 17-86. A. Torres Queiruga, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1985.

²⁰ Zob. C. Izquierdo (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propeostas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, J.L. Cabria, R. de Luis Carvallada (eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje*

wstało też wiele innych znaczących dzieł reprezentujących teologię fundamentalną²¹, chrystologię²², eklezjologię²³, antropologię teologiczną²⁴, podejmujących tematykę dialogu pomiędzy rozumem a wiarą²⁵, jak też dialogu chrześcijaństwa z różnorodnymi doświadczeniami religijnymi i kulturowymi.

Wybitnymi przedstawicielami współczesnej teologii fundamentalnej odwołującej się do świadectwa są trzej teologowie: César Izquierdo, Salvador Pié-Ninot i Javier Prades. Na wybór powyższych przedstawicieli wpłynęły ich liczne publikacje i wystąpienia na kongresach i seminariach naukowych o znaczeniu międzynarodowym, a także ich projekty popularnonaukowe oraz działalność pastoralna odwołujące się do kategorii świadectwa.

Cesar Izquierdo²⁶ (ur. 1953) to profesor teologii fundamentalnej na Uniwersytecie Nawarry w Pamplonie, ośrodku akademickim, który wiele przestrzeni w swoich badaniach poświęca teologii codzienności i teologii pracy, idąc za swoim założycielem wskazującym na rolę uświęcania życia codziennego²⁷. Jest

al Profesor Salvador Pié-Ninot, Salamanca 2015, jak też R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pié-Ninot (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992. Redaktorzy i autorzy tekstów w nich zawartych są najczęściej uczestnikami spotkań teologów fundamentalnych z Hiszpanii i Portugalii (Jornadas de Teología fundamental) zapoczątkowanych w roku 1983 roku i celebrowanych co dwa lata.

²¹ Istnieje też mnóstwo innych podręczników o bardziej lokalnym zasięgu, spośród których warto przywołać autorów najbardziej rozpoznawalnych, by uświadomić sobie bogactwo współczesnej hiszpańskiej literatury fundamentalnoteologicznej. Należą do nich: A. Blanco, J. Díaz Murugarren, A. González, F. Martínez Díez, T. Muro, F. Ocariz, R. Sánchez Chamoso, J.A. Sayés, J. Vidal Taléns.

²² Wśród autorów najważniejszych pozycji chrystologicznych chciałbym przywołać następujących: R. Aguirre, J. Caba, O. González de Cardedal, J.I. González Faus, M. González Gil, I. Ellacuria, J. Sobrino (niektóre pozycje dwóch ostatnich wywodziły noty Kongregacji Nauki Wiary), X. Pikaza, J. Rico Pavés, J.A. Sayés, S. Vidal. Ich dzieła zostały przywołane w bibliografii pomocniczej.

²³ Wśród najważniejszych autorów dzieł z eklezjologii chciałbym przywołać następujących autorów: A. Antón, R. Blázquez, E. Bueno de la Fuente, R. Calvo Pérez, F. Chica, A. García Moreno, A. González Montes, S. Madrigal, P. Rodríguez, J.A. Sayés, N. Silanes, G. Tejerina Arias, J.R. Villar. Dzieła ich zawarte zostały w bibliografii pomocniczej.

²⁴ Tematykę tę poruszają m.in. następujący autorzy: A. Álvarez, M. Gelabert Ballester, J.I. González Faus, L.F. Ladaria, J.L. Lorda, A. Martínez Sierra, J. Morales, M. Ponce Cuéllar, J.L. Ruiz de la Peña, J.A. Sayés, E. Toraño López, E. Vadillo Romero. Dzieła ich zostały wymienione w bibliografii pomocniczej.

²⁵ Tematyką tą zajmowali się m.in. następujący autorzy: E. Aguirre, M. Artigas, D. Bermejo, R. Berzosa, A. Fernández Rañada, M. Gracia Doncel, A. Martín Morillas, J. Monserrat, I. Núñez de Castro, J.L. Ruiz de la Peña, L. Sequeiros. Ich dzieła zostały przywołane w bibliografii pomocniczej.

²⁶ Pełne imię i nazwisko: César Izquierdo Urbina. W publikacjach teologa z Nawarry stosowana jest skrócona forma imienia i nazwiska.

²⁷ Universidad de Navarra [<https://www.unav.edu>] to prywatny uniwersytet założony w Pamplunie w 1952 r. przez Josemaríę Escrivę de Balaguera.

kapłanem diecezji Calahorra y la Calzada-Logroño. Studiował filozofię i teologię, uzyskując tytuł doktora w tych dziedzinach. Jest autorem książek, artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych, a także dyrektorem pisma naukowego „Scripta Theológica”²⁸. Organizował oraz współorganizował wiele kongresów naukowych o zasięgu międzynarodowym; jest uczestnikiem licznych konferencji i seminariów naukowych. Od wielu lat prowadzi zajęcia z teologii fundamentalnej. Zajmuje się metodologią teologii fundamentalnej, tematyką wiarygodności Objawienia Bożego i Kościoła w kluczu testimonialnym, problematyką Tradycji w Kościele, a także społeczną nauką Kościoła. Profesor z Nawarry ujmuje świadectwo w swojej refleksji fundamentalnoteologicznej przedstawionej zarówno w myśli chrystologicznej jak i w eklezjologii. Wśród najbardziej znaczących dla tego opracowania są jego następujące dzieła: *Teología fundamental*²⁹; *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*³⁰; *Testimonianza e dialogo nella missione della Chiesa*³¹; *Dios Trino que se revela en Cristo*³²; *Crescit traditionis perceptuo. El progreso de la tradición en „Dei Verbum”*³³; *La forma y los medios de la revelación divina*³⁴; *Fides qua – Fides quae, la permanente „circumincisión”*³⁵; *Tradición eclesial y tradiciones culturales. La enseñanza de la „Fides et Ratio”*³⁶; *La transmisión de la fe en la cultura contemporánea*³⁷.

Nota biograficzna w LTF stanowi dotychczas dostępne zarysowanie teologii profesora z Nawarry³⁸.

Salvador Pié-Ninot (ur. 1941) jest profesorem zaangażowanym w prace ośrodka akademickiego Facultad Catalana de Teologia w Barcelonie³⁹ i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie⁴⁰. Tytuł doktora teologii uzyskał na Uniwersytecie Gregoriańskim. Napisał wiele książek i artykułów naukowych, a tak-

²⁸ Pamplona, 1969 –

²⁹ Pamplona 2015 (cuarta edición revisada). Książka ta miała wcześniejsze wydania w r. 1998, 2002 i 2009.

³⁰ RET, 75/3 (2015), 439-502.

³¹ [w:] A. Granados, P. O’Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013, 189-214.

³² ScTh 24/2 (1992), 509-536.

³³ [w:] *La palabra de Dios y la hermenéutica. A los 25 años de la constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II. Actas del VI Simposio de Teología Histórica (14-16 noviembre 1990)*, Valencia 1990, 159-167.

³⁴ „Theológica” 47/2 (2012), 285-298.

³⁵ „Teología y Catequesis” 125 (2013), 57-78.

³⁶ ScTh 37/1 (2005), 77-98.

³⁷ [w:] A. del Agua Perez (coord.), *Transmitir hoy la fe en Cristo. XXIV Encuentro de Obispos y Teólogos: Reunión de la Comisión Teológica Asesora*, Madrid 2015, 61-96.

³⁸ A. Pietrzak, *Izquierdo Urbina César*, [w:] LTF, 550.

³⁹ Facultad de Teologia de Catalunya [https://www.teologia-catalunya.cat] powstał w 1968 r. w Barcelonie.

⁴⁰ Pontificia Università Gregoriana w Rzymie [https://www.unigre.it].

że jest autorem haseł encyklopedycznych i współredaktorem *Słownika Teologii Fundamentalnej*⁴¹. Jest promotorem licznych prac naukowych. Przyczynił się do powstania Wydziału Teologii w Katalonii. Uczestniczył w licznych kongresach i seminariach naukowych o międzynarodowym zasięgu. Wśród refleksji poświęconej Jezusowi Chrystusowi i Kościołowi, zauważa on ważną rolę świadectwa w wykazywaniu wiarygodności Objawienia i Kościoła w licznych artykułach i pozycjach książkowych. Kluczowe dla tej publikacji są następujące dzieła: *Tratado de teología fundamental*⁴²; *La constitución dogmática „Dei Verbum”*⁴³; *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia. El Sinodo de los Obispos del 2008. Balance y perspectivas*⁴⁴; *La respuesta del hombre al Dios que habla. Comentario a VD 22-28*⁴⁵; *Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio*⁴⁶; *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*⁴⁷.

Zarysowania linii teologii katalońskiego profesora dokonali J.L. Cabria Ortega, R. de Luis Carballada, oraz J.M. Carbonell w poświęconej mu księdze pamiątkowej, w której swoje teksty opublikowali znakomici teologowie fundamentalni⁴⁸. Odnajdziemy też inne odniesienia do życia i dzieła katalońskiego teologa w różnych językach, w tym także wypowiedzi teologa z Barcelony zamieszczone w internecie.

Javier Prades⁴⁹ (ur. 1960) to profesor teologii systematycznej Universidad Eclesiástica San Dámaso w Madrycie i kapłan archidiecezji madryckiej. Swoją edukację akademicką rozpoczął od studiów prawniczych, a następnie kontynuował ją na studiach teologicznych uwieńczonych tytułem doktora teologii. Posiada bogaty dorobek naukowy, który zawarł w licznych książkach i artykułach. Organizował i współorganizował kongresy i seminaria teologiczne. Jest prelegentem na licznych konferencjach i wydarzeniach o szerokim międzynarodowym zasięgu. Przyczynił się do powstania Uniwersytetu San Dámaso w Madrycie,

⁴¹ R. Latourelle, R. Fisichella, Salvador Pié-Ninot (eds), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992.

⁴² Salamanca 2009.

⁴³ [w:] SPNTF, 663-676.

⁴⁴ „Liturgia y espiritualidad” 4 (2009), 230-237.

⁴⁵ EstB 69/4 (2011), 411-426.

⁴⁶ RET 75/3 (2015), 427-448.

⁴⁷ Salamanca 2015.

⁴⁸ J.L. Cabria Ortega, R. de Luis Carballada, *Prologo*, [w:] J.L. Cabria Ortega, R. de Luis Carballada (eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, Salamanca 2015, 11-14; J.M. Carbonell, *Salvador Pié-Ninot, sacerdote, teologo y educador*, [w:] J.L. Cabria Ortega, R. de Luis Carballada (eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, Salamanca 2015, 15-23.

⁴⁹ Pełne imię i nazwisko: Javier Maria Prades López. W publikacjach teologa z Madrytu stosowana jest skrócona forma imienia i nazwiska.

którego jest aktualnie rektorem⁵⁰. Jest też członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W swoich badaniach podejmuje on problematykę chrystologiczną i eklezjologiczną, ale też czyni refleksję nad kondycją człowieka i społeczności ludzkiej u początku XXI wieku, nad Kościołem we współczesnej społeczności i jego zaangażowaniu w świecie. Jego liczne artykuły poruszają tematykę świadectwa w ujęciu Magisterium Kościoła, w kształceniu i wychowaniu. Wśród najbardziej znaczących dla tego opracowania są następujące dzieła: *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*⁵¹; *De la Trinidad economica a la Trinidad immanente. A proposito de un principio de renovación de la teología trinitaria*⁵²; „*Y el Verbo se hizo carne...*”. *Naturaleza sacramental de la revelación cristiana*⁵³; *Una antropología en acción para el futuro de Europa*⁵⁴; *Conocer la verdad a través de testigos. La fe cristiana en el contexto del diálogo interreligioso*⁵⁵; *El lenguaje del testimonio cristiano en una sociedad plural*⁵⁶; *Eius dulcis praesentia. Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios*⁵⁷; *El Espíritu Santo como intérprete y testigo de la verdad en la „Teológica” de H.U. von Balthasar*⁵⁸.

Istotne dla poznania teologa z Madrytu i jego dzieła są zamieszczone w sieci internetowej wywiady i rozmowy z nim przeprowadzone, szczególnie zaś *Tener puentes: una conversación con Javier Maria Prades y Juan José Gómez Cadenas*⁵⁹.

Podejmowany przez powyżej wymienionych hiszpańskich teologów fundamentalnych projekt testimonialny pozwala odpowiadać w sposób pełniejszy i pogłębiony teologicznie na współczesne wyzwania człowieka w społeczności Hiszpanii i panującej w Europie kultury Zachodu. Dzieła poszczególnych proponowanych przeze mnie teologów, podejmują jedynie pewne aspekty tego projektu, a żaden z nich nie przedstawia jego całości. Dlatego moim celem jest stworzenie w miarę całościowego, testimonialnego projektu hiszpańskiej teolo-

⁵⁰ Universidad Eclesiástica San Dámaso w Madrycie [<https://www.sandamaso.es>] powstał w 1990 r.

⁵¹ Madrid 2015.

⁵² RET 58 (1998), 285-344.

⁵³ [w:] J.J. Fernandez Sangrador, J.A. Mayoral, (coordes.), *La Sagrada Escritura en la Iglesia*, Madrid 2015, 469-500.

⁵⁴ ScTh 47 (2015), 293-319.

⁵⁵ [w:] J. Prades, M. Oriol Salgado (coord. por), *Los retos del multiculturalismo. En el origen de la diversidad*, Madrid 2009, 267-284.

⁵⁶ „Teología y Catequesis” 117 (2011), 27-46.

⁵⁷ RET 62 (2002), 5-44.

⁵⁸ RET 62/2-4 (2002), 691-715.

⁵⁹ Por A.L. Fernández Recuero, <https://www.jotdown.es/2016/05/tender-puentes-una-conversacion-con-javier-maria-prades-y-juan-jose-gomez-cadenas/> (2016; dostęp: 22.02.2019).

gii fundamentalnej. W tym sensie prezentowane opracowanie jest oryginalnym wkładem w debatę nad współczesnymi projektami w tej dziedzinie.

Jak to zostało podkreślone, niniejsze opracowanie opiera się na źródłach przywoływanych wyżej autorów. Podejmowany temat wymaga wielu syntez, a konsekwentnie nie jest w stanie wyczerpać wszelkich jego aspektów.

Zaznaczyć należy, że niektóre kwestie omówione zostały na podstawie jednego lub dwóch autorów ze względu na bardziej wnikliwe przeanalizowanie przez nich tematu.

Nawiązując do poszukiwań nowych projektów teologii fundamentalnej odpowiadających jak najlepiej „uzasadnieniu tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15) u początków XXI wieku, pragnę podjąć refleksję nad współczesną testimoniałnie ukierunkowaną teologią fundamentalną. Przekonany bowiem jestem i taką też stawiam tezę, że prezentowana przez czołowych przedstawicieli hiszpańskich teologia fundamentalna w jej testimoniałnym ukierunkowaniu stanowi ważny, aktualny i rozwijający się dynamicznie od lat 90. XX wieku zasługujący na opracowanie projekt uprawiania tej dyscypliny.

Podejmując to zadanie, stawiam następujące hipotezy badawcze:

Narodziny testimoniałnego projektu teologii fundamentalnej są owocem do wartościowania biblijnego znaczenia kategorii świadectwa w jej ścisłym źródłowym powiązaniu z Objawieniem Bożym.

Testimoniałne ujęcie jest podstawowe dla ukazania wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego w aspekcie kategorii zapowiedzi i wypełnienia.

Testimoniałne ujęcie jest podstawowym dla ukazania wiarygodności Kościoła, poczynając od jego złożonej postaci po poszczególne przejawy jego życia.

Świadectwo Jezusa Chrystusa i Kościoła jest pro-wokacją (*pro-vocación*) wobec rozumności i wolności człowieka i społeczności ludzkiej.

Rozprawa ta ma zadanie zrekonstruować i wyeksponować w testimoniałnym ujęciu treści mieszczące się w analizowanej nauce reprezentatywnych teologów z Hiszpanii. Ma jednocześnie wykazać wartości tego ujęcia, ukazując i dokonując oceny jego najważniejszych elementów.

Czyni to w oparciu o wypowiedzi czołowych współczesnych przedstawicieli, a zwłaszcza trzech wiodących hiszpańskich teologów fundamentalnych, którymi są César Izquierdo, Salvador Pié-Ninot, i Javier Prades, a których teologię uznano za reprezentatywną.

Krytyczna lektura źródeł trzech wymienionych autorów będzie pierwszym krokiem metodologicznym pozwalającym całościowo spojrzeć na omawiane zagadnienie. Wyniki tej analizy zostaną przedstawione w porządku systematycznym, usyntetyzowane i poddane ocenie w perspektywie teologii fundamentalnej. Wyciągnięte wnioski będą mogły posłużyć pogłębieniu refleksji na temat Objawienia i Kościoła w ich testimoniałnym ujęciu.

Opracowanie myśli omawianych teologów hiszpańskich zawarte zostanie w rozdziałach, paragrafach i punktach rozprawy.

Pierwszy rozdział będzie przedstawieniem myśli omawianych hiszpańskich teologów odnośnie do horyzontu świadectwa. Zagadnienia z tym związane tworzą niezbędne tło głównej prezentacji. Ukazane w niej będą biblijne ujęcia różnorodnych wymiarów świadectwa. Następnie zostaną zarysowane przywołane przez iberyjskich uczonych impulsy ze strony Magisterium Kościoła dla pogłębienia testimonialnego ukierunkowania teologii. Przebadane również zostaną przywołane przez nich inspiracje ze strony refleksji filozoficznej prowadzące do pogłębienia rozumienia świadectwa. Analiza wybranych stanowisk filozoficznych i teologicznych, które promowały kategorię świadectwa, wskazuje na niektóre elementy pozwalające podjąć teologom z Hiszpanii własne badania nad tą kategorią. Dokonany zostanie również przegląd sytuacji wspólnoty wiary i przekazu Objawienia w kontekście kulturowych przemian dokonujących się w Hiszpanii.

Drugi rozdział poświęcony będzie rzeczywistości świadectwa Objawienia Bożego w myśli C. Izquierda, S. Pié-Ninota i J. Pradesa. Analizować się będzie kolejno jego istotę i rodzaje. Zastosowanie kategorii świadectwa przez teologów iberyjskich dotyczy zwłaszcza poszczególnych etapów Objawienia z jego pełnią w świadectwie Jezusa Chrystusa. Testimonialna kategoria jest stosowana przez teologów z Hiszpanii szczególnie wobec Jego Osoby, życia i działania.

Trzeci rozdział będzie analizować myśl omawianych teologów z Hiszpanii dotyczącą świadectwa Kościoła. Mistyczna jedność między Chrystusem a Kościołem ujęta w biblijnych i teologicznych pojęciach i obrazach wskaże na najistotniejszą rolę Głowy Kościoła wobec Jego Ciała. Świadectwo odnoszące się do specyficznej natury Kościoła dotyczy też poszczególnych form jego pośredniczenia apostołsko-sakramentalno-eklezyjnego, a także świadectwa życia wierzących.

Czwarty rozdział ukáže podstawowe elementy przedstawianego hiszpańskiego testimonialnego projektu i dokona jego oceny.

Świadectwo Objawienia Boga, a zwłaszcza jego wypełnienie w Jezusie Chrystusie, jest podstawowe dla wszystkich pozostałych świadectw, zarówno całej wspólnoty Kościoła, jak i chrześcijańskich świadectw życia.

ROZDZIAŁ I.

HORYZONT ŚWIADECTWA

Podejmowana problematyka domaga się najpierw pogłębienia w określeniu świadectwa przez ukazanie jego horyzontu w świetle ujęć C. Izquierda, S. Pié-Ninota i J. Pradesa. Na samym początku przedstawię biblijne ujęcie świadectwa, ze szczególnym podkreśleniem różnorodności jego wymiarów i stopnia zaangażowania w nie człowieka. Istotnym elementem będzie również uchwycenie szerokiego kontekstu ludzkiego istnienia w wymiarze kulturowym. W kolejnym kroku zostanie omówione magisterialne ujęcie świadectwa. Dopełnieniem refleksji nad horyzontem świadectwa będą tendencje filozoficzne oraz prezentacja wybranych przedstawicieli myśli filozoficzno-teologicznej.

1. PRZYBLIŻENIE BIBLIJNE

Aby zrozumieć świadectwo jako kategorię teologiczną, istotne jest zapoznanie się ze stanowiskiem C. Izquierda, S. Pié-Ninota i J. Pradesa odnośnie do obecności tej kategorii w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Przedstawione zostaną więc terminy i rzeczywistości, które one oznaczają, jak też stopnie zaangażowania w świadectwo człowieka.

1.1. Terminologia testimonialna

Odniesienia do terminologii związanej ze świadectwem są obecne w badaniach wszystkich omawianych teologów fundamentalnych z Hiszpanii¹. Zwracają oni uwagę na liczną obecność w Piśmie Świętym terminów „świadectwo” i „świadek” używanych na określenie różnych rzeczywistości. Tematem tym najszerszej zajmują się S. Pié-Ninot i J. Prades.

¹ „Desde hace aproximadamente un siglo, la categoría del testimonio se ha introducido de forma progresiva en el vocabulario eclesial. La concentración y personalización operada por el Concilio Vaticano II conlleva la potenciación de un término nuevo como es el testimonio”; SPNTF, 572.

J. Prades, odwołując się do etymologiczno-semiotycznej kategorii świadectwa i przywołując liczne badania nad poszczególnymi pojęciami, przedstawia ich konkluzje². Zgodnie z przedstawionymi wynikami badań biblijny język hebrajski skupia uwagę na rdzeniu językowym 'ud, który jest obecny w dialektach semickich³. W hebrajskim wywodzi się najczęściej z tego rdzenia znaczenie pojęcia „świadek” ('ēd)⁴. Jak wskazują przywoływane przez J. Pradesa opinie językoznawców, termin „świadczyc” może być tłumaczony również przez takie pojęcia jak „być obecnym” (*estar presente*) albo – w znaczeniu wyakcentowanym przez język arabski – „powracać” (*regresar*) lub „oddawać” (*devolver*)⁵. Pozwala to zrozumieć kategorię poświadczania jako odzwierciedlania, powtarzania faktu własnymi słowami⁶. Istotne w badaniach nad świadectwem chrześcijańskim są też formy *te'ūda* – „poświadczanie” – oraz *'ēdūt* – „świadectwo”, „posłanie”⁷.

Teolog z Madrytu odwołuje się również do terminów oznaczających świadectwo obecnych w języku greckim. W formie klasycznej w języku tym znany jest rzeczownik *martyria*, który można odnaleźć już u Homera w znaczeniu „wyjść jako świadek dla potwierdzenia wydarzenia bądź stanu rzeczy”⁸. Rzeczownik ten ma powiązanie z pojęciem *mermesos*, oznaczającym rzeczywistość, która wymaga wielkiej refleksji. Uczony zwraca uwagę na związek tych pojęć z indoeuropejskim rdzeniem językowym *s(mer-)*, który oznacza zasadniczo „wspominać”, „myśleć o”, „martwić się o”⁹.

S. Pié-Ninot i J. Prades uświadamiają swoim czytelnikom, że dopiero V wiek przed Chr. pozwala odnaleźć zachowane w źródłach klasycznych liczne terminy powiązane ze świadectwem. Stąd pochodzą greckie czasowniki *martyreo* (dać świadectwo) i *martyromai* (nazywać jako świadek)¹⁰, a także rzeczowniki *marty-*

² Por. JPDT, 86nn.

³ Por. tamże, 87.

⁴ Por. tamże, 87.

⁵ Por. tamże, 88.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. tamże.

⁸ tamże, 88 (tłum. własne).

⁹ Aby jeszcze lepiej przybliżyć znaczenie pojęcia *s(mer-)*, J. Prades przywołuje niektóre języki związane z tym indoeuropejskim rdzeniem, co pozwala mu dotrzeć do precyzyjniejszego znaczenia pojęcia *martyria* jako „pamiętki, której nie można zapomnieć albo faktu pamiętnego, który pozostaje w czasie poprzez świadka/poświadczanie świadka (którym najbardziej zasadniczo jest pamięć) i który jako taki prowadzi do poznania przez inne podmioty”; tamże, 89 (tłum. własne).

¹⁰ „El vocablo griego «*martyros*» se relaciona con «*merimna*», que significa que algo esencialmente importante acapara el corazón, y ve en este tipo de recuerdo su elemento constitutivo. Su uso más extenso se encuentra en la obra lucana (Hech: 13x y Lc: 2x), en la que los apóstoles no sólo son «testigos» de los acontecimientos externos de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, sino también de su significado salvífico según la Escritura. Y así diferencia entre los *martyres*/testigos y los *autoptai*/testigos oculares (Lc 1,2), ya que el *martyr* en contraste con el *autoptês*, pone de relieve además su compromiso personal. En efecto, Lc 24,48, afirma que los apóstoles

tion (świadeństwo, dowód) – odnoszony bardziej do kontekstu świadeństwa niż do samego jego faktu, z zarezerwowanym dla niego pojęciem *martyria* – i *marty*s (świadek)¹¹.

Przy okazji przybliżania terminów teolog z Madrytu zwraca uwagę na przestrzenie używania omawianych pojęć w ówczesnym świecie greckim. Najistotniejszą przestrzenią, w której używano całej przywołanej rodziny pojęć, była w świecie greckim źródłowa dla niego przestrzeń sądowa, a także społeczne i prywatne relacje ludzkie. Świadcami określa się osoby, które są wezwane do zadeklarowania podczas procesu sądowego prawdy o wydarzeniu, które już się dokonało i przy którym byli oni obecni, lub też poświadczania swoją obecnością zawartej umowy. Świadeństwo to odróżniane jest od przysięgi, którą składa się w wypadku braku dowodów bezpośrednich bądź pośrednich i przywołując w świecie greckim w tym przypadku imiona bogów¹².

Uczony z Madrytu, nie wchodząc w szczegółowe rozważania, stwierdza, że terminy „świadeństwo” i „świadek” wprowadza się również w celu wyrażenia osobistych lub subiektywnych (a więc niemożliwych do potwierdzenia empirycznego) przekonań, które odnoszą się do rzeczywistości moralnych lub filozoficz-

«serán testigos [*martyres*] de estas cosas», es decir, de los padecimientos y la resurrección de Jesús, que tuvieron lugar según las Escrituras, y del mensaje de perdón que ha de proclamarse (v. 47). El encargo dado por el Resucitado forma parte constitutiva de la condición de «testigo», de forma paralela a lo que acontece en J 20, 19-23, donde también aparece el elemento de la misión. Además, en Hch 1,8, se indica que, a la concesión del Espíritu, le corresponde la promesa del Espíritu, por eso parece que Lucas reserva esencialmente para los Doce el título de testigo (cf. Hch 1,21). Así pues, el haber estado presente en la vida, la muerte y resurrección de Jesús es tan sólo condición previa para el ministerio de testigo, por esto aquel que ocupe el lugar de Judas, tendrá que ser elegido por el Resucitado y, en virtud de esta elección, se convertirá en «testigo de su resurrección». Por tanto *martyr* es más que «testigo ocular»; SPNTE, 575-576. Por. JPDT, 89-90. Pojawiają się również formy złożone, obejmujące przywołane formy. Platon wprowadza prefiks *dzeudo*, pozwalający wyrazić mu nieadekwatność tego, co przypomina, i tego, co stwierdza. Pozwala to wyrazić również fałszywe świadeństwo.

¹¹ „Tal visión concuerda con el uso abundante en el cuarto Evangelio de *martyria/martyrein* (46x) que se sitúa claramente como un tema de revelación. La fórmula más significativa, en boca únicamente de Juan Bautista y Jesús, es «dar testimonio a favor de la verdad» (Jn 5,33; 18,37). Al usar el dativo se subraya que se toma posición por la verdad así: «Juan dio testimonio a favor de la verdad» (Jn 5,33) y Jesús, al responder a Pilato, dice: «yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio a favor de la verdad» (Jn 18,37). Así queda claro que para Juan lo esencial es la función reveladora del testimonio. El Apocalipsis siguiendo este espíritu verá el inicio de su «revelación» (1,1) precisamente en el «testimonio de Jesucristo» (1,2), escuchando al cual es «bienaventurado» (1,3; 22,7). Por eso se puede afirmar que para el Apocalipsis y, en definitiva, para todo el Nuevo Testamento, la fuerza del «testimonio» radica en que es una «palabra de sentido». Conclusión que nos abre camino para una posterior reflexión más teórica»; SPNTE, 576-577.

¹² Por. JPDT, 90. Bóstwa w świecie greckim były też odniesieniem jako świadców w wypadku braku świadców ludzkich albo jasnego potwierdzenia rzeczywistości sytuacji, która miała miejsce (tamże).

nych i zawierają się w stwierdzeniach naznaczonych zdecydowaniem i radykalnością¹³.

Czyniąc uwagę na temat Biblii w języku greckim, J. Prades podkreśla, że podejmowała ona wymienione wyżej sensy przypisane poświadczaniu prawdy obecne w greckim świecie kulturowym. Założeniem stworzenia greckiego tekstu Biblii hebrajskiej było jej przetłumaczenie na język grecki w sposób jak najwierniejszy, mimo że wierność ta nie mogła być zawsze zachowana w sposób doskonały¹⁴.

Teolog z Madrytu nie pomija również terminologii łacińskiej związanej z czynnością poświadczania i samymi świadkami. Uczony zauważa, że na określenie terminu świadek używa się łacińskiego słowa *testis*, który wywodzi się z *terstis* (a więc *ter-stare*). Termin ten, w swoim znaczeniu wskazuje trzecią rzeczywistość (bądź osobę), która znajduje się pomiędzy innymi dwiema rzeczywistościami (bądź osobami), łącząc je ze sobą w ten sposób¹⁵. Poszukując źródłowo indoeuropejskiego takiego znaczenia pojęcia *testis*, wskazano termin *tri-st-i*, oznaczający „stanie na nogach”, obecność, obecność trzeciej osoby bądź rzeczy¹⁶. By wyrazić termin „świadek”, należy użyć łacińskiego pojęcia *testimonium*, łączącego pojęcie *testis* z zakończeniem łacińskim używanym w przypadku rzeczowników abstrakcyjnych: *-monium*¹⁷.

J. Prades czyni też uwagę, że właśnie terminy łacińskie *testis* i *testimonium* stanowią podstawę hiszpańskich określeń *testigo* i *testimonio*. Podobnie rzecz ma się z rzeczownikiem *martyr*, który pochodzi od łacińskiego słowa *martyr* i stanowi transliterację greckiego pojęcia¹⁸.

1.2. Różnorodność wymiarów świadectwa

Poczynione uwagi etymologiczno-semantyczne dotyczące kategorii świadectwa pozwalają omawianym autorom przyrzeć się różnym rzeczywistościom wyznaczonym przez terminy „świadek” i „świadczyć”¹⁹. S. Pié-Ninot i J. Pra-

¹³ Por. tamże, 90-91. Szczególniej w wypadku przedstawicieli stoicyzmu (choć niewątpliwie w sposób generalny filozofowie), przedstawiciele tego kierunku, czuli się wręcz powołani na świadka prawdy (nierzadko boskiej), zwłaszcza pod względem potwierdzenia doktryny słowem czy też cierpieniem (tamże).

¹⁴ Por. tamże, 91.

¹⁵ Por. tamże, 92.

¹⁶ Por. tamże, 93.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże, 93-94; SPNTF, 575.

¹⁹ „Una tipología elemental del testimonio nos conduce, en primer lugar, al testimonio subjetivo que manifiesta la repercusión, en el mundo interior de la persona, de hechos o acontecimientos que ésta expresa en forma de relato, en el que queda patente la capacidad transformadora de la

des rozróżniają spośród nich cztery najbardziej podstawowe, oznaczane przez te określenia²⁰.

Pierwszą z nich jest rzeczywistość historyczno-empiryczna²¹. Świadcstwo powiązane jest z aktem komunikacyjnym, który wyraża zaistniałe w innym miejscu i innym czasie wydarzenie. Podstawową formą jego wyrażenia jest opowiadanie ustne bądź pisemne, pozwalające świadkowi wyrazić to, co widział i słyszał, lub też to, w czym dane było mu samemu uczestniczyć²². Innymi sposobami zachowania określonych faktów historycznych są ich efekty, które skutkują w czasie obecnym i stanowią dowód, takie jak m.in. pomniki, ruiny, pozostałości archeologiczne. Wskazuje to, że poświadczenia mogą być również niepersonalne, a więc nie zawsze o danej rzeczywistości musi poświadczać człowiek. Świadczeniami mogą być również fenomeny naturalne, wskazujące na swoje przyczyny²³.

Świadcstwo w wymiarze historyczno-empirycznym wiąże się jednak najczęściej z międzyosobowym przekazem, międzyosobową komunikacją przeszłego faktu, a nie z powtórzeniem tego, co się wydarzyło. Zawiera więc ono w sobie zawsze interpretację, gdyż wydarzenie jest zawsze przyjmowane i przekazywane przez osobę i z jej perspektywy²⁴. J. Prades podkreśla, że w żaden sposób nie pomniejsza to ani wartości świadectwa, ani wartości ludzkiego poznania. Jak zauważa teolog z Madrytu, samo opowiadanie bądź deklaracja są dla świadka czymś zbyt małym, gdyż pragnie, aby jego życie, słowa i czyny stanowiły wyznaczenie i interpretację faktu, czyniąc w ten sposób innych uczestnikami poświadczanej rzeczywistości²⁵.

experiencia vivida. El testimonio de este tipo es significativo, porque contiene la expresividad de algo intenso y único en el que se hallan presentes elementos representativos de una forma ideal de vida. Hay con todo una diferencia entre el testimonio simplemente de sí mismo, en el que la verdad queda [...] reducida a la autenticidad subjetiva del individuo, válida sólo para la vida de cada uno, y el testimonio vivo de algo distinto del propio sujeto, que le afecta y le hace salir de sí mismo; que es por tanto «*ex-céntrico*», C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 493.

²⁰ Por. SPNTF, 579nn; JPDT, 94. Omawiani teologowie opierają się w swojej refleksji na badaniach nad świadectwem poczynionych przez P. Ricouera (por. SPNTF, 579).

²¹ S. Pié-Ninot i J. Prades umieszczają je jako świadectwa w wymiarze historyczno-empirycznego, gdy natomiast P. Ricoeur określa je jako „quasi-empiryczne” (por. JPDT, 95).

²² „El testimonio es narración de lo visto u oído por un testigo, ya que es la crónica del hecho sucedido o la narración hecha por el testigo. Por supuesto que el testimonio no es el hecho mismo, sino su mediación narrativa y, por tanto, ya interpretativa – hermenéutica – del hecho, de ahí que nunca un testimonio sea del todo neutral, ya que el «hecho» atestiguado es captado y relatado según la «perspectiva» propia de la crónica y del relato del testigo”; SPNTF, 579; „El testimonio es una palabra particular, aquella con la que el testigo refiere lo que ha visto y oído”; CITEF, 153.

²³ Por. JPDT, 95.

²⁴ Por. SPNTF, 579.

²⁵ Por. JPDT, 97. Zostanie to ukazane bardziej szczegółowo w II i III rozdziale.

Drugim wymienianym przez omawianych autorów z Hiszpanii sensem świadectwa jest zeznanie w znaczeniu sądowym. Rozumie się jako akt składania przez świadka wyjaśnień w procesie zmierzającym do rozpoznania prawdy²⁶. Świadek angażuje się w nie wraz z całą wiarygodnością i składa zeznania odnośnie do wydarzenia, które widział i słyszał, zawierając w swoim zeznaniu sąd wartościujący. Świadczący może się również nie identyfikować z wydarzeniem, którego dotyczy jego zeznanie²⁷.

Teolog z Madrytu czyni uwagę o przestrzeniach dawania świadectwa w takim rozumieniu. Otóż mogą być nimi nie tylko sale sądowe, ale też – w szerszym sensie – relacje społeczne. W podobnym znaczeniu jak na sali sądowej świadek może poświadczać umowę pomiędzy dwoma osobami. Podobnie jak we wspomnianym wyżej świadectwie o wymiarze empiryczno-historycznym, sądowy wymiar zeznań nosi – o ile nie bardziej niż w poprzednim sensie – obok wymiaru poznawczego także ten moralny²⁸.

Trzecim sensem świadectwa jest sens etyczno-antropologiczny. Wraz z pojawieniem się tego wymiaru S. Pié-Ninot i J. Prades podkreślają przeniesienie akcentu z samego świadectwa na osobę świadka. Nie chodzi bowiem jedynie o przekazanie jakiegoś faktu, ale o zaangażowanie się w ową rzeczywistość aż do identyfikowania się z nią²⁹. Świadek nie tylko opowiada i deklaruje, lecz pragnie także, by jego życie, słowa, dzieła stanowiły wyznanie i wezwanie czyniące ze słuchających świadectwa uczestników rzeczywistości poświadczanej³⁰.

²⁶ „Se trata del uso ordinario de «testimonio», entendido de forma jurídica o judicial. Toda persona que es testigo informa de primera mano, declara y afirma, al mismo tiempo que se compromete en la verdad que afirma. Además de la aplicación judicial existe la propia de la ciencia histórica formada precisamente a partir de testimonios y de sus declaraciones. Un tercer uso es el que incluye el testimonio dentro de una argumentación – de ahí su proximidad al primer uso – que verifica la validez o no del testimonio aportado, desplazando la credibilidad del testimonio sobre el testigo”; SPNTF, 579-580.

²⁷ „Otra forma de testimonio de la persona singular es aquel que pertenece al campo de lo certificable, al ámbito jurídico y al dominio de la fe. Es el testimonio que se da de un hecho observado por el testigo y no por otros, los cuales sólo pueden llegar a conocer lo sucedido mediante el testigo. [...] El testimonio está sometido a una verdad que no depende del testigo, el cual se ve obligado a ser veraz, a dar un testimonio determinado. Los hechos son inmodificables: lo que sucedió, sucedió y eso es cabalmente lo que pone de manifiesto el testigo. Se puede aceptar o rechazar el testimonio, pero lo que no se puede es modificar los hechos a voluntad del oyente”; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 493-494.

²⁸ Por. JPDT, 96.

²⁹ Por. SPNTF, 580; JPDT, 97.

³⁰ „El testigo no es sólo aquél que anuncia el testimonio, sino aquél que se compromete en aquello que atestigua a partir de una fuerza interior que le mueve a declarar. Por eso no es extraño que la palabra testigo traduzca la palabra griega «mártir», ya que el testimonio es la misma acción en cuanto atestigua en la exterioridad del mismo hombre interior, su convicción, su fe. Con

J. Prades zwraca uwagę na autentyczne w tym przypadku zaangażowanie doświadczenia ludzkiego. Charakteryzuje się ono przede wszystkim: otwarciem na rzeczywistość i pokładaniem w niej zaufania, relacją międzysobową, zaangażowaniem wolności, poznaniem i wyznaniem prawdy. Są to rzeczywistości fundamentalne dla ludzkiego podmiotu, który odsłania w ten sposób swoją intymność (nie chodzi w tym przypadku tylko o wypowiedzi słowne)³¹. Dla teologa z Madrytu ważne jest podkreślenie w tym wymiarze świadectwa otwartości nie tylko na rzeczywistość pojmowaną generalnie, ale na rzeczywistość osoby ludzkiej, która w tym społecznym wymiarze jest dla człowieka konstytutywna³².

Świadectwo jawi się w tej perspektywie jako kategoria epistemologiczna o wymiarze indywidualnym i zbiorowym życia społecznego. Świadectwo jest jedyną drogą do osiągnięcia tej najgłębszej osobowej intymności, realizując się w całkowitej wolności, w odniesieniu do rozumu i odwołując się do zaufania. Niewątpliwie jest ono związane z ryzykiem wolności. Wolność i prawda trwają w nim jednak w niezwyklej bliskości³³.

C. Izquierdo i J. Prades stwierdzają niezwykle istotny wymiar poznania testimonialnego w relacji do innego poznania, jakim jest poznanie naukowe. Czymś niezwykle istotnym jest granica, przed jaką staje wobec niego wszelkie poznanie naukowe. Jest to granica niezwykle naturalna, ponieważ nie da się wkroczyć w przestrzeń intymnej podmiotowości człowieka inaczej, niż tylko przez uczestniczenie w niej na drodze testimonialnej poznania³⁴.

Czwartym sensem świadectwa jest sens teologiczny³⁵. W każdym ludzkim akcie testimonialnym, również na wszystkich poprzednich poziomach świadectwa, krzyżuje się w gruncie rzeczy akt ludzki i – choć nie w sposób bezpośredni –

razón G. Marcel se pregunta ¿la esencia del hombre no sería precisamente la de un ser que puede atestiguar?"; SPNTF, 580.

³¹ Por. JPDT, 98.

³² Por. tamże, 98-99. W przypisach 33-36 teolog z Madrytu przywołuje wśród najbardziej znaczących autorów wskazujących na ten wymiar świadectwa, zaliczając do ich grona Jana Pawła II, Klausa Hemmerlego, Gabriela Marcela i Waltera Kaspera.

³³ Por. tamże, 99.

³⁴ Por. C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 495.496.497; JPDT, 100.

³⁵ „El testimonio cobra toda su fuerza en la misión de la Iglesia, que no consiste – conviene subrayarlo – en una actividad que se dirija al servicio de sí misma, sino que está plasmada como continuación de la misión de Cristo. Lo que especifica esa misión es cabalmente el testimonio de la verdad. El Vaticano II lo confirma dando un paso más al identificar la verdad con Cristo mismo: la misión de la Iglesia «consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad que es Cristo» (*Dignitatis humanae* 14)”; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 494. „Esta última acepción es en realidad un desarrollo del testimonio en sentido ético-antropológico”; JPDT, 100.

prawda o Absolucie³⁶. J. Prades swoją refleksję o świadectwie opiera na stałym twierdzeniu chrześcijaństwa o konstytutywnej relacji człowieka z tajemnicą Boga. Stwórca jest zawsze horyzontem konkretnych ludzkich działań w swoim nieustannym darowaniu się człowiekowi. Zarówno poznanie, jak i wolność konsekwentnie dążą ku Bogu jako źródłu i fundamentowi wszystkich rzeczy, w porządku zarówno kosmicznym, jak też antropologicznym i moralnym³⁷. W ujęciu teologa z Madrytu takie stałe objawianie się przez Boga może być w pełni rozumiane jako Jego „dawanie świadectwa o sobie” (*dar testimonio de sí*)³⁸.

O prawdzie Bożej, zauważają omawiani teologowie, dają świadectwo „znaki zewnętrzne” przez rzeczywistość stworzoną, pośrednią. Znajdują się one w korelacji ze znakiem bezpośrednim „wewnętrznym” i naturalnym, obecnym w głębinach każdego człowieka: głosem sumienia³⁹. Istotą tego głosu jest wezwanie do miłości, do praktykowania dobra i do unikania zła. Bóg daje w nim świadectwo o sobie, o swojej Prawdzie, w formie przede wszystkim prawdy moralnej obecnej tym głosie⁴⁰.

Świadectwo Boga realizuje się w wolnym i darmowym komunikowaniu się – darowaniu się prawdy Bożej w historii. Dzieje się to przez skierowanie się Boga ku konkretnej wolności człowieka, aby ją rozpoznał i przyjął, a dalej, by głosił innym, że wolność ludzka potrzebuje takiej Bożej prawdy, aby mogła zrealizować się w sposób autentyczny⁴¹.

³⁶ „Se trata de poner claro que el acto humano testimonial – con las características expuestas en los niveles precedentes – está atravesado por un elemento constitutivo: en ese testimonio se atestigua de manera real, aunque indirectamente, la verdad sobre el Absoluto”; JPDT, 100.

³⁷ Por. A. Scola, G. Marengo, J. Prades, *Antropología teológica*, Valencia 2003, 50-62.

³⁸ Prades przybliża tę prawdę schematycznie: „el nivel «horizontal» del testimonio ético-antropológico se despliega desde el nivel «vertical» del testimonio teologal y lo implica”; JPDT, 102.

³⁹ „Se trata siempre de un acto doble: a) por un lado, un acto de la conciencia de sí sobre sí misma, y b) por otro lado, un acto de comprensión histórica de los signos que el absoluto da sobre sí mismo. Estos signos que el absoluto manifiesta de sí mismo son al mismo tiempo los signos en los que se reconoce la conciencia. Se trata, pues, de una elipse con dos puntos focales que la reflexión tiende a relacionar, pero que no se puede reducir a la unidad de un único punto focal. Así pues, la hermenéutica del testimonio se produce en la confluencia de dos «exégesis»: la «exégesis» del testimonio histórico – en nuestro caso, la revelación y sus signos – y la «exégesis» de sí mismo – en nuestro caso, la apertura radical del hombre y de sus aspiraciones. De esta forma en el testimonio se da la «síntesis» viva de un sujeto en su doble movimiento de comprensión de la historia y de sus «signos», y de autocomprensión como apertura al absoluto. He aquí, pues una perspectiva que abre claramente una «metafísica» del testimonio, enraizada en la filosofía hermenéutico-reflexiva de P. Ricoeur y de su maestro J. Narbert”; SPNTF, 581. Por. CITEF, 139-141.

⁴⁰ Por. JPDT, 102; CITEF, 139. W porządku teologicznym świadectwa struktura antropologiczna i religijna jest wspólna dla całego ludzkiego doświadczenia.

⁴¹ „No hay razones en la Escritura para contraponer el testimonio y la verdad. Sin embargo, a lo largo de la historia, el testimonio – la categoría testimonio – ha experimentado los extremos: una valoración radical y excluyente o una pérdida casi total de significación. Las razones, en ambos

Teolog z Madrytu podkreśla sposób realizacji tego rodzaju świadectwa. Osobowa realizacja dotyczy nie tylko słów, ale całości ludzkiego życia, wyznając prawdę, którą Bóg zakomunikował w historii⁴². Nie chodzi w niej tylko o jakies konkretne aspekty bycia człowieka w ludzkiej społeczności, relacji międzyludzkich⁴³, ale o wszystkie wymiary ludzkiego życia i jego tajemnicy, co więcej, dotyczy również realizacji kosmosu⁴⁴.

Świadectwo Boga jest przede wszystkim znakiem, który daje człowiekowi do myślenia (*signo que da que pensar*), pobudzając ludzki rozum i ludzką wolę do poszukiwania swojego fundamentu źródłowego i osobowego, a wraz z nim swojego prawdziwego i ostatecznego sensu istnienia człowieka i świata. Życie świadka wymaga od niego w związku z tym, by nie hamował tego pobudzenia i by istniał wobec innych, jako znak komunikacji prawdy Bożej. Bóg w świadku wzywa i prowokuje (*interpelar y provocar*) w ludzkim życiu⁴⁵.

1.3. Testymonialne stopnie zaangażowania człowieka

Podjmując dalszą część rozważań na temat świadectwa chrześcijańskiego, należy uporządkować różne poziomy realizowania go, w zależności od natężenia ludzkiego zaangażowania.

casos, son ajenas al verdadero dinamismo de la fe. En general, puede afirmarse que la importancia otorgada al testimonio está en relación con el modo de entender la razón"; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 494.

⁴² Por. JPDT, 103.

⁴³ „El testimonio, además, no debe reducirse a una visión puramente existencialista y a su correlato individualista, sino abrirse por la misma dinámica del sujeto y de la revelación atestiguada; a la significación histórica y colectiva que conlleva una dimensión comunitaria y social que la hace relevante, aunque sin necesidad de una eficacia inmediata y a todo trance”; SPNTF, 581.

⁴⁴ „Para los primeros siglos cristianos, el testimonio (*martiría*) era una realidad palpitante y cercana con consecuencias definitivas en muchos casos. El martirio era algo con lo que había que contar, y en su forma más elemental se presentaba como fidelidad a Cristo, verdad de Dios y verdad del hombre, de cuya vida, enseñanza y acción se daba testimonio incluso con la sangre. Terminada la época de las persecuciones a causa de la fe, el testimonio pasó a significar una manifestación ordinaria de la vida auténticamente cristiana, que no se queda en la mera confesión, sino que encarna en una manera concreta de actuar que dimana de lo que se cree y se confiesa. Más tarde, ya en la edad Media, la fuerza adquirida por la razón y el método dialéctico-racional dejaban poco espacio para el testimonio como elemento definitorio de la fe o del método teológico. Al fin y al cabo, el testimonio no era sino un hecho contingente incapaz de incorporar la necesidad a la que aspiraba la razón”; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 496.

⁴⁵ „Dado que esta transmisión de la verdad es interpersonal, no se presenta como un hecho bruto, sino como «signo que da que pensar», y que [...] impulsa su razón y su libertad hacia la búsqueda de su Fundamento originario y personal, y en ello, su verdad y su sentido últimos para el hombre y el mundo”; JPDT, 103.

Pierwszy z nich związany jest z poznaniem świadectwa Boga, które jest najbardziej podstawowe. Dzięki pamięci (*memoria*) człowiek może zgromadzić w sobie informacje dotyczące minionych wydarzeń, śladów obecności Boga w świecie oraz dokonywać ich analizy, syntezy i interpretacji. Ten poziom wiary określany jest więc przez wymiar podstawowy: informacyjny⁴⁶. W okresie oświecenia podważono zasadność zastosowania ludzkiej pamięci w odniesieniu do Boga i Jego Objawienia, kwestionując w ten sposób możliwość poznania Boga w historii i przez historię⁴⁷. Poziom pamięci odnajduje szczególnie swoje miejsce w działaniu liturgiczno-sakramentalnym, czyniąc rzeczywistością wydarzenia przeszłości, w perspektywie „pamiętki”⁴⁸.

Drugi z tych poziomów jest związany ze zobowiązaniem (*compromiso*), które czyni człowiek, akceptując Boże świadectwo, z większą bądź mniejszą intensywnością. S. Pié-Ninot i J. Prades podkreślają w ten sposób, że świadectwo nie może być ograniczone jedynie do środka przekazu informacji, ale tworzy pewnego rodzaju aktywność decyzyjną w człowieku jako uczestniku dialogu z Bogiem⁴⁹. W ten sposób dotyka specyficznie ludzkich zdolności myślenia, wartościowania i decydowania. Zobowiązanie wyraża się w życiu wartościami

⁴⁶ „Así, pues, conviene distinguir entre la «información o crónica», fruto de un testimonio de tipo empírico-histórico o de tipo jurídico, donde el narrador puramente informa”; SPNTF, 580.

⁴⁷ „A partir del Lutero, el testimonio experimentó una revalorización que se nutría de la desconfianza en la razón, como facultad para conocer la verdad, y en el desarrollo reflexivo o racional de la fe. Poco a poco se fue contraponiendo la afirmación teórica de la fe con el testimonio vivido. Una razón de ello estaba, sin duda, en la posibilidad de desconexión entre una correcta fe doctrinal y la coherencia de vida con esa misma fe. Pero ese motivo, siempre digno de ser tenido en cuenta a un nivel no sólo pastoral sino teológico, no explicaba la desconfianza en general sobre el discurso racional sobre la fe. La desconfianza protestante en un uso recto de la razón convergió posteriormente con la exaltación de la experiencia y la consecuente marginalización de una verdad doctrinal permanente. Quedaba entonces el testimonio como la única forma de manifestación y de transmisión de la fe. Pero esa fe estaba herida, porque no podía presentarse en un discurso racional universalizable, sino solamente como expresión subjetiva de un estado interior. La preponderancia otorgada al testimonio chocó en la Ilustración con el aprecio exclusivo de lo racional y necesario y con el desprecio de los hechos contingentes. [...] Estoy más seguro de mi juicio que de mis ojos, escribió Diderot, y en la misma línea podían haberse pronunciado todos los ilustrados, y se han manifestado filósofos, desde Spinoza, Lessing, Nietzsche hasta Heidegger”; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 496-497.

⁴⁸ Por. JPDT, 370nn.

⁴⁹ [Así, pues, conviene distinguir entre la «información»] y el «testimonio», fruto del testimonio ético-antropológico, donde el testigo se autoimplica en lo que informa. En efecto, es en este último, el testimonio, donde se encuentra de nuevo presente la realidad de un acontecimiento pasado, así como de su valor. El paso, pues, de la información al testimonio viene dado por su capacidad de auto-implicación en una narración que es percibida con sentido, ya que da razón de su origen («de-donde») y de su finalidad («hacia-donde»). Aquí radicará, pues, la novedad epistemológica del testimonio en cuanto que siempre atestigüa un «de-donde» y un «hacia-donde»; SPNTF, 580.

moralnymi, chociaż nie należy redukować go tylko do momentu moralnego, ale też do decyzji wiary, chrztu i świętości⁵⁰.

Trzeci z poziomów wiary związany jest z wyznaniem (*confesión*), a więc przyłgnięciem do rzeczywistości, którą J. Prades rozpoznał jako wartość życiowo doniosłą⁵¹. Dzieje się tak w życiu i świadectwie chrześcijańskim nie tylko na poziomie indywidualnym poświadczania, lecz również w wymiarze wspólnotowym: liturgii, koinonii-diakonii, przepowiadaniu (*didaskalia*) i martyrii⁵².

Obecności Boga w historii nie da się zabezpieczyć przez wysiłek naszych własnych rąk, ale jest nam ona dana do rozpoznania w doświadczeniu dzięki łasce. W tym kontekście teolog z Madrytu przywołuje tekst Łk 10,21: „wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom”⁵³.

2. MAGISTERIALNY IMPULS DLA TEOLOGII TESTYMONIALNEJ

W celu zrozumienia rangi, jaką nauczanie o świadectwie teologicznym ma dla omawianych teologów fundamentalnych z Hiszpanii, istotne jest zapoznanie się ze współczesnym Magisterium Kościoła. Poniżej zostaną przedstawione najistotniejsze przywoływane przez nich wydarzenia, dokumenty soborowe i wypowiedzi papieży, podejmujące problematykę świadectwa chrześcijańskiego.

2.1. Nauczanie soborowe

Omawiani teologowie upatrują początki współczesnego zainteresowania świadectwem w Magisterium i w teologii, zauważając przywołanie tej kategorii w wypowiedzi I Soboru Watykańskiego⁵⁴. Refleksji nad tą wypowiedzią więcej uwagi spośród omawianych autorów poświęcił C. Izquierdo.

⁵⁰ Por. JPDT, 404-406.

⁵¹ Por. JPDT, 105.

⁵² „En esta línea [dimensión comunitaria y social] que se comprende la calificación de testimonial a una acción pequeña y poco eficaz, aunque digna de admiración por su carácter simbólico y significativo. Por esta razón la categoría «testimonio» entra de lleno en la consideración de la Revelación en su dimensión referida al sujeto que la recibe y la cree, convirtiéndose así en testigo”; SPNTF, 581. Por. JPDT, 107; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 498; CITF, 505nn.

⁵³ Por. J. Prades, *Pronunciar el nombre de Dios en las sociedades plurales del occidente*, „Teología y Catequesis” 124 (2012), 166.

⁵⁴ „Lo que el Vaticano I pretendía al tratar del signo Iglesia, que también era visto como «un testimonio» (DH 3013), se encuentra en la categoría testimonio, que con el Vaticano II irrumpe

Istotna dla zrozumienia kategorii świadectwa przez omawianych teologów fundamentalnych z Hiszpanii jest wypowiedź konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* (1870), w której pośród wypowiedzi doktrynalnych dotyczących wiary i wiarygodności zawarte jest stwierdzenie o Kościele jako „*irrefragabile testimonium*”⁵⁵. C. Izquierdo akcentując to stwierdzenie, zwraca uwagę na włączenie w taki sposób rzeczywistości Kościoła do powodów wiarygodności Objawienia. Opierano się przy tym na inspiracjach kard. Augusta Dechamps, sugerującego w swojej refleksji włączenia do apologetyki rozróżnienia między faktami wewnętrznymi i zewnętrznymi⁵⁶.

W wypowiedziach teologa z Nawarry, w odniesieniu do inspiratora tego rozróżnienia, można odnaleźć swego rodzaju definicje obydwóch rzeczywistości⁵⁷. Teolog z Pamplony mówi, że wewnętrzny fakt jest zgodny z subiektywnymi dyspozycjami i wewnętrznym działaniem łaski, a także ułatwia jej wewnętrzne działanie⁵⁸. Do faktu wewnętrznego należą dobrze ukształtowany rozum, poruszający głos sumienia i wiara. Fakt wewnętrzny, także dzięki umacniającemu działaniu łaski, przygotowuje człowieka na znalezienie odpowiedzi na wewnętrzny niepokój w fakcie zewnętrznym, którym jest Kościół. W nim każdy szczerze poszukujący prawdy odnajdzie zrealizowanie najbardziej wewnętrznych poruszeń⁵⁹. Niektórzy autorzy taką drogę rozumowania nazywają *via empirica*, wiarygodności⁶⁰.

masivamente”; SPNTE, 572. Por. S. Pié-Ninot, *Hacia una ecclesiology fundamental basada en el testimonio*, RET 75/3 (2015), 408; C. Izquierdo, *Testimonianza e dialogo nella missione della Chiesa*, [w:] A. Granados, P. O’Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013, 192; SPNE, 565nn.

⁵⁵ Por. C. Izquierdo, *Testimonianza e dialogo nella missione della Chiesa*, [w:] A. Granados, P. O’Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013, 192-193.

⁵⁶ „La vía empirica, asumida por el Vaticano I, gracias a su promotor el cardenal Dechamps (+ 1883), sigue un método más simple aún: abandona toda confrontación de la Iglesia romana actual con la antigüedad, para escapar a las dificultades que suscita la interpretación de los documentos históricos, y valora la Iglesia en sí misma como milagro moral, que es como el signo divino que confirma su trascendencia”; S. Pié-Ninot, *Hacia una ecclesiology fundamental basada en el testimonio*, RET 75/3 (2015), 408. Por. także C. Izquierdo, *Testimonianza e dialogo nella missione della Chiesa*, [w:] A. Granados, P. O’Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013, 193.

⁵⁷ C. Izquierdo, *Testimonianza e dialogo nella missione della Chiesa*, [w:] A. Granados, P. O’Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013, 193.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Por. tamże. Kościół w świetle tej drogi wyakcentowanej na I Soborze Watykańskim cieszy się wieloma szczegółowymi aspektami swojej rzeczywistości pogłębiającymi rozumienie go jako znaku cudownych działań Boga.

Izquierdo, odnosząc się do tej drogi, stwierdza, że w jej świetle, by zrozumieć boskość Kościoła, wystarczy postrzegać ją jako obecny i konkretny fakt⁶¹. Wypowiedź teologa sugeruje, że w świetle wypowiedzi Vaticanum I świadectwo i znak Kościoła, spotykając się w perspektywie wiarygodnościowej, stały się pojęciami wymiennymi⁶².

Omawiani teologowie zwracają uwagę na szczególną wagę II Soboru Watykańskiego w odnowieniu refleksji odnośnie do świadectwa chrześcijańskiego zarówno w sposób ilościowy, jak i jakościowy⁶³. Poszczególne dokumenty soborowe podejmowały tę kategorię, rozważając jej różne sensy⁶⁴.

⁶¹ Por. S. Pié-Ninot, *Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio*, RET 75/3 (2015), 408; C. Izquierdo, *Testimonianza e dialogo nella missione della Chiesa*, [w:] A. Granados, P. O'Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013, 194. Kościół – w świetle I Soboru Watykańskiego – cieszy się swoim świadectwem pogłębianym przez następujące aspekty: apostołskość, jedność, uniwersalność i trwałość.

⁶² „La testimonianza della Chiesa come tale si riconduceva in tal modo al significato stesso della Chiesa, che la *Dei Filius* – richiamandosi a un'espressione di Is 11,12 – definiva già «*signum levatum in nationes*»”; C. Izquierdo, *Testimonianza e dialogo nella missione della Chiesa*, [w:] A. Granados, P. O'Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013, 194. Takie wydobywanie akcentu z wypowiedzi I Soboru Watykańskiego będzie owocować w dalszym rozwoju wypowiedzi na temat świadectwa w chrześcijaństwie, obejmującego w świetle refleksji omawianych autorów wiele rzeczywistości należących do istoty chrześcijaństwa.

⁶³ Por. SPNTF, 484nn, 572; C. Izquierdo, *Testimonianza e dialogo nella missione della Chiesa*, [w:] A. Granados, P. O'Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico alla luce del Concilio Vaticano II*, Roma 2013, 197nn; JPDT, 157.

⁶⁴ „La categoría testimonio [...] con el Vaticano II irrumpe masivamente. Así, los vocablos como «testimonio», «atestiguar» y «testigo» se encuentran más de cien veces – exactamente ciento treinta y tres – conjuntamente con la «vida auténticamente cristiana», «fidelidad al Evangelio», «conducta perfecta», «ejemplo de vida» ... y se aplican tanto a la Iglesia toda entera como a cada grupo de cristianos y a cada uno en particular. Se trata de diversas expresiones que ponen de relieve la vocación a la santidad (cf. LG cap. V) que, de forma muy habitual, el Vaticano II traduce en clave de «testimonio» para evocar así un compromiso de toda la vida y de la persona entera en el marco de una visión más interpersonal e interpelante tal como refleja la categoría testimonio. El testimonio como manifestación significativa – hagiofánica – de la misión de la Iglesia en su realidad histórica es, pues, el punto final, pero también puede ser punto inicial, de toda nuestra Teología fundamental, ya que de él surge el signo eclesial de credibilidad que es la mediación próxima para conocer la Revelación”; SPNTF, 572. Zob. S. Pié-Ninot, *Las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II y su recepción*, EstE 317 (2006), 267-296; tenze, *La Iglesia ¿porta fidei? a los 50 años del Vaticano II*, RET 73/2 (2013), 231-248; C. Izquierdo, *A los cincuenta años del Vaticano II. Memoria y tarea*, „Revista teologica limense” 3 (2013), 307-338; J. Prades, *La categoría de testimonio desde el Concilio Vaticano II*, SFulg 23/45-46 (2013), 39-73; tenze, *La nozione di testimonianza nei documenti della Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II*, [w:] A. Granados A., P. O'Callaghan (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede. Rilettura di un binomio critico*

Znaczące i liczne odniesienia do świadectwa znajdują się w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* (1965), szczególnie jeśli chodzi o znaczenie teologiczne kategorii świadectwa. Jej użycie można zaobserwować we fragmentach 3, 4, 8, 17, 18 i 19⁶⁵. W dokumencie tym świadectwo rozpatrywane jest w odniesieniu do świadectwa Boga Stwórcy, świadectwa Bożego Syna, jego dzieł i słów oraz świadków Objawienia a zwłaszcza apostołów⁶⁶.

Innym dokumentem podejmującym istotne ujęcia świadectwa w chrześcijaństwie jest konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* (1965). Omawiani teologowie zwracają uwagę na niektóre treści – zwłaszcza problematykę Boga i ateizmu współczesnego – w których kontekście pojawia się kategoria świadectwa⁶⁷. Dla J. Pradesa najistotniejszy jest fragment 21, podejmujący kwestię świadectwa w perspektywie obecności Boga i życia eklezjalnego⁶⁸. Kościół czyni obecnym i widzialnym Boga Trójjedynego przed współczesnymi ludźmi. Dla ludzi „oddalonych” od wspólnoty świadectwo jest zaś najlepszym środkiem do przewyciężenia ateizmu⁶⁹.

Wcześniejszym dokumentem podejmującym istotne wymiary świadectwa jest konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* (1964). Omawiani teologowie z Hiszpanii podkreślają zawarte w tym dokumencie bogactwo znaczeń i różnorodność aspektów wydobytych w kategorii świadectwa⁷⁰. Świadectwo w tym tekście soborowym dotyczy Chrystusa (35), Ducha Świętego (4), wszystkich uczniów w imię kapłaństwa powszechnego i niektórych z nich realizujących kapłaństwo hierarchiczne (10-12, 41), apostołów i ich następców (19, 21, 24, 23), Tradycji (20). J. Prades podkreśla więc zarówno łączność tej kategorii z samym Objawieniem, jak i z jego przekazem⁷¹. Całe życie Kościoła pod przewodnic-

alla luce del Concilio Vaticano II, Roma 2013, 355-411; tenże *Notas para la recepción teológica de la enseñanza magisterial sobre el testimonio*, RET, 70/1-2 (2010), 73-92.

⁶⁵ Por. JPDT, 155.

⁶⁶ „Nos encontraríamos con una concepción de testimonio vinculada con la modalidad misma en la que se produce la revelación y su transmisión, mediante la unidad inseparable de acciones y palabras con que Jesús comunica la verdad salvífica y los apóstoles la transmiten. Así lo atestiguan de manera privilegiada, según el documento, por un lado la Escritura inspirada y por otro los Santos Padres”; tamże, 155.

⁶⁷ Por. tamże, 156. Zob. S. Pié-Ninot, *La constitución pastoral „Gaudium et spes”. Sus grandes temas y trayectoria en el postconcilio español*, „Salmanticensis” 35 (1988), 119-132.

⁶⁸ Por. JPDT, 156.

⁶⁹ Por. tamże, 156-157. Inne ważne rozumienia świadectwa dotyczą uszczegółowienia go w poszczególnych konkretnych sytuacjach ludzkiej społeczności: osób świeckich jako świadków Chrystusa w świecie (43); inne zaś dotyczą szczegółowego powołania w Kościele: małżonków, również poprzez ich więzi małżeńskie (49.52); humanizm chrześcijański w kulturze (55), w polityce (76), we współpracy międzynarodowej (88).

⁷⁰ Por. tamże, 157.

⁷¹ Por. tamże, 158-159. Odnaleźć też można w tym dokumencie odniesienia do bardziej szczegółowych świadectw poszczególnych stanów i kształtów życia chrześcijańskiego: biskupów

twem pasterzy i w szczyście świadectwa w męczeństwie – podkreśla teolog z Madrytu – stanowi świadectwo, będąc zarazem formą przekazu Objawienia⁷².

Liczne i ważne odniesienia zawiera również dekret soborowy *Ad gentes divinitus* (1965). S. Pié-Ninot przedstawia postanowienia tego dokumentu jako najbardziej istotne dla soborowego rozumienia kategorii świadectwa, szczególnie dla jej użycia w eklezjologii, formułując jego wskazania w formie dekalogu⁷³. J. Prades również podkreśla, że jest to dokument niezwykle istotny dla rozumienia świadectwa w chrześcijaństwie z racji niezwykle charakterystycznego również dla teologii posoborowej współujmowania świadectwa i dialogu, istotnego dla komunikacji wiary (21)⁷⁴. Oprócz szczegółowych wskazań dla poszczególnych sektorów działań Kościoła odnajdziemy w nim szczególnie znaczący wątek rozumienia świadectwa jako całościowej aktywności misjonarskiej wszystkich wiernych w społecznościach nieznaną Chrystusa (11). Szczegółowsze rozumienia świadectwa zostały przez ojców soborowych odniesione do działalności charytatywnej Kościoła (12), do świeckich pośród codziennego życia w ludzkiej społeczności⁷⁵.

Jeszcze inny dokument – dekret *Apostolicam actuositatem* (1965) – rozwija świadectwo w perspektywie życia świeckich Kościoła (3, 11, 12)⁷⁶. Szczególnie istotne jest w nim zaproszenie do współdziałania na polu ekumenicznym wobec

i kapłanów (28.32), osoby życia konsekrowanego (31.44), świeckich (31.33-35.38-39), małżonków (35.41). Dotyczy też męczenników (42.50). To w tym dokumencie odnajdziemy oddzielenie świadectwa słowa od świadectwa życia, jak też odniesienie tej kategorii do dobrego przykładu życia chrześcijańskiego (35.39).

⁷² Por. tamże, 157-158.

⁷³ „Como ejemplo paradigmático de la visión del Vaticano II, he aquí el decálogo sobre el testimonio propuesto en AG 11: 1. «estrechar las relaciones de estima y amor entre los hombres»; 2. «mostrarse miembros vivos del grupo humano en medio del cual se vive»; 3. «participar, a través de relaciones y actividades, en la vida cultural y social»; 4. «familiarizarse con las tradiciones nacionales y religiosas de los otros»; 5. «descubrir aquellos gérmenes de las semillas del Verbo que hay en ellos»; 6. «seguir atentamente la evolución profunda que se verifica en los pueblos»; 7. «esforzarse para posibilitar que despierten a un deseo más vehemente de la verdad y del amor revelado por Dios»; 8. «conocer a los hombres en medio de quienes se vive, animados por el Espíritu»; 9. «dialogar sincera y pacientemente mostrando las riquezas que Dios ha dado»; 10. «iluminar estas riquezas con la luz del Evangelio, liberándolas y encaminándolas hacia Dios Salvador»»; SPNTF, 572-573.

⁷⁴ Por. JPDT, 161-162.

⁷⁵ „Donde el pasaje de LG distingue el testimonio de vida y la palabra, ahora AG 11, distingue, por un lado, el testimonio de la palabra, y por otro, el ejemplo de vida. Por su parte, AG 21 mantiene unidos los dos aspectos – el ejemplo de vida y la palabra – en el único testimonio que el cristiano ofrece de Cristo”; tamże, 162.

⁷⁶ Por. tamże, 163.

różnych ideologii tego świata (27). Kościół realizuje świadectwo jako komunikację obecności zbawczej Chrystusa w świecie (6)⁷⁷.

Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (1963) wskazuje w perspektywie kategorii świadectwa na łączność liturgii z Pismem Świętym (24). Sformułowania „świadectwo” i „świadek” pojawiają się w niej mniej licznie, ale dotyczą ważnej rzeczywistości życia wspólnoty⁷⁸.

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965) również nie zawiera licznych odniesień do kategorii świadectwa. Dla Pradesa ujęcie świadectwa w tym dokumencie jest powiązane bądź z wiarą, bądź z życiem. W tej linii wskazuje jednak na świadectwo wiary i życia chrześcijan jako warunek konieczny do podjęcia dialogu wierzących z innymi religiami (2)⁷⁹.

Podsumowując powyższy przegląd stanowisk przedstawianych w dokumentach II Soboru Watykańskiego odnośnie do świadectwa chrześcijańskiego, należy zwrócić uwagę na podkreślaną przez omawianych autorów rangę kategorii „świadectwo” i „świadek”, jaką ojcowie soborowi przypisali im w wypowiedziach dotyczących najistotniejszych rzeczywistości w chrześcijaństwie. Teksty soborowe ukazały te kategorię przede wszystkim w odniesieniu do samego Objawienia. W tekstach tych ojcowie soborowi używali pojęć „świadek”, „świadectwo” i kategorii pokrewnych również dla pośredniczenia Objawienia – a więc jego przekazu – przez Kościół i poszczególne przejawy jego życia, jak też przez słowo i przykład jego wiernych.

2.2. Nauczanie papieskie

Oprócz dokumentów soborowych omawiani autorzy z Hiszpanii zwracają się do nauczania posoborowego Magisterium. Papieże epoki soborowej i posoboro-

⁷⁷ „Esta visión totalizadora, al servicio de la comunicación de la presencia salvífica de Cristo en el mundo, reaparece en el n. 6, que nos recuerda cómo la Iglesia debe manifestar en el mundo el mensaje de Cristo mediante la palabra y los hechos. Desde esta perspectiva, al clero le corresponde el ministerio de la palabra y de los sacramentos, y se invita a los laicos a colaborar en la misión eclesial con su apostolado propio. Éste no puede consistir sólo en un «testimonio de vida», sino que implica también el anuncio del mensaje cristiano con palabras (*verbis*) tanto a los no creyentes como a los fieles, para instruirlos y acompañarlos en una vida más fervorosa. En los pasajes precedentes la categoría de testimonio tenía un valor global e indicaba la posición completa del fiel cristiano en el mundo; en este número, en cambio aparece un matiz distinto, que lleva a pensar que el «testimonio de vida» se reduce a los hechos, actividades o actitudes, los cuales no deben separarse de las palabras que explicitan el mensaje cristiano. En este caso, el papel que se atribuye al «testimonio de vida» es, de manera más restringida, el de atraer a los hombres a la fe y a Dios; tamże, 163-164.

⁷⁸ Por. tamże, 159-160.

⁷⁹ Por. tamże, 164. Madrycki teolog, komentując ten dokument wzywa do doceniania własnej tożsamości chrześcijańskiej i związanych z nią wartości społeczno-kulturowych (tamże).

wej, jak też autorzy licznych dokumentów Kościoła, podkreślali rolę świadectwa w chrześcijaństwie⁸⁰.

Pierwsze istotne wzmianki o roli świadectwa chrześcijańskiego w tym okresie związane są z osobą Pawła VI⁸¹.

Audiencja Pawła VI z roku 1968 stanowi dla teologów z Hiszpanii istotny moment w odniesieniu do świadectwa chrześcijańskiego. Papież wymienił podczas niej trzy podstawowe przestrzenie realizowania świadectwa: przed trybunałami sądowymi, w przekazywaniu wiedzy i jako forma przekazywania przesłania chrześcijańskiego⁸². Istotne jest też stwierdzenie Pawła VI definiującego świadectwo jako prawdę wyznawaną z intencją zakomunikowania jej innym i ukazującą ją jako fenomen ludzki i zarazem chrześcijański⁸³. Celem świadczenia jest zgodnie ze stwierdzeniami papieża zaproszenie do wiary, służenie prawdzie Chrystusa, a ostatecznie przekaz świadectwa. Papież ten, mówiąc o nauczycielach wiary, podkreślił, że mają być świadkami, aby ich nauczanie było wiarygodne dla słuchaczy⁸⁴. Przypomniał też prawdę, że wszyscy chrześcijanie są wezwani do bycia misjonarzami bez względu na to, gdzie żyją i czym się zajmują. Zwrócił także uwagę na misyjną naturę Kościoła⁸⁵.

Jeszcze innym dokumentem odwołującym się mocno do świadectwa jest adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975). Dokument ten odwołuje się do procesu ewangelizacji jako niezwykle złożonej rzeczywistości, któ-

⁸⁰ Por. SPNE, 429nn.

⁸¹ Najważniejsze teksty, w których papież czyni odniesienia do świadectwa to: przemówienie podczas audiencji generalnej z 10.01.1968, encyklika *Ecclesiam suam* (1964) oraz adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (1975).

⁸² Por. JPDT, 165.

⁸³ „*El testimonio es una verdad profesada con la intención de comunicarla a otros, en la que deben reunirse la convicción propia y personal, la conciencia instruida y convencida, y la madurez y el coraje para los que se debe estar siempre preparado. Se trata de una presentación global del fenómeno humano y cristiano del testimonio, que permite a Pablo VI subrayar su importancia teológica [...] La finalidad del testimonio es producir la fe, servir a la verdad de Cristo, en definitiva, la transmisión de la herencia de la salvación*”; tamże, 165-166 (podkreślenie własne).

⁸⁴ Papież ten znany jest szeroko z wypowiedzi na temat świadectwa, zamieszczonej w EN, 41: „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków a niżeli nauczycieli, a jeżeli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”; tamże, 168.

⁸⁵ Por. tamże, 166-167. Madrycki teolog zwraca uwagę na odniesienie się papieża w jego opisie świadectwa do dynamizmu egzystencjalnego tej rzeczywistości. Świadectwo bowiem stanowi część życia codziennego wiernego chrześcijanina. Bohaterami w dawaniu świadectwa są zwyczajni chrześcijanie, którzy poprzez swoje życie sprawiają, że w napotykanym ich osobach pojawiają się pytania o przyczynę takiego kształtu ich życia. Ten dynamizm stanowi już świadectwo i suponuje początek procesu ewangelizacji (EN, 21). Dokument opisuje niezwykle wyraźnie cały dynamizm antropologiczny, związany ze świadectwem chrześcijańskim. Wśród odbiorców świadectwa chrześcijańskiego papież postrzega zarówno osoby niewierzące i szukających Boga, jak też chrześcijan oddalonych od wiary i przeżywających ją na sposób rutynowy (EN, 21).

rej nie da się postrzegać jedynie w jakiejś jej części⁸⁶. Dla omawianych autorów ważny w perspektywie świadectwa jest numer 21 i 26 tego dokumentu, gdzie pada znacząca wypowiedź, że ewangelizować to jest przede wszystkim dawać świadectwo o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego⁸⁷.

Omawiani autorzy zwracają uwagę na podkreślony przez papieża w tym dokumencie dynamizm egzystencjalny świadectwa. Świadectwo bowiem stanowi część życia codziennego wiernego chrześcijanina. Swoją wiarę poświadczają zwyczajni chrześcijanie, którzy przykładem życia sprawiają, że w napotykanym ich osobach pojawiają się pytania o przyczynę takiego kształtu chrześcijańskiej egzystencji. Ten dynamizm stanowi już świadectwo i początek procesu ewangelizacji (por. EN, 21)⁸⁸.

Prades podkreśla wymienione przez papieża grupy adresatów świadectwa. Wśród nich Paweł VI postrzega osoby niewierzące, szukających Boga, chrześcijan oddalonych od wiary i przeżywających ją na sposób rutynowy (por. EN, 21)⁸⁹.

Zainteresowanie omawianych autorów wzbudzają też wyakcentowane formy dawania świadectwa. Jako konieczny element świadectwa chrześcijańskiego dokument papieski przywołuje słowo, a konkretnie przepowiadanie Ewangelii zawierającej oświecające słowo Jezusa Chrystusa. Dokument stwierdza też różnicowanie między sobą rzeczywistości form głoszenia, którymi są kerygmat, przepowiadanie albo katecheza. Żadna z nich nie jest całą ewangelizacją, ale jej częścią⁹⁰.

Przedstawiwszy powyższy przegląd odniesień do świadectwa chrześcijańskiego papieża Pawła VI poczynionego przez omawianych teologów z Hiszpanii, należy zwrócić uwagę na podkreślenie przez nich dynamizmu egzystencjalnego świadectwa uwypuklonego przez tego papieża. Mniej natomiast zajmują się oni w swoich analizach istniejącymi również w tym dokumencie wypowiedziami od-

⁸⁶ „Se puede afirmar que, para el Concilio Vaticano II, el testimonio tiene una fuerte acentuación crístico-reveladora, ya que el testimonio divino se proyecta luego en el apostólico y se perpetúa en el testimonio eclesial. Por eso, el testimonio es revelación en la actividad de Cristo y de los apóstoles y es transmisión de la revelación en la tradición eclesial. Diez años después, la Encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI dedicó atención al testimonio de vida y a su relación con el anuncio explícito con un texto considerado como una de las mejores descripciones del testimonio vivido”; SPNTF, 573.

⁸⁷ Por. tamże, 574; JPDT, 166.

⁸⁸ Por. JPDT, 166.

⁸⁹ Por. tamże, 166-167.

⁹⁰ Por. EN, 22.41. Por. także SPNTF, 575: „Finalmente, el Sínodo extraordinario de 1985, a los veinte años de la celebración del Concilio Vaticano II, en su documento final afirma: «La Iglesia es más creíble si da testimonio con su propia vida [...] La Evangelización se realiza mediante testigos. El testigo realiza su testimonio no sólo con palabras, sino con la propia vida. No debemos olvidar que testimonio en griego se dice *martyrium*»”.

noszącymi się do formuły generalnej świadectwa. Identyfikują one ewangelizację ze świadectwem Boga objawionego przez Chrystusa i realizowanego w Duchu Świętym.

Omawiani autorzy zwracają uwagę na Jana Pawła II jako papieża, który wiele uwagi poświęcił w różnych okolicznościach tematowi świadectwa⁹¹. Najczęściej przywoływanych jest kilka dokumentów, w których papież podejmuje refleksje nad świadectwem, opisując jego naturę.

Ważnym dokumentem przywoływanym przez omawianych autorów jest adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988). Dokument ten zajmuje się kategorią świadectwa, kiedy opisuje naturę wiernego świeckiego. Adhortacja identyfikuje właściwość laikatu jako członka Ciała Chrystusowego, ludu kapłańskiego, uczestnika potrójnego *munus*⁹². W imię chrztu wierni świeccy, dzięki darowi Ducha Świętego, są świadkami mającymi „z wiarą przyjąć Ewangelię i głosić ją słowem i czynem” (ChL, 14).

Następnym dokumentem tego papieża zwracającym uwagę teologów z Hiszpanii jest encyklika *Redemptoris missio* (1990)⁹³. Podkreśla ona świadectwo życia chrześcijańskiego jako pierwszą formę misji, identyfikując je z życiem każdego indywidualnego misjonarza, każdej chrześcijańskiej rodziny czy każdej wspólnoty kościelnej⁹⁴. J. Prades akcentuje uwagę, z jaką dokument odnosi się

⁹¹ „La crisis de las ideologías – aunque no sea solamente ésta la causa – ha contribuido a desconfiar de nuevo de la razón y de la posibilidad de conocer la verdad. Frente a lo general, racional o discursivo emerge ahora lo concretamente vivido, las experiencias normales de la vida, los relatos biográficos. En el ámbito teológico adquieren importancia la teología narrativa, la teología como biografía, etc. Los «testimonios» son ahora un elemento imprescindible que acompañan a las reflexiones más teóricas en encuentros y reuniones pastorales y en otros ámbitos de la vida de la Iglesia. De ese modo se pone de manifiesto una dimensión de la fe que no siempre fue justamente reconocida en otros tiempos. Por su parte, la teología ha mostrado con claridad que la fe es confesión pero también, y de manera esencial, acto de vida, práctica, experiencia, fe vivificada por la caridad”; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 497-498.

⁹² Por. JPDT, 168.

⁹³ „Aquí puede ser suficiente recordar, además de la ya citada RM, algunos documentos del Secretariado para los no cristianos: *La actitud de la Iglesia ante los seguidores de otras religiones* (1984) y *Diálogo y anuncio* (publicado junto a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, en 1991). En estos documentos, paradójicamente, no predomina la categoría del testimonio, sino las de diálogo y misión, o diálogo y anuncio. En ellos se permitía un cambio de perspectiva respecto a la concepción del testimonio que permitía mantener unidas las dos dimensiones: por un lado, el aspecto de credibilidad se expresa bajo la noción de diálogo, y, por otro, el aspecto revelativo se expresa como anuncio o misión”; tamże, 181.

⁹⁴ „Así pues, porque el testimonio es «ex-céntrico», se puede hablar de una profunda vinculación del testimonio con la verdad. El testimonio cristiano es necesariamente testimonio de la verdad (cfr Jn 3,33; 5,33; 18,37). El testigo transmite lo que él mismo ha visto, oído, tocado del Verbo de la vida, y su testimonio queda acreditado por la vida transformada del testigo. Por esta razón, sería irrisoria la transmisión de la fe llevada a cabo de manera oficial por alguien cuya vida chocara públicamente con la fe que transmite. El testigo cuya vida es coherente con el mensaje que transmite,

do powiązania świadectwa ze stylem życia i z przełożeniem go na odniesienia społeczno-polityczne dzisiejszej ludzkości. Do istoty świadectwa należy przede wszystkim głoszenie Chrystusa Zbawiciela, stanowiąc jego prawdziwy fundament i centrum⁹⁵.

Jeszcze innym z dokumentów zajmujących się tematem świadectwa jest przywoływany przez omawianych autorów list apostolski *Tertio millennio adveniente* (1994), kładący szczególny nacisk na wartość świadectwa męczenników we wszystkich okresach historycznych chrześcijaństwa, a zwłaszcza w wieku XX⁹⁶. Papież zwraca uwagę na konieczność zapamiętania tego świadectwa ze względu na siłę, jaką ma jego przekaz względem niechrześcijan, ale także na drogę, która otwiera się w dialogu ekumenicznym, nazwanym przez papieża w tym dokumencie „wspólnym dziedzictwem chrześcijan”, zwłaszcza zaś „głosem” męczenników, bardziej przekonującym i mocnym niż elementy podziału (37).

S. Pié-Ninot, C. Izquierdo i J. Prades wielokrotnie koncentrują się na encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* (1998). Papież zaprezentował w niej odnowione spojrzenie na relacje wiary i rozumu, które oświecenie uważało za niemożliwe do pogodzenia⁹⁷. Odnaleźć tu można teksty odnoszące się do wiary opartej na świadectwie Boga, a także uwypuklenie wartości męczeństwa jako najwyższego poziomu świadczenia Chrystusowi. Męczeństwo jawi się jako świadectwo niezwykle adekwatne do współczesnego świata, ponieważ wiąże się z zaufaniem do wydającego życie⁹⁸.

Obok wyakcentowanej już wcześniej roli dokumentu w teologii fundamentalnej J. Prades wskazuje na istotny przypomniany i dowartościowany przez Jana Pawła II aspekt zaufania drugiemu jako na element ludzkiego poznania (por. FR, 31-33)⁹⁹. Człowiek potwierdza swoim zaufaniem, że nie tylko jest bytem poszukującym prawdy, ale też tym, który żyje porządku łaski, „żyje z wiary” (por. FR, 33). Ukazana w ten sposób wartość zaufania obecnego w ludzkim życiu dotyczy nie

tiene autoridad, y puede entonces ser verdadero maestro. Las célebres palabras de Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio*, eco de otras de Pablo VI, siguen siendo oportunas en este punto: El hombre contemporáneo cree más a los testigos que a los maestros; cree más en la experiencia que en la doctrina, en la vida y los hechos que en las teorías. El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión. Lo «ex-céntrico» del testimonio cristiano significa, finalmente, que en el testimonio personal lo que realmente importa no es el sujeto, sino el hecho de formar parte del testimonio de la Iglesia”; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 499-500.

⁹⁵ Por. JPDT, 44nn, 168-169.

⁹⁶ Por. tamże, 170.

⁹⁷ Por. tamże, 170-171. Zob. S. Pié-Ninot, *El drama de la separación fe-razón*, RET, 60/2-4 (2000), 191-202.

⁹⁸ Por. JPDT, 170-171.

⁹⁹ Zaufanie drugiemu człowiekowi stało się ważnym elementem współczesnej filozoficznej refleksji nad świadectwem, szczególnie w perspektywie ludzkiej mowy i ludzkiego poznania.

tylko poznania nabytego przez inną osobę, której się wierzy¹⁰⁰, ale dotyczy też zawierzenia i zaufania samej tej osobie¹⁰¹.

Dokument mówi przy tej okazji o sposobie poznania, który oprócz bycia codziennym, ludzkim i obejmującym różne sfery ludzkiego życia¹⁰², wychodzi w sposób fundamentalny od momentu zaufania i wierności międzyludzkiej powiązanej z osobą, które – jeśli są autentyczne – pozwalają zdobyć pełną pewność i bezpieczeństwo poświadczanej rzeczywistości (FR, 32). Jest to tym bardziej istotne, gdy człowiek poznaje nie tylko prawdy częściowe egzystencji czy też prawdy naukowe, ale gdy dociera do prawd ostatecznych, zakorzenionych w sercu człowieka. Tych ostatnich nikt nie może osiągnąć sam z siebie, gdyż z własnej natury wymagają one świadków, by móc być przyjętymi, przemyślanymi i przyjmowanymi (FR, 33).

Do przywoływanych wypowiedzi Jana Pawła II rozjaśniających kategorię świadectwa omawiani autorzy zaliczają też *Novo millennio ineunte* (2001), czyli dokument, z którego pochodzi często cytowana myśl istotna do rozumienia świadectwa chrześcijańskiego: „nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napełnia: ja jestem z wami” (NMI, 29). Papież przypomina, że świadkowie wiary prezentują „żywe objawienie oblicza Chrystusa” (NMI, 7)¹⁰³. Dlatego też Chrystus jest rozpoznawany w świadkach i przyjmowany tak intensywnie przez Kościół zarówno w teraźniejszości, jak i w przeszłości (NMI, 15). Omawiani teologowie z Hiszpanii wyakcentowują papieską uwagę o tym, że zachowanie formuły świadectwa stanowi odpowiednią metodę komunikacji zbawienia osobowego (29). Konsekwencją tego jest przywołanie „świadków miłości” jako przybliżających światu i Kościołowi jedność z Bogiem i braćmi¹⁰⁴.

Odnosząc się do przywołanych przez omawianych teologów wypowiedzi papieża Jana Pawła II w kwestii kategorii świadectwa, warto podkreślić powtarzające się opinie tych autorów, że świadectwo stanowi odpowiednią metodę komunikacji zbawienia osobowego. Szczególnym wyrazem tego jest spostrzeżenie, jakie czyni Prades odnośnie do wypowiedzi o świadectwie w dokumencie NMI, podkreślając, że nie mówi się w nim o „świadkach wiary”, lecz o „świadkach

¹⁰⁰ Por. FR, 32. W dynamizmie testimonialnym wchodzi w grę nie tylko zdolności poznawcze (moment poznawczy) osoby, która otrzymuje świadectwo, ale także jej zdolność do zaufania w sposób wolny świadkom i wejścia w ten sposób w pogłębioną (intymną) i stałą z nimi relację (moment wolitywno-afektywny).

¹⁰¹ Por. JPDT, 312nn.

¹⁰² Por. tamże, 170.

¹⁰³ Por. tamże, 171. Dla Pradesa stanowi to echo doktryny przedstawionej w GS i LG II Soboru Watykańskiego.

¹⁰⁴ Por. tamże. Prades zauważa, że mówi się w tym dokumencie o świadkach miłości (*testigos del amor*), a nie o świadkach wiary (*testigos de la fe*). Są oni adekwatnymi świadkami dla dzisiejszego świata (por. tamże, 42nn).

miłości”, którzy są adekwatnymi głosicielami Bożego zbawienia wypełnionego w Jezusie Chrystusie¹⁰⁵.

Analizowani teologowie fundamentalni zwracają również uwagę na to, że Jan Paweł II czynił świadectwo chrześcijańskie kategorią bliską szczególnie przez liczne beatyfikacje i kanonizacje, dając Kościołom lokalnym świadków wiary nieobcych ich życiu i w ten sposób stanowiących czytelne świadectwo, na którym można się oprzeć¹⁰⁶.

Wśród przywoływanych przez omawianych teologów aktualnych wypowiedzi papieży posoborowych na temat świadectwa istotne miejsce zajmują również teksty Benedykta XVI.

Już w encyklice *Deus Caritas Est* (2005) interesujący mnie autorzy dostrzegają ważny aspekt rozjaśniający omawianą przez nich kategorię. Papież¹⁰⁷ zwraca w nim uwagę na Boga jako źródło świadectwa. Ważny dla świadczących chrześcijański jest więc przede wszystkim charakter osobowy i chrystologiczny Objawienia wraz ze wszystkimi implikacjami, które niesie to wydarzenie dla jego przekazu¹⁰⁸. W tej perspektywie – zauważa J. Prades – chrześcijanie dają świadectwo o miłości Boga do wszystkich ludzi zarówno wewnątrz wspólnoty Kościoła, jak i poza jego instytucjonalnymi granicami¹⁰⁹.

W innym dokumencie Benedykta XVI, adhortacji *Sacramentum caritatis* (2007), omawiani teologowie zauważają nowy akcent w rozumieniu kategorii świadectwa. Wskazują na to, że papież wiąże mocno tę kategorię już nie tyle z misją i ewangelizacją, ile z tajemnicą Eucharystii, wraz ze szczególnym chrystologicznym skoncentrowaniem w niej Objawienia. Teolog z Madrytu podkreśla w tym fragmencie tekstu definicję świadectwa, jaką daje sam Benedykt XVI: jest nim działanie Drugiego (Boga), który pojawia się i komunikuje przez słowa, dzieła i sposób bycia chrześcijanina. Świadectwo to papież charakteryzuje jako

¹⁰⁵ Por. JPDT, 42nn.

¹⁰⁶ Por. tamże, 171; SPNE, 233-234.

¹⁰⁷ Por. JPDT, 172nn. Prades, studiując kategorię świadectwa u Benedykta, skupia się na encyklikach *Deus Caritas est* (2005) i *Caritas in veritate* (2009), jak również na adhortacjach apostołskich *Sacramentum caritatis* (2007) i *Verbum Domini* (2010).

¹⁰⁸ „Frente a una comunicación de la verdad revelada que consistiera prevalentemente en la enseñanza de una doctrina, se insiste en que «la verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito» (n. 12). [...] En el don del Espíritu se da testimonio de Cristo con la palabra y el ejemplo, y a veces con el silencio; es testimonio a la vez personal y eclesial, y de este modo se establece el vínculo entre la evangelización y la caridad (n. 30s)”; JPDT, 172.

¹⁰⁹ Por. tamże. Madrycki teolog podkreśla, że dawanie świadectwa Jezusowi Chrystusowi jest darem Ducha Świętego (tamże). Zob. J. Prades, *El misterio de Dios contemplado y vivido por J. Ratzinger*, „Communio” 7 (2007), 70-96.

„instrument prawdy miłości Boga”, aby wyeksponować ryzyko wolności człowieka¹¹⁰.

Dokument *Sacramentum caritatis* w nr. 85 odnosi się do męczeństwa, które w tym kontekście rozumie się jako akt objawieniowy dla prawdy Bożej przez wydanie siebie samego. Papież pogłębia w ten sposób relację pomiędzy świadectwem rozumianym jako męczeństwo a kultem duchowym oraz Eucharystią. W refleksji tej obok ofiary męczennika zauważony zostaje również codzienny ofiarniczy kształt życia wiernych Kościoła¹¹¹. Dla J. Pradesa jest to kwestia decydująca, wręcz klucz teologiczny, do zrozumienia źródła dynamizmu moralnego „nowego stworzenia” (świętości życia człowieka). Teolog z Madrytu zauważa, że świadectwo zawiera w sobie bez wątpienia postrzeganą w sposób ludzki nowość, która sięga do zachowań i sposobu bycia włącznie, ale jego źródło nie jest niczym innym niż udziałem w życiu Bożym otrzymanym w sakramencie i w komunii kościelnej. Należy więc chronić świadectwo chrześcijańskie przed wszelkim redukcjonizmem antropologicznym¹¹².

Odnosząc się do dokumentów papieża Benedykta, omawiani teologowie podkreślają akcentowany w nich aspekt komunikacji prawdy Bożej, wyrażonej w świadectwie podstawowym Jezusa Chrystusa wobec wolności konkretnych ludzi w ich konkretnych historiach życia i aspekt związany z wiarygodnością przekazu chrześcijańskiego wyrażonego w świadectwie¹¹³. Omawiani autorzy zwracają uwagę na to, że charakteru świadectwa nabierają nie tylko słowa, sakra-

¹¹⁰ Por. tamże, 173. Teolog z Madrytu podkreśla łączność, jaką można odkryć w tym tekście w powiązaniu z GS, 21 i LG, 50, gdzie świadectwo – które polegałoby na mocnej wierze i wydawaniu życia – definiuje się jako środek obecności widzialnej Boga żywego przed ludźmi (inicjatywa Boska).

¹¹¹ Por. tamże, 173-174.

¹¹² Por. J. Prades, *Una antropología en acción para el futuro de Europa*, ScTh 47 (2015), 298.

¹¹³ „La Exhortación *Verbum Domini* trata de la revelación y de su transmisión, a fin de profundizar en la comprensión de la Sagrada Escritura en la vida y la misión de la Iglesia. En este horizonte, Benedicto XVI vuelve a proponer una comprensión cristológica y sacramental de la revelación en cuanto que comunicación personal de la verdad de Cristo [...] Por eso, la revelación y su transmisión adquieren la modalidad de un «encuentro» que suscita admiración, debido a su novedad inaudita, inimaginable. La comunicación de la novedad cristológica sucede por obra del Espíritu Santo que acompañó la vida histórica de Jesús de Nazaret y se convierte en el protagonista de la vida de la Iglesia (n. 15-16) [...] Este progreso del magisterio de Benedicto XVI sobre la naturaleza performativa de la Palabra de Dios permite profundizar en la cualidad del «nexo intrínseco de hechos y palabras» propuesto por DV 2, de manera que ya no sea necesario pensarlo a partir de dos realidades externas (los hechos por un lado, las palabras por otro) que deben armonizarse, sino más bien entenderlo como expresión de la unidad original del único acontecimiento de comunicación eficaz de la realidad divina en la historia”; JPDT, 175-176. Madrycki teolog zwraca uwagę na możliwość teoretycznego pogłębienia w świadectwie rozumianym jako integralny akt przekazu Objawienia (tamże). Zob. S. Pié-Ninot, *La respuesta del hombre al Dios que habla. Comentario a VD 22-28*, EstB 69/4 (2011), 411-426.

menty i cała liturgia, lecz również moralność chrześcijańska i inne przestrzenie wiary jako zakorzenione w Bogu, który jest miłością¹¹⁴.

Omawiani teologowie fundamentalni podkreślają nowe kategorie, które pojawiają się w wypowiedziach papieża Franciszka dotyczących świadectwa chrześcijańskiego.

C. Izquierdo podkreśla, że do szczególnie istotnych należy kategoria łańcucha świadków, wskazująca na przekaz świadectwa dokonujący się przez wieki, i kategoria peryferii, wiążąca w nauczaniu papieskim codzienność, misję w zaangażowania dotyczące osób i grup społecznych, w różnorodny sposób znajdujących się na obrzeżach życia społecznego czy nawet kościelnego. Papież dostrzega ich jako niezwykle wyzwania jeszcze głębszego zaangażowania chrześcijańskiego w życie tego świata, by ukazywać dobroć i miłość Boga, w zbawczym wypełnieniu objawioną w Jezusie Chrystusie¹¹⁵.

W kwestii dawania świadectwa pełni człowieczeństwa J. Prades przywołuje adhortacje apostolską *Evangelii gaudium* (2013), w której papież Franciszek przestrzega przed „redukcjonizmem antropologicznym”, szczególnie dotyczącym Europę¹¹⁶. Podkreśla on jako jedno z podstawowych zadań wiary chrześcijańskiej dla teraźniejszości i przyszłości Europy konieczność rozpoznawania i akcentowania godności człowieka i jego życia w świecie. W jego ujęciu fakt doktrynalny przekłada się na ujęcie egzystencjalne¹¹⁷.

¹¹⁴ Por. CITEF, 532-533; SPNTF, 528-530; JPDT, 174-175. Zob. S. Pié-Ninot, *Lectura teológica de la „Verbum Domini” de Benedic XVI*, „Seminarios” 57/199-200 (2011), 11-24; tenże, *Los seis temas teológicos de la „Verbum Domini”*, „Phase” 302 (2011), 123-145.

¹¹⁵ „La situación, pues, es esta: por un lado, la transmisión de la fe es misión primordial de la Iglesia y condición de su futuro. Por otro, la situación actual plantea retos y exigencias para los que, hasta la fecha, no hemos encontrado una forma clara y de aplicación universal de responder con eficacia. Hay mucha gente en la Iglesia dispuesta a emplearse a fondo en la transmisión de la fe [...]: lo que se transmite es el núcleo del anuncio cristiano, el Evangelio, acogido en la fe. Este núcleo está formado por hechos ocurridos una vez («La noche en que fue entregado, tomó pan»; «Cristo murió»), no por doctrinas o pensamientos humanos. Una doctrina no se anuncia, sino que se enseña. En cambio, a los hechos sólo acceden los testigos, y a través de ellos aquellos que aceptan su testimonio: «mediante una cadena ininterrumpida de testimonios llega a nosotros el rostro de Jesús», leemos en *Lumen fidei*, que continúa afirmando: «El pasado de la fe, aquel acto de amor de Jesús, que ha hecho germinar en el mundo una vida nueva, nos llega en la memoria de otros, de testigos, conservado vivo en aquel sujeto único de memoria que es la Iglesia» [38]”; C. Izquierdo, *La transmisión de la fe en la cultura contemporánea*, [w:] A. del Agua Perez (coord.), *Transmitir hoy la fe en Cristo. XXIV Encuentro de Obispos y Teólogos: Reunión de la Comisión Teológica Asesora*, Madrid 2015, 61.62.64.

¹¹⁶ Por. J. Prades, *Una antropología en acción para el futuro de Europa*, ScTh 47 (2015), 298. Por. JPDT, 179-180.

¹¹⁷ „Francisco habla de una «actitud testimonial», que designa un estilo dispuesto a aprender de los otros y a reconocer que siempre somos superados por aquello de lo que damos testimonio (n. 128). Al proponer estos rasgos de la actitud testimonial, la comprensión de EG se sitúa más allá de la mera identificación del testimonio con el buen ejemplo. En efecto, al ser el testimonio una mo-

Człowiek u szczytu stwórczego i odkupieńczego planu Ojca spotyka wspólnotę chrześcijańską – Kościół – i jest przez nią przyciągany i zaproszony do uczestniczenia w jej życiu łaski. Trwanie w Kościele pozwala człowiekowi zaszczerpieć się w bogactwie ludzkim, które wypływa z daru Chrystusa przez Ducha Świętego. Dzięki temu zakorzenieniu może odkrywać w sobie i w innych cechy właściwe dla spełnionego człowieczeństwa. Pozwala to widzieć i przeżywać dogłębnie współczesną sytuację pluralistycznych społeczeństw Zachodu¹¹⁸.

To nauczanie papieskie niewątpliwie inspiruje omawianych teologów do refleksji na temat realizacji świadectwa w konkretnych aktywnościach społeczności ludzkiej i chrześcijańskiej. W wypadku hiszpańskich badaczy wyraża się to szczególnie np. w szeroko rozumianej edukacji dla świadectwa, przyjmującej konkretne formy zaangażowań lokalnych u każdego z nich.

2.3. Inne istotne wypowiedzi nowszego Magisterium Kościoła

W *Relatio finalis* Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z roku 1985 zarówno S. Pié-Ninot, jak i J. Prades odnajdują interesujące wypowiedzi na temat świadectwa. Dokument podkreśla, że ewangelizacja realizuje się przez świadków, rozumiejąc przez to nie ich słowa bądź czyny, ale całą egzystencję. Obydwaj teologowie z Hiszpanii akcentują wypowiedź tego synodu o konieczności niezapominania, że w języku greckim *martyria* oznacza świadectwo¹¹⁹.

Z zainteresowaniem omawianych autorów spotykają się też odniesienia do tematu świadectwa obecne w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Wielokrotnie są to przywołania cytatów z Pisma Świętego bądź wypowiedzi Magisterium Kościoła. Zdaniem J. Pradesa waga występowania tych kategorii w *Katechizmie* związana jest z przeżywaniem i przekazem wiary Abrahama i Maryi jako świadków wiary, jak też z historycznym i transcendentnym zarazem świadectwem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa dawanym szczególnie przez Piotra i apostołów. Dla teologa z Madrytu kategoria świadectwa stosowana jest zarówno w odniesieniu do wiary, jak i do sakramentów Kościoła¹²⁰.

dadidad de comunicación de la verdad que se ha encontrado y de la que se participa, siempre excede las capacidades del testigo, que resulta fiel cuando remite a ella, atravesando sus eventuales limitaciones e incoherencias. Esta actitud puede revestir distintas modalidades concretas de realización, tanto en el orden personal como cultural (n. 128, 239)"; JPDT, 180.

¹¹⁸ Por. J. Prades, *Una antropología en acción para el futuro de Europa*, ScTh 47 (2015), 298. Por. także: JPDT, 177: „*Lumen fidei* dedica un amplio párrafo [n. 38] a mostrar el fundamento antropológico y cognoscitivo del testimonio en la vida social, para así justificar razonablemente el método testimonial de la revelación”. Zob. J. Prades, *Entrevista con el teólogo Javier Prades sobre „Lumen fidei”*. *La Fe es un don que necesita de los hombres*, „Humanitas” 71 (2013), 552-559.

¹¹⁹ Por. SPNTF, 506; JPDT, 180.

¹²⁰ Por. JPDT, 181-182.

Z dotychczasowych analiz myśli soborowej i posoborowego nauczania papieży poczynionych przez S. Pié-Ninota, C. Izquierda i J. Pradesa wynika, że przywołane teksty Magisterium, w tym papieży epoki posoborowej, jako reprezentatywne dla całości tego nauczania, kładły w różnorodny sposób akcenty na temat świadectwa. Wszyscy omawiani autorzy z Hiszpanii zauważają jednak w ich wypowiedziach częstą obecność kategorii świadectwa¹²¹. Nie tylko ilościowo kategoria świadectwa jest obecna w tych wypowiedziach, ale też jakościowo, stanowiąc kategorię znaczącą dla opisanego najbardziej centralnych rzeczywistości chrześcijaństwa¹²².

Omawiani teologowie na różny sposób upatrują w tym nauczaniu wskazania na pogłębienie opracowań dotyczących kwestii autentyczności świadectwa w różnych wymiarach chrześcijańskiego życia. W życiu codziennym wszyscy oni dostrzegają fundament życia liturgicznego konieczny do umocnienia chrześcijan w świadectwie dawanym zarówno pośród różnorodnych wymiarów codzienności, jak i w sytuacjach prześladowań i męczeństwa dotykających współcześnie wielu spośród chrześcijan na ziemskim globie. Dla S. Pié-Ninota przyjmie to postać pogłębienia w rozważaniach na temat chrześcijańskiego męczeństwa, dla C. Izquierda — odnośnie do świętości wiernych Kościoła, a dla J. Pradesa — odnośnie do ofiary rozumnej: kategorii, której poświęca on uwagę i pogłębia refleksję wychodząc od myśli św. Pawła zawartej w Rz 12,1-2¹²³.

3. FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNY IMPULS DLA TEOLOGII TESTYMONIALNEJ

Wśród myślicieli promujących kategorię świadectwa można odnaleźć takich, którzy dla omawianych teologów stanowią szczególną inspirację w ich refleksji, zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i teologicznej.

3.1. Jean Narbert

Proponuje on rozumienie momentu refleksyjnego człowieka jako możliwości przekroczenia oświeceniowego rozważania na temat ograniczonego poznania człowieka poprzez świadectwo¹²⁴. Francuski filozof w swoich rozważaniach na

¹²¹ Por. JPDT, 164; SPNTF, 572nn.

¹²² Por. JPDT, 182.

¹²³ Szerzej zajmę się refleksją poświęconą tym tematom w rozdziale III niniejszej monografii.

¹²⁴ Por. SPNTF, 55-56: „En esta etapa debe ponerse de relieve también el crecimiento en la reflexión teórica sobre la Revelación, especialmente en la línea de la filosofía reflexiva y fenomenológica (J. Narbert, P. Ricoeur ..., coloquios E. Castelli...), y aún la misma analítica”.

ten temat – zauważa Prades – podkreśla rolę transcendencji. Pomiedzy egzystencją a transcendencją istnieje niezwykle mocna, wręcz biegunowa przeciwstawność stanowiąca dla francuskiego filozofa o niemożliwości ich historycznego spotkania. Aby wyjaśnić możliwości ludzkiego doświadczenia wewnętrznego, odwołuje się on do ludzkiego *cogito* – poznania rozumowego – podkreślając szersze niż tylko ograniczone do rozumienia rzeczywistości zewnętrznej jego funkcje¹²⁵. Odwołuje się przy tym do metody refleksyjnej, nazywanej też metodą doświadczenia świadomości. Ludzkie doświadczenie rozdarcia i niezgodności, którego istnienie podkreśla filozof, dotyczy nie tylko pragnienia prawdy odnoszącego się do zewnętrznych rzeczywistości poznawanych przez człowieka, lecz również prawdy o sobie samym. Stąd można mówić o dwóch funkcjach poznawczych *cogito* – praktycznej i teoretycznej, które trwają w solidarności i komplementarności. Doświadczenie opozycji pomiędzy czystym „ja” a rzeczywistym „ja” otwiera się jako dynamizm doświadczenia wewnętrznego¹²⁶. Różnorodne perspektywy poznawcze człowieka koncentrują się wokół poznającego „ja”. „Ja” czyste jest początkiem ludzkiej działalności i warunkiem możliwości „ja” rzeczywistego (empirycznego) w jego różnorodnych funkcjach. Świadomość ludzka dąży do prawdy, ale to dążenie może wypełnić jedynie w zmierzaniu ku swemu „ja” od zewnątrz, od „drugiego”¹²⁷. Czyni to dzięki określonym znakom obecnym w historii i w świecie. Znaki te cechują się dla świadomości charakterem „boskim”, stanowiąc objawienie Absolutu i będąc świadkami Absolutu dla sumienia.

W interpretacji J. Pradesa, który poświęca nieco więcej refleksji temu filozofowi, znaki te jako świadkowie „mówią” językiem (Absolutu), który sumienie jest zdolne rozpoznać. Świadcstwo stwarza w ten sposób wzrost w człowieku, zarówno dla niego samego, jak i dla innych, dla których dany człowiek jest świadkiem. „Ja” czyste pozostaje nieustannie w oczekiwaniu na świadcstwo Absolutu, na znaki, które czynią Go objawionym i zrozumiałym w historii i w świecie¹²⁸. J. Narbert wręcz wymaga, aby rozum odkrył i przyjął świadcstwo Absolutu, czytając Jego świadcstwo w ścisłej solidarności pomiędzy doświad-

¹²⁵ „Él [J. Narbert] propone otros instrumentos para explicar la experiencia interna, que el idealismo transcendental kantiano ha descuidado. Se trata de mostrar cómo el «*cogito*» no es sólo un sujeto formal de conocimiento, un «*Ich denke*» transcendental carente de todo contenido, de todo conocimiento efectivo de sí mismo. No se trata de rechazar, sostiene Narbert, que exista tal estructura en el ámbito del conocimiento objetivante de la experiencia externa, según el esquema sujeto-objeto, que es condición de posibilidad de todo conocimiento externo. Pero considera que el «*cogito*» (razón) tiene más funciones que el puro ejercicio del entendimiento de la realidad externa”; JPDT, 336.

¹²⁶ Por. tamże, 336-337.

¹²⁷ Por. SPNTF, 581, przyp. 280.

¹²⁸ Por. tamże, 636.

czeniu wydarzeniem i transcendencją, pomiędzy sumieniem, rozumem i Nim właśnie¹²⁹.

3.2. Paul Ricoeur

Istotnym filozofem dla omawianych hiszpańskich teologów jest również Paul Ricoeur¹³⁰ i jego hermeneutyczna propozycja przekroczenia ograniczenia epistemologicznego, które w świadectwie postrzegała myśl oświeceniowa¹³¹. Głównym artykułem, w którym bezpośrednio zajmuje się świadectwem, jest *Hermeneutyka świadectwa*¹³². Ważną dla niego ideą jest myśl o akcie wewnętrznym, przez który ludzkie „ja” osiąga ostateczną ideę siebie samego, zakorzenioną w pełni, której człowiek nie może ani wytworzyć, ani zanegować, gdyż zanegowałby wtedy swoje własne istnienie. To zakorzenienie ma mocne powiązanie z sensem ludzkiej egzystencji. Dla francuskiego filozofa ludzka sytuacja egzystencjalna nie zamyka się w negacji, lecz w nadziei, w odniesieniu do „szczęśliwego finału” jako pełni osobowej, ku której człowiek się kieruje¹³³. W perspektywie najbardziej podstawowego pytania Ricoeuriańskiej myśl – „kim jestem?” – odpowiedź zawiera wymiar narracyjny. Człowiek jest nieustannym zadaniem.

¹²⁹ „Se trata de un método de immanencia que busca alcanzar la comprensión de sí como sujeto de las operaciones intelectivas, volitivas, afectivas... Esto es posible porque las leyes que regulan el conocimiento y las operaciones por las que un yo se apropia de su causalidad espiritual no se generan recíprocamente, sino que son dos modos de reflexión que, gracias a su diversidad, se ayudan mutuamente. Puesto que existe tal solidaridad entre ambas, el oficio de la reflexión es no separar la intimidad de la conciencia y la universalidad de la razón”; JPDT, 337. Por. JPDT, 342. Prades nazywa refleksję J. Narberta wręcz metafizyką świadectwa (tamże).

¹³⁰ „Cf. La monografía reciente de AA.VV., *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris 1996, donde, entre otros, J. Greish subraya que tal función pertenece a «l'âge herméneutique de la raison»; J.-L. Marion apunta a la «donation» como eje; P. Ricoeur la ve en continuidad con la reflexión sobre los transcendentales, y Ph. Capelle presenta como punto de partida la pertinencia de la teodicea filosófica enraizada en las cuestiones del sentido de la vida”; SPNTF, 158, przyp. 132 (podkreślenie własne). Por. SPNTF, 56.257; JPDT, 344.

¹³¹ „Por otro lado, y de forma más autónoma respecto a las dos escuelas de Teología Fundamental recordadas, aparece ya en 1977 un primer esbozo de reflexión filosófico-hermenéutica donde sobresale un texto que después se convertirá en clásico, para el tema sobre la hermenéutica de la idea de Revelación obra de P. Ricoeur, así como colaboraciones sobre la revelación en la tradición judía de É. Levinas y un esbozo de teología de la Revelación de Cl. Geffré”; SPNTF, 234.

¹³² Por. JPDT, 343, przyp. 130; 344nn.

¹³³ „No existe un verdadero querer-vivir sin una razón-para-vivir. Su [P. Ricoeur'a] interpretación del testimonio está unida a la gran cuestión del pensamiento ricoeuriano, que es la del ¿quién? o cuestión sobre la identidad personal. Hermenéutica del sí-mismo y hermenéutica del testimonio, por así decirlo, se juegan en el mismo ámbito. Esa «hermenéutica del sí-mismo» constituye una de las principales inquietudes del filósofo francés, que va a rechazar la exaltación del «cogito» cartesiano y la «humillación» nietzscheana del sujeto, así como el existencialismo pesimista abanderado por Sastre”; tamże, 344.

Nie tylko produkuje rzeczy, ale też nieustannie tworzy samego siebie. J. Prades dostrzega w tym ujęciu również wymiar etyczny¹³⁴.

P. Ricoeur w tym nieustannym samotworzeniu, w rozumieniu siebie samego, spostrzega konieczność analizowania świadectwa, gdyż człowiek nie może odkryć siebie jedynie przez pryzmat niektórych wymiarów swojego poznania. Filozof francuski nie ogranicza świadectwa jedynie do wymiaru zarezerwowanego dla poznania przez wiarę, w dodatku irracjonalnego, lecz pokazuje je jako stałą rzeczywistość, która konfiguruje identyczność osobową człowieka. Wymaga więc zaangażowania szeroko rozumianego poznania, nieograniczonego jedynie do jakiegoś jednego jego wymiaru¹³⁵.

W wypadku świadectwa absolutnego J. Prades przywołuje myśl francuskiego filozofa o możliwości uprawiania filozofii świadectwa jedynie wówczas, gdy kwestia Absolutu jest znacząca. Najbardziej podstawowe ludzkie stwierdzenia o sensie egzystencji nie będą zaś odpowiednie, jeśli nie przejdą hermeneutycznej drogi przez znaki, które Absolut pozostawia w historii¹³⁶. Ani „przykład”, ani symbol nie mają wystarczającej gęstości, by stanowić sobą historyczne znaki Absolutu. Tymczasem to właśnie z tymi dwoma kategoriami myślenie oświeceniowe identyfikowało zawartość prawdy religijnej. P. Ricoeur pojmuje jednak takie podejście jako ograniczenie tej prawdy i niewyrażenie jej w sposób wystarczający¹³⁷.

W celu przekroczenia tego ograniczenia francuski myśliciel wprowadza nową kategorię filozoficzną – „świadectwo” – ukazującą Absolut w historycznym momencie. Aby uzasadnić tę nowość, odnosi się on do podwójnej egzegezy, jaka dokonuje się w jednym procesie testimonialnym. Stanowi ona dwa bieguny

¹³⁴ Por. tamże, 345.

¹³⁵ „Frente a una proposición en la cual se considerase que el sujeto se pone y se comprende a sí mismo, Ricoeur estima la necesidad de analizar el «testimonio», porque la persona no puede descubrir quién es ni por introspección ni sólo por su razonar. El sí-mismo no tiene conciencia inmediata de sí, sino que precisa del testimonio. Así, el concepto del testimonio y la experiencia que implica (aspectos que van unidos, pues la hermenéutica de Ricoeur es fenomenológica) ensanchan las capacidades de la razón, frente a una concepción positivista de la persona. Para el pensador francés, el dinamismo del testimonio no queda sometido a un fideísmo irracional, sino que se sitúa en el ámbito del «irse configurando» en la verdad de la propia identidad personal”; tamże, 345.

¹³⁶ Por. SPNTE, 257, przyp. 69; JPDT, 346.

¹³⁷ „El «ejemplo», porque resuelve el caso concreto en la regla, en la ley o en la sublimidad moral – lo «sublime» kantiano –, pero el mal injustificable abre un abismo que no se puede cerrar apelando a la ley y requiere un acontecimiento en el que a través de hechos contingentes se pueda atestiguar la superación aquí y ahora de lo injustificable (el mal): *son necesarias, por lo tanto «acciones absolutas» que extirpen de manera manifiesta dicho mal*. Tampoco el «símbolo» es suficiente, ya que carece de historicidad y de concreción aunque, a diferencia del «ejemplo», *no desaparece tan velozmente porque «da de pensar»*”; JPDT, 346 (podkreślenie własne).

jednej elipsy: jako akt zrozumienia znaków historycznych danych przez Absolut i jako akt samoświadomości człowieka¹³⁸.

Odwołując się do myśli P. Ricouera, J. Prades podkreśla najważniejsze elementy działania tego testimonialnego procesu. U jego początku znajduje się z jednej strony wolne darowanie tego, co ma być interpretowane (w wypadku świadectwa absolutnego: wolne darowanie się Absolutu¹³⁹), z drugiej strony interpretacja tego objawiania się i jego znaków. W praktyce proces interpretacji tych znaków jest zbieżny z interpretacją siebie samego, tak że człowiek pogłębia samoświadomość siebie samego przez wolne rozpoznawanie, przyjęcie i interpretowanie tych znaków¹⁴⁰. Sama świadomość nie może sprawić jedności tych dwóch biegunów – wewnętrzności aktu i zewnętrzności znaku – lecz może je rozpoznać i stwierdzać, że nie są one heterogenne¹⁴¹.

Te dwie propozycje filozoficzne można rozpatrywać jako możliwość przekroczenia ograniczeń, które wypłynęły ze strony radykalnych nurtów myślenia oświeceniowego, odrzucających wartość epistemologiczną świadectwa. Jednak nie dają one jeszcze wystarczającej siły do przekroczenia ograniczeń przypisywanych ludzkiemu świadectwu.

3.3. Karl Rahner

Opisywani autorzy zwracają uwagę na to, że już w starożytności chrześcijańskiej, podążając za myślą biblijną, przydawano znaczenie zdolności człowieka do poznania Boga¹⁴². Perspektywa ta powróciła w XX wieku, jako istotna dla odnowienia teologii fundamentalnej¹⁴³ w jej antropologicznym zwrocie ku człowiekowi jako aktywnemu podmiotowi w aktywności wiary i responsoryjnej obecności wobec Bożego Objawienia¹⁴⁴. Perspektywa ta odnalazła współcześnie znaczące

¹³⁸ Por. tamże, 346-347.

¹³⁹ „En la modalidad del testimonio, el acto de manifestación absoluta es indisociable de una adhesión que comporta una elección”; tamże, 347.

¹⁴⁰ „La interioridad del acto correspondería con la exterioridad del signo, no por una debilidad del testimonio, como se ha pensado desde Aristóteles, sino por el carácter histórico y finito de la conciencia, que no posee por sí misma el conocimiento inmediato del Absoluto”; tamże, 347.

¹⁴¹ Por. tamże.

¹⁴² Por. KKK, 27. Por. SPNTE, 9: „El primer capítulo se inicia con una novedosa reflexión sobre el adagio délfico «conócete a ti mismo», que la *Fides et ratio* ha colocado como introducción, así como con la fórmula del hombre «capaz de Dios», relanzada recientemente por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, para presentar después diversas formulaciones de la capacidad del hombre para escuchar la Palabra de Dios (B. Pascal, M. Blondel, K. Rahner, H.U. von Balthasar, P. Tillich, X. Zubiri, J. Alfaro, y H. Verweyen, éste último incorporado por primera vez)”.

¹⁴³ Por. FR, 1.

¹⁴⁴ Istotną rolę w przywracaniu tej perspektywy miała myśl Blaise'a Pascala, Maurice'a Blondela i Henriego Bouillarda.

wypełnienie w antropologii transcendentальной Karla Rahnera¹⁴⁵. Myśl antropologiczna niemieckiego teologa pozwala mu przywrócić kategorię świadectwa do centrum dyskursu teologicznego i odnowić w ten sposób jej miejsce w teologii¹⁴⁶.

W swojej refleksji teologowie z Hiszpanii zwracają uwagę na istotny punkt wyjścia Rahnerianskiej refleksji, pozwalający mu wejść w dialog z zakwestionowanymi w oświeceniu chrześcijańskimi Objawieniem i wizją człowieka oraz świata. Punktem wyjścia Rahnera jest „ludzkie zapytywanie się”, mające nieredukowalny charakter. W ten sposób niemiecki teolog napotyka fundament dla antropologii filozoficznej, zakładając, że wszystko podlega „kwestionowaniu”, „zapytywaniu się”. W tym fenomenologicznym ujęciu rzeczywistości, jakie człowiek prezentuje swoimi pytaniami, uwiarygodnia się wręcz spotkanie metafizyki i antropologii. Przez zapytywanie człowiek może bowiem otworzyć się na byt. W przekonaniu Rahnera metafizyka rozumiana jako metafizyka podmiotu, pozwala odejść od metafizyki klasycznej w jej kosmocentrycznym ukierunkowaniu i zwrócić się ku podmiotowi¹⁴⁷.

W rozumieniu niemieckiego teologa „świadectwo” kieruje ku drugiemu, angażując rozumność i wolność podmiotu świadczącego¹⁴⁸. W tym komunikacyjnym ukierunkowaniu chodzi o ukazanie siebie samego¹⁴⁹. W tym horyzoncie pojawia się samokomunikacja Boga, która stanowi fundament wiary, dany bezpośrednio człowiekowi w doświadczeniu transcendentálním pośredniczonym przez Objawienie¹⁵⁰. Jak komentuje Prades, niemiecki teolog utożsamia właśnie tę bezpośredniość Boga z teologiczną istotą świadectwa. Dzieje się tak również wtedy, gdy niektóre działania ludzkie wydają się przynależać tylko do świata skończonego¹⁵¹.

¹⁴⁵ „Esta calificación [transcendental], forjada por analogía con la filosofía transcendental, parte de la recepción que ésta ha tenido en el pensamiento católico a partir de J. Maréchal. Como K. Rahner mismo escribe, se puede llamar teología transcendental a aquella teología que, a partir de planteamientos genuinamente teológicos, examina las condiciones a priori en el sujeto creyente para el conocimiento de verdades importantes de la fe”; SPNTF, 130.

¹⁴⁶ Por. tamże, 207. Por także: JPDT, 348: „[S. Ubbiali] cuando pasa a ofrecer su propuesta, sugiere que se preste atención al modelo rahneriano del existencial sobrenatural y al balthasariano del encuentro dramático de las libertades divina y humana”. Zob. K. Rahner, *Interpretation théologique du témoignage*, [w:] E. Castelli (ed.), *La testimonianza*, Roma 1972, 173-187.

¹⁴⁷ Por. SPNTF, 130-131, przyp. 71; 132. Teolog z Katalonii podkreśla, że w refleksji Rahnerianskiej zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio zagościł duch refleksji św. Tomasza z Akwinu. Pojawia się ona i w jego tezie doktorskiej poświęconej analizie metafizyki poznania skończonego wg św. Tomasza z Akwinu, i przez wpływy myśli Pierre’a Roussetota i Josepha Maréchala interpretujących myśl Tomaszową.

¹⁴⁸ Por. K. Rahner, *Interpretation théologique du témoignage*, [w:] E. Castelli (ed.), *La testimonianza*, Roma 1972, 173.

¹⁴⁹ Por. tamże, 178.

¹⁵⁰ Por. tamże, 179.

¹⁵¹ Por. JPDT, 427.

Człowiek jako pytanie (istnienie) jest radykalnym punktem wyjścia antropologii, gdyż żyje ukierunkowany w stronę Absolutu, otwarty na Boga, co konstytuuje kondycję możliwości jego bycia człowiekiem. Doświadczenie wewnętrzne człowieka i przekaz zewnętrzny spotykają się i jedno z nich rozumiane jest w świetle drugiego. Wiara człowieka weryfikuje się w bezpośrednim spotkaniu z Jezusem Chrystusem, gdyż rodzi się ona ze słuchania, a zarazem stanowi łaskę, zamieszkującą najgłębiej w ludzkim sercu¹⁵². Konsekwentnie, idąc za objaśnieniem madryckiego teologa komentującego Rahneriańską koncepcję świadectwa, świadectwo jawi się jako forma ludzkiego działania (*forma misma del acto*)¹⁵³. Bliskie temu rozumieniu jest stwierdzenie S. Pié-Ninota, że analiza transcendentálna K. Rahnera opiera się na zakorzenieniu treści wiary w ludzkim oczekiwaniu i w doświadczeniu. Pozwala to stwierdzić teologowi z Katalonii, że „z tego powodu możemy mówić o swoistym powinowactwie między Objawieniem – wiarą – a integralnym działaniem ludzkiego życia – rozumem”¹⁵⁴.

Omawiani teologowie wskazują więc na ważną rolę ludzkiej wolności w świadectwie. Człowiek może w swojej otwartości słuchać Stwórcy, co czyni możliwym Objawienie historyczne. Dzieje się tak zarówno w wypadku, gdy człowiek to Objawienie rozpoznaje, jak też wtedy, gdy je neguje¹⁵⁵. Człowiek jest jednak przede wszystkim słuchaczem wolnym, ponieważ posiada zdolność zamknięcia horyzontu absolutnego swojej otwartości na Boga, czyniąc w ten sposób niemożliwym słowo Boga w sobie¹⁵⁶.

J. Prades, komentując rozważania Hansa Ursa von Balthasara dotyczące myśli K. Rahnera o człowieku jako słuchaczu Słowa i konsekwentnie o kategorii „anonymowego świadectwa”, podkreśla obecność Bożej łaski w ludziach i fakt, że świadectwo nie może być dodane do działania, ale jest samo w sobie jego formą¹⁵⁷. Nawet wtedy, kiedy nie czyni się rozpoznania religijnego bezpośredniego

¹⁵² „Estas consideraciones sobre la experiencia transcendental de la autocomunicación de Dios pueden ser vistas también como desarrollo propio de la doctrina tradicional de la luz de la fe”; SPNTE, 207.

¹⁵³ „Incluso cuando no haya una afirmación religiosa explícita (categorial), el testimonio conserva su valor teológico si la acción humana consiste en un don total de sí a Dios, con independencia de que se (re)conozca el acontecimiento de Cristo o no. La necesaria presencia de la gracia sobrenatural está ya presupuesta transcendentamente”; JPDT, 427.

¹⁵⁴ SPNTE, 208 (tłum. własne; podkreślenie własne).

¹⁵⁵ Por. tamże, 133-134.

¹⁵⁶ Por. tamże, 133. Zob. C. Izquierdo, *Cristianos y democracia*, Pamplona 2005 [współred. tomu C. Soler].

¹⁵⁷ „Las famosas páginas de *Cordula* datan de 1967 y ponían en guardia frente a una tendencia – fuese o no formalmente la de Rahner – que, sin duda, ejerció un influjo sobre muchos cristianos en aquellos años. El cristianismo «anónimo» – y ya no sólo «silencioso» como lo había descrito Montini – parecía exponer a la Iglesia al peligro de reducirse a actitudes y compromisos sin duda generosos, pero en última instancia secularizadores del misterio salvífico de Cristo”; JPDT, 427.

(kategorialnego), świadectwo zachowuje swój walor teologiczny, gdyż działanie człowieka polega na całkowitym darze z siebie wobec Boga, bez względu na to, czy człowiek poznaje Objawienie Chrystusa, czy też nie. Konieczna obecność łaski nadnaturalnej jest suponowana w sposób transcendentálny¹⁵⁸.

Przy omawianiu myśli K. Rahnera nie da się pominąć zauważanej refleksji omawianych teologów z Hiszpanii dotyczącej się napięć i trudności związanych z myślą Rahneriańską. Więcej uwagi w kontekście świadectwa J. Prades poświęca możliwemu konfliktowi pomiędzy dwoma używanymi przeciw przez Rahnera pojęciami „świadectwa” i „anonimowości”¹⁵⁹.

Madrycki teolog zauważa pewną trudność dla chrześcijaństwa, która pojawia się wraz z tymi podstawowymi dla niemieckiego teologa terminami, zwłaszcza w ich zestawieniu jako „świadectwo anonimowe”¹⁶⁰. Realna stała się ona dla wielu teologów, podążających śladem myśli Rahneriańskiej myśli, i osób świeckich zaangażowanych w aktywność życia społeczno-politycznego. Trudność ta jest związana przede wszystkim z zagrożeniem zredukowania misji ewangelizacyjnej Kościoła do mentalności świata i działania jedynie społeczno-politycznego bez związku z wiarą¹⁶¹. Praktyka ta znalazła swoje odzwierciedlenie w myśli teologicznej lat 70. i 80. XX wieku, zwłaszcza gdy realizowanie świadectwa chrześcijańskiego w wielu nurtach teologicznych uzasadniano jedynie na drodze wewnątrzświatowej¹⁶².

Zarówno teologowie, jak i Magisterium wypowiadali się wielokrotnie w tych sprawach. Giovanni Battista Montini dostrzegał w takim ujęciu teologicznym niebezpieczeństwo pozostania jedynie na płaszczyźnie „świadectwa milczącego”. Upatrywał w takim wyakcentowaniu świadectwa, zarówno na płaszczyźnie teologicznej, jak i praktyki życia chrześcijańskiego, niebezpieczeństwo zredukowania życia chrześcijańskiego do aktywności i rozumienia światowego, niewątpliwie owocnych w wymiarze zewnętrznym, ale ostatecznie sekularyzujących tajemnicę zbawczą Chrystusa¹⁶³.

¹⁵⁸ „Rahner acierta al reivindicar algunos aspectos esenciales del testimonio, similares a los que vimos en la interpretación de Wojtyła y de otros pensadores: que sea un acto inmediato de abandono en Dios; que implique la totalidad del yo ante su destino y no se reduzca a una acción ética aislada; o que el gesto de la entrega de sí mismo conlleve un significado absoluto. Sin embargo, hay también diferencias que no se deben minusvalorar”; JPDT, 427-428. Zob. P. Martinelli, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002. Wiele uwagi autor tego opracowania o świadectwie poświęca wolności świadka i wolności adresata świadectwa.

¹⁵⁹ Por. JPDT, 427-428.

¹⁶⁰ Por. tamże, 426nn.

¹⁶¹ Por. tamże, 426-427.

¹⁶² Por. tamże.

¹⁶³ Por. tamże, 427.

Wszyscy omawiani teologowie podkreślają wzajemną relację uwarunkowania i pośredniczenia pomiędzy konieczną rzeczywistością transcendentálną a rzeczywistością historyczną. Te dwie rzeczywistości mogą istnieć jedynie wspólnie¹⁶⁴.

3.4. Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar nieustannie poszukiwał możliwości przekraczania granic kierunków myślenia, które na przestrzeni dziejów wykazały już swoje ograniczenia¹⁶⁵. Znaczący współcześni badacze myśli von Balthasara akcentują ten jej walor¹⁶⁶.

Szwajcarski teolog, odwołując się do antropologii w działaniu, „dramatycznej” w jego rozumieniu, korzystając zarazem z myśli biblijno-patrystycznej *imago Dei* i jej odnowienia w teologii od II Soboru Watykańskiego. Podkreśla on, że przez naturę ludzką Jezusa z Nazaretu manifestuje się i komunikuje w historii Logos Trójjedynego Boga¹⁶⁷. W ten sposób ukazuje się niezwykle ważna dla refleksji o świadectwie chrześcijańskim, wydobyta przez teologów fundamentalnych z Hiszpanii, myśl o konieczności zachowania faktów historycznych, gdy w refleksji zdąża się ku „fundamentom istnienia” świata i człowieka¹⁶⁸.

J. Prades, ukazując najistotniejsze elementy syntezy teologicznej H.U. von Balthasara – pozwalające pogłębić myśl nad kategorią świadectwa w odniesieniu do wymiaru testimonialnego Objawienia, Jezusa Chrystusa i Kościoła – zwraca najpierw uwagę na charakterystykę ludzkiego bytu jako zapytującego o siebie samego pośród historycznej egzystencji. Nie może zadawać bowiem tego podstawowego pytania o siebie jako nieistniejącego, a zarazem też nigdy nie posiada siebie w wymiarze historycznym w pełni¹⁶⁹. Reflektując, odkrywa on siebie samego w działaniu, stąd nie może istnieć inna antropologia – akcentuje teolog z Madrytu za H.U. von Balthasarem – jak antropologia dramatyczna¹⁷⁰.

¹⁶⁴ „Por un lado, el movimiento de la transcendentalidad necesita auscultar la historia. Y, viceversa, las afirmaciones de fe transmitidas, es decir, su contenido verdadero y real se convierten en comprensibles y creíbles sólo si pueden ser sintonizados con la propia experiencia transcendental y presentadas como su explicación”; SPNTF, 207. Por. tamże; CITF, 154-155.

¹⁶⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002.

¹⁶⁶ Por. JPDT, 355nn.381nn; SPNTF, 135nn.

¹⁶⁷ Por. SPNTF, 139; JPDT, 356.

¹⁶⁸ Por. SPNTF, 139; JPDT, 358.

¹⁶⁹ „Cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo no elabora primero el sistema del pensamiento para empezar a ser hombre, sino que se descubre en acción, puesto en el ser – o arrojado, según la interpretación que se elija del dato incontrovertible del «estar ya siendo» – y sólo desde ahí puede – y debe – reflexionar sobre ese ser, sobre quién es y quién está llamado a ser”; JPDT, 358.

¹⁷⁰ Por. tamże, 359.

Podstawowym pojęciem pozwalającym oddać ludzkie poznanie w jego całości i kompletności jest kategoria „doświadczenia elementarnego” (*experientia elemental*). J. Prades podkreśla złożoność treści ukrytych pod pojęciem doświadczenia, tak istotnego a zarazem tak trudnego dla współczesnej filozofii. Jednocześnie, jak stwierdza, jest to kategoria decydująca i nie do pominięcia, jeśli chce się ukazać właściwy fundament epistemologiczny i metafizyczny świadectwa¹⁷¹. W doświadczeniu niezwykle istotna jest ciągła umiejętność zadziwienia, prowokowanego przez nieustanne poszukiwanie prawdy, która jest człowiekowi darowana i w jakimś wymiarze przez niego przyjmowana¹⁷².

Inną istotną kategorią umożliwiającą pogłębienie kategorii świadectwa jest Balthasariańskie ujęcie kategorii tajemnicy (*Geheimnis*) w jego refleksji filozoficznej. Podkreśla on w swoim rozumieniu tego pojęcia, że prawda w sensie ontologicznym, a więc byt, mieści w sobie dwie rzeczywistości niedające się od siebie odłączyć. Są nimi „fundament” (*Grund*) i „pojawianie się” (*Erscheinung*), a więc jego wewnętrzny i zewnętrzny wymiar. Konsekwencją takiego rozumienia jest rozumienie rzeczywistości, że jest ona jedynie wtedy poznawalna, a więc dostępna, gdy się ukazuje (*desvelar; aparecer*), a fundament ujawnia się jedynie w owym ukazywaniu się¹⁷³. W perspektywie testimonialnej byt dąży nieustannie do ukazywania się, darowania i bycia kontemplowanym, podczas gdy jego

¹⁷¹ „Una tarea primordial de ese proceso, como ya anticipamos en la primera parte, es la de aclarar que el conocimiento de la realidad implica una dimensión incancelable de «receptividad» ante el dato que irrumpe, que se manifiesta, que se dona. [...] El inicio del conocimiento racional de la realidad conlleva siempre una maravilla indescriptible que atestigua que el sujeto cognoscente no ha producido la realidad conocida – en cuyo caso no habría sorpresa posible porque nadie se sorprende de sí mismo – y al mismo tiempo le resulta íntimamente «correspondiente». La admiración es la fuente de una interrogación continua, de una búsqueda permanente, para profundizar en esa realidad conocida y amada que no detiene la actividad cognoscitiva, sino que la interpela y posibilita sin cesar”; tamże, 360-361.

¹⁷² Por. tamże, 361-362. Teolog z Madrytu zwraca uwagę na współczesne podwójne niebezpieczeństwo pomniejszania bądź to podmiotu ludzkiego, bądź rzeczywistości różnej od niego, a także na współczesne koncepcje filozoficzne zachowujące wartość zarówno ludzkiego podmiotu, jak i jego szczególnych uwarunkowań epistemologicznych i ontologicznych. Należy tutaj przywołać jako przedstawicieli takiego ujęcia m.in. Xaviera Zubiri, Antonia Millán-Puellesa i Edytę Stein.

¹⁷³ Por. tamże, 363-364. Por. także: SPNTE, 138: „Para aproximarse al ámbito estético, pues, conviene tener presente dos términos fundamentales para comprenderlo: la doctrina de la «percepción» y la del «éxtasis». La primera doctrina se centra en torno al interrogante constante de cómo el hombre pueda entrar en comunicación con Dios y cómo puede percibir su acción salvífica. En cambio, la doctrina del éxtasis, no significa la alienación del ser finito de sí mismo, sino la superación de sí mismo mediante el amor. Mientras que la segunda es propia de la teología dogmática, la primera lo es de la teología fundamental, ya que comprende la estética, en el sentido kantiano, como doctrina de la percepción de la forma del Dios que se revela. [...] Por esto se ha podido afirmar con razón que en Balthasar se asiste al paso de la apologética de los signos, a la apologética de la forma”.

„ukazywanie się” rezygnuje z zatrzymywania się na sobie samym, tak aby objawiał się fundament, który jest ukazywany bez innej możliwości jego poznania. Ta złożona całość jest nazywana przez H.U. von Balthasara tajemnicą (*misterio*). Byt stworzony odnosi się więc nieustannie do Boga, który jest zawsze większy, i pozwala opisać go w różnorodnych perspektywach¹⁷⁴.

Rolę pośrednictwa bytu stanowi „forma” (*Gestalt*), którą szwajcarski filozof podejmuje od Johanna Wolfganga Goethego do wyrażenia zarysowanego powyżej podwójnego wymiaru prawdy ontologicznej¹⁷⁵. J. Prades, czyniąc komentarz dla takiego wyboru pojęcia w myśli H.U. von Balthasara, zauważa wielkie bogactwo, które wnosi ono do refleksji o świadectwie, a zarazem możliwość zachowania pojęcia „znak” (*signo*) obecnego w wielu kierunkach filozoficznych, także w refleksji Magisterium Kościoła i u teologów, by przybliżyć rozumienie świadectwa chrześcijańskiego¹⁷⁶. Teolog z Madrytu podkreśla, że znak pozwala zachować równocześnie jedność i zróżnicowanie pomiędzy tym, co zapośrednicza fundament i samym fundamentem, stanowiąc w ten sposób kategorię niezwykle ważną dla ukazania dynamizmu testimonialnego w chrześcijaństwie. Rzeczywistość darującego się pośrednictwa stanowi dar od Innego (*Otro*), a zarazem jest nosicielem Jego znaczenia¹⁷⁷.

W takiej perspektywie H.U. von Balthasar postrzega każdy akt ludzki jako noszący w sobie ową strukturę „testimonialną” odnoszoną w pierwszym wymiarze do prawdy. Człowiek nie może prawdy ani rozpoznać do jej ostatecznych granic, ani jej przewyższyć¹⁷⁸. Jest on najpierw pociągnięty w swojej rozumności i wolności, przez rzeczywisty znak działania Innego, do zrealizowania swojej rozumności i wolności w dążeniu ku Absolutowi. Teolog z Madrytu zauważa, że w rezultacie wydarzenie Chrystusa jest nieskończoną i niewzruszoną odpowiedzią na skończoną wolność¹⁷⁹. W takiej perspektywie J. Prades, odnosząc się do jego myśli, zauważa, że takie ujęcie komunikacyjne prawdy nie pomniejsza ani ludzkiego rozumu, ani ludzkiej wolności, podobnie jak nie narusza transcendentacji Boga ani historyczności i powiązanej z nią cielesności, tak charakterystycz-

¹⁷⁴ Por. SPNTF, 138-139. Zob. J. Prades, *¿Existen dos economías, una del Hijo y otra del Espíritu? Reflexiones a partir de la Trilogía de H. U. von Balthasar*, RET 65/4 (2005), 515-548.

¹⁷⁵ Por. JPDT, 365. W rozumieniu von Balthasara jest to kategoria bardziej adekwatna do wyrażenia owego pośrednictwa w ukazaniu tajemnicy bytu niż kategoria znaku (*signo*) (tamże).

¹⁷⁶ Por. tamże, 365.368.

¹⁷⁷ Por. tamże, 366. Por. także FR, 13 i refleksję dokumentu na temat „struktury symbolicznej”.

¹⁷⁸ JPDT, 367. Dostrzega ją również studiowany pełniej przez C. Izquierda M. Blondel, kiedy akcentuje tę strukturę poznawczą ludzkiego rozumu wobec tajemnicy. Por. CITF, 40.185; SPNTF, 126nn.

¹⁷⁹ „En consecuencia se legitima el acontecimiento de Cristo en cuanto que es la respuesta infinita e indeducible para esa libertad finita”; JPDT, 368.

nych dla refleksji teologiczno-biblijnej. Wszystkie te rzeczywistości nakładają się wzajemnie¹⁸⁰.

Szczególnie J. Prades podkreśla dostęp każdego człowieka do swego fundamentu w relacji z Bogiem dzięki świadectwu osobowemu Ojca, który ofiaruje w historii Syna Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i Odkupiciela¹⁸¹. Zrealizowany w historii zbawienia testimonialny gest Ojca w Synu i w Duchu Świętym zostaje przez teologa z Madrytu odczytany jako Boża inicjatywa, wobec której wolność człowieka utożsamiona w odniesieniu do Boga jako wiara teologalna (*fe teologal*) wyraża się jako przyłgnięcie i jako „wyjście z samego siebie”. W tej relacji z człowiekiem świadectwo Chrystusa radykalizuje antropologiczny dramat istnienia, czyniąc możliwym osiągnięcie przez człowieka prawdy o sobie samym¹⁸².

Teolog z Madrytu zauważa, że takie ujęcie wolności osobowego podmiotu stanowi dla niego niezwykle istotne odkrycie. Rozpoznaje on bowiem, że jego fundament nie znajduje się w nim samym, lecz poprzedza go ontologicznie. Przyjęcie Boskiego usynowienia w świadectwie Ducha Chrystusowego stanowi więc najbardziej podstawową i niepowtarzalną formę jego egzystencji¹⁸³. Stanowi ono zarazem zabezpieczenie jakiegokolwiek opozycji pomiędzy tym, co indywidualne, a tym, co społeczne, gdyż przed każdym człowiekiem otwarta jest testimonialna synowska forma życia w Jezusie Chrystusie¹⁸⁴. Konsekwencja tego ukazuje się w przyjęciu tej formy życia – świadectwa Jezusa Chrystusa – przez Jego świadków we wspólnocie kościelno-sakramentalnej, która kontynuuje wokacyjalno-misyjną formę egzystencji jako świadectwa¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Por. tamże, 367-370. „La apertura a la transcendencia que se manifiesta-comunica en el signo orienta así hacia el culmen de la razón y a la libertad”; tamże, 367-368. Prades zwraca uwagę na szczególne miejsce rytu religijnego, jako integralnego wkroczenia w rzeczywistość Bożej tajemnicy.

¹⁸¹ Por. tamże, 388. Zostanie to opisane w II rozdziale tej monografii.

¹⁸² Por. JPDT, 388. Por. także: CITEF, 289-290: „La fe no es sólo teísta, sino teologal, es decir, establece una relación inmediata entre Dios que se revela y el hombre destinatario de la revelación que cree. El concepto cristiano de fe recoge lo mejor de la fe religiosa y de la fe humana. De la fe religiosa toma la obediencia y incondicionalidad definitiva; de la fe humana toma el carácter interpersonal. El «creo en ti» se dirige ahora al Tú único y absoluto que ha condescendido a llamar, en Cristo, «tú» a su criatura, creada y redimida. Por eso, la fe en Dios revelado en Cristo asume elementos de la fe humana y de la fe religiosa, pero es un tipo único y exclusivo de fe. La fe en Dios revelado tiene un significado análogo al de los demás significados de la fe [...] no sólo la dimensión religiosa del hombre, sino incluso su entero existir se abre a una realización insospechada en el encuentro con Cristo”.

¹⁸³ Por. JPDT, 388-389. Zob. J. Prades, *La razón, ¿enemiga del misterio?*, Madrid 2007.

¹⁸⁴ Por. tamże, 389.

¹⁸⁵ Por. tamże, 389-390. Zostanie ona przybliżona w rozdziale III niniejszej monografii poświęconym świadectwu Kościoła.

4. WARTOŚĆ FILOZOFICZNEGO IMPULSU DLA TEOLOGII TESTYMONIALNEJ

Omawiani teologowie fundamentalni zauważają, że wielkim przełomem w dziejach chrześcijaństwa stał się rozłam pomiędzy wiarą a rozumem, który osiągnął swoją maksymalizację w epoce oświecenia. Ówczesni filozofowie postawili akcent na absolutności rozumu, w ten sposób redukując jakąkolwiek instancję zewnętrzną od niego do rangi co najwyżej opinii i pozbawiając go rozświetlającej ludzkie życie perspektywy wiary. Zawężyli równocześnie poznanie człowieka do jego zdolności jedynie rozumowych. Nadal ta postawa odnajduje wielu naśladowców we współczesnej filozofii. Jednak również od strony filozoficznej istnieje wiele impulsów, które promują drogę świadectwa.

4.1. Epistemologia świadectwa

Wśród autorów oświeceniowych rola poznawcza świadectwa została zredukowana do poznania prawdopodobnego¹⁸⁶. Szczególnie jaskrawym przykładem takiego ujęcia jest myśl Davida Hume'a, jego zaś tezę przyjęto nazywać tezą „redukcjonistyczną”¹⁸⁷. Teza ta jest nadal propagowana w wielu ujęciach dotyczących ludzkiego poznania¹⁸⁸. Teologowie hiszpańscy przywołują kilku znaczących nowożytnych i współczesnych myślicieli¹⁸⁹, którzy w swojej argumentacji rozpoznają pozytywnie tę wartość w poświadczeniu ludzkiego poznania¹⁹⁰.

¹⁸⁶ „Sabemos que los autores modernos aceptaban un valor epistemológico del testimonio en un sentido impropio: por la mediación testimonial se alcanza un conocimiento probable, aceptable tan sólo en la medida en que pueda ser «reducido» o reconducido a un conocimiento inmediato, a través de la experiencia personal de ese fenómeno por parte del sujeto”; JPDT, 298.

¹⁸⁷ Por. tamże.

¹⁸⁸ „En todo caso, se sigue tratando de reduccionismo, pues exige que dicho testimonio deba reconducirse a cualquiera de las anteriores fuentes de justificación para que las creencias alcanzadas por vía testimonial sean epistemológicamente justificadas. Subyacen aquí, en todo caso, las mismas tesis del pensamiento ilustrado, ya que se sostiene que el testimonio está epistemológicamente justificado sólo en la medida en que coincide con el ejercicio de la razón (razonamiento inductivo y, en cierto modo, memoria) o con la propia experiencia (entendida como percepción sensorial inmediata), esto es, sólo en la medida en que se someta necesariamente y por completo al autocerrioramiento del sujeto”; tamże, 299.

¹⁸⁹ Por. tamże, 298nn.

¹⁹⁰ Zob. M. Wahlenberg, *Revelacion as Testimony. A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014; K. Hemmerle, *Verità e testimonianza*, [w:] P. Ciardella, M. Gronchi (eds.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2000, 307-323; E. Castelli (aux soins de), *Le temoignage. Actes du Colloque organise par le Centre International d'Etudes Humanistes et par L'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, Rome 5-11 Janvier 1972*, Roma 1972; E. Barbotin, *Le temoignage*, Bruxelles 1995; J.L. Marion, *Etant donne*, Paris 1998. Por. także: SPNTF, 577: „La

Pierwszym z przywoływanych współczesnych myślicieli w rozważaniach Pradesa wskazujących na wartość poznawczą świadectwa jest australijski filozof Cecil Anthony John Coady¹⁹¹. Rozpoznaje on wartość poznawczą świadectwa. Czyni to jednak w mocnym powiązaniu świadectwa z życiem codziennym, co sprawia, że w swoim ujęciu ogranicza je nadal w wymiarze poznawczym do bezpośrednio weryfikowanej przez podmiot¹⁹².

Jednym z pierwszych, który dostrzegał tę konieczność, był przywoływany przez J. Pradesa Thomas Reid¹⁹³. Odnosząc się do możliwości poznawczych świadectwa, stwierdzał on, że szczególnie istotne są dwie zasady, wpisane w ludzką naturę: zasada prawdziwości i zasada zaufania. Według pierwszej człowiek powinien kierować się prawdą w relacji z innymi. Druga zakłada, że w ludziach istnieje predyspozycja do zaufania innym, której towarzyszy ufność w prawdziwość ich wypowiedzi. Dotyczy to prawd zarówno koniecznych, jak i przemijających¹⁹⁴. T. Reid szczególnie wzywa do poszanowania i zaufania wobec świadectwa ludzkiego w kwestiach wydarzeń i wobec autorytetu ludzkiego w kwestiach wydawanych opinii. Odnosi się w ten sposób z niezwykłym optymizmem do społeczności ludzkiej, zwłaszcza w sytuacjach, w których pewne rzeczywistości nie mogą być przez nas poznane¹⁹⁵.

Na wartość epistemologiczną świadectwa wskazywał wprost brytyjski filozof Richard Swinburne. Udzielając odpowiedzi odnośnie do sposobu poznania rzeczywistości, w których nie mamy doświadczenia bezpośredniego, wskazuje on na zasady prawdziwości (*principle of credulity*) i świadectwa (*principle of*

categoría testimonio está experimentando una importante transformación en sus elementos de reflexión actuales. Su camino más contemporáneo se inició de forma especial a través del pensamiento personalista que subraya el paso de una concepción jurídica y de memorias históricas al testimonio visto como ideal profesado y vivido, a partir de la conciencia del sujeto (N. Nédoncelle, G. Marcel, H. Bergson, M. Buber...) En efecto, se trata de concebir el testimonio como aquello que prende la propia existencia en su profundidad y le da significación perfecta y en este sentido, es profético porque es una palabra para el futuro que surge de la comunidad y que genera seguidores”.

¹⁹¹ Por. JPDT, 301nn.

¹⁹² Por. tamże, 301, przypis 8.

¹⁹³ Por. tamże, 302. Madrycki teolog zwraca uwagę na to, że na wymóg zaufania świadectwu w ludzkim poznaniu zaczęto wskazywać w literaturze już w epoce współczesnej D. Hume'owi podważającemu swoim redukcjonizmem tę wartość ludzkiego poznania (tamże).

¹⁹⁴ Por. tamże.

¹⁹⁵ „Estos y otros principios conforman a su vez los principios innatos del «sentido común» que subyacen bajo nuestros juicios y conocimientos, estando referidos unos a verdades necesarias (*necessary truths*) y otros a verdades contingentes (*contingent truths*). En este último caso, posibilitan entre otras cosas poder realizar juicios correctos en la vida cotidiana y dirigimos acertadamente en ella. Entre tales principios señala Reid precisamente el de que, cuando algo no puede ser inmediatamente conocido por nosotros, debemos un cierto respeto al testimonio humano en cuestiones de hecho, e incluso a la autoridad humana en cuestiones de opinión”; tamże, 302-303.

testimony)¹⁹⁶. Istnieje pewne ograniczenie zaufania w wymiar epistemologiczny świadectwa osoby, gdy ona sama daje podstawy do takich wątpliwości. Teolog z Madrytu, odnosząc się do myśli R. Swinburne'a, wymienia m.in. sprawy niezwykle szczegółowe: złą pamięć, wyolbrzymienia, kłamstwo¹⁹⁷. J. Prades zwraca uwagę na to, że angielski filozof, prezentując taki optymizm odnośnie do wartości epistemologicznej ludzkiego świadectwa, ukazuje je na równi z innymi informacjami, które otrzymujemy od ludzi w odniesieniu do poszczególnych rzeczywistości świata, np. podczas nauki szkolnej geografii, historii czy innych nauk szczegółowych. Ludzie ci są dla nas źródłem poznania przestrzeni świata, nieemożliwej do osiągnięcia przez nas w doświadczeniu bezpośrednim¹⁹⁸.

Jednym z istotnych myślicieli, którzy przyczynili się do rozpoznania znaczenia świadectwa w ludzkim poznaniu, jest austriacko-brytyjski myśliciel Ludwig Wittgenstein i jego poglądy prezentowane zwłaszcza w ostatnich latach życia¹⁹⁹. Teolog z Madrytu wskazuje na szczególnie oryginalny w Wittgensteinowskiej myśli motyw zaufania drugiemu, co prowadzi do osiągnięcia poznania²⁰⁰. Jak zauważał austriacki filozof, poznanie zasadza się na rozpoznaniu, co prowadzi człowieka do podstawowego zaufania w sądy najpierw własne, a następnie innych ludzi. Nie wyklucza to wątplenia, ale jednak najpierw w poznaniu jawi się zawierzenie poznaniu. Ludzkie poznanie bazuje więc zasadniczo na zaufaniu²⁰¹.

¹⁹⁶ Por. SPNTF, 166.236-237. Teolog z Katalonii zwraca uwagę na tzw. argumentację kumulatywną powiązaną z «illative sense» J.H. Newmana, zarówno na gruncie filozofii religii (B. Michtell, R. Swinburne i P. Helm), jak i teologii fundamentalnej (J.H. Walgrave; J. Meyer-zu-Schlochtern; A. Dulles; H.J. Pottmeyer). Por. także: JPDT, 303. Madrycki teolog wskazuje na bliskość zachodzącą pomiędzy rozumieniem «*principle of testimony*» Swinburne'a a «*principium prawdy*» Reida (tamże).

¹⁹⁷ Por. JPDT, 303.

¹⁹⁸ „Para el filósofo inglés, siempre y cuando no se den consideraciones especiales o evidencias positivas que nos lleven a dudar del testimonio que alguien nos da de sus experiencias – por ejemplo, que en asuntos de un tipo particular, recuerda mal, exagera o miente –, entonces, afirma, tenemos buenos motivos para creer lo que nos dice acerca de sus experiencias. Éste conocimiento alcanzado por medio del testimonio de otros, concluye Swinburne, no es algo excepcional, antes bien, la gran mayoría de nuestras creencias acerca del mundo – sobre geografía, historia e incluso ciencias positivas – están fundamentadas y sostenidas por tal información proveniente de testigos: Lo que las otras personas nos dicen es la principal fuente nuestro de conocimiento acerca del mundo que está más allá de nuestra experiencia inmediata”; tamże, 303-304.

¹⁹⁹ Por. tamże, 304.

²⁰⁰ Por. tamże.

²⁰¹ „Y esto no sólo en los niños, que aprenden en la medida en que creen a los adultos, sino también entre los adultos mismos, a los que creemos – no sólo en la vida cotidiana, sino también en el campo científico – y en virtud de cuya creencia se aprende (*Lernen*) y se sabe (*Wissen*)”; tamże, 305. Por. tamże, 304-305; SPNTF, 150-151.

Wśród filozofów przyjmujących kategorię zaufania przywołać można również stanowisko hiszpańskiego filozofa i eseisty José Ortegi y Gasseta²⁰². Broni on zaufania w poznaniu jako tego, co pozwala człowiekowi żyć w ludzki sposób, bazując na kilku podstawowych zawierzeniach. Życie – to znaczy mieć do czynienia ze światem, ze sobą samym, z innymi ludźmi²⁰³. Głębię świata i człowieka napotyka się, docierając do nich przez interpretacje, które ich przykrywają²⁰⁴. Tych podstaw-idei człowiek nie posiada, ale w gruncie rzeczy nimi jest, w nich istnieje²⁰⁵.

4.2. Społeczny charakter świadectwa

Inny horyzont filozoficzny – tym razem społeczny – również nie oddala się od kategorii zaufania. Szczególnie dotyczy to socjologii współczesnej.

Wśród filozofów tego nurtu prym wiedzie niemiecki socjolog i filozof Niklas Luhmann²⁰⁶. Stwierdza on, obserwując codzienne ludzkie życie, że istnieje pewna naturalna aktywność egzystencjalna każdego człowieka realizująca się w „zaufaniu” (*confidence*) czemuś bądź komuś²⁰⁷. Jest to – zdaniem N. Luhmanna – naturalna aktywność każdej osoby, pozwalająca zachować stabilność we wszelkiej codzienności, szczególnie wobec ryzykownych wyborów życiowych i działań niosących ze sobą wątpliwości²⁰⁸. Zaufanie pozwala przezwyciężyć niepewność, która uniemożliwiłaby człowiekowi życie w społeczności ludzkiej²⁰⁹.

Podobne stanowisko, zdaniem J. Pradesa, odnaleźć możemy u innego myśliciela, brytyjskiego socjologa Anthony’ego Giddensa²¹⁰. Badacz ten podkreśla

²⁰² Por. JPDT, 306.

²⁰³ Por. SPNTE, 101, przyp. 22; JPDT, 306.

²⁰⁴ Por. JPDT, 306-307.

²⁰⁵ „De hecho, la palabra sentido si se relaciona con el «hacia atrás», indica algo así como «razón de ser» y, a su vez, si se relaciona con el «hacia adelante», sugiere algo así como «posible finalidad». Se trata, en definitiva, de una percepción del sentido «racio-vitalista» (Ortega), puesto que el conocimiento racional es imprescindible para la reflexión filosófica, pero él mismo sólo puede justificarse en y por la vida, de tal manera que un reconocimiento vital del sentido genera una opción inicial destinada a no cerrar el camino y a mostrar la apertura progresiva hacia un posible sentido positivo. Por esto, J. Ferrater Mora subraya que el sentido es un «concepto-límite», ya que es manifestación de la disposición antológica de la realidad, la cual siempre tiene un sentido, por mínimo que sea, al poder ser objeto de descripción y explicación”; SPNTE, 105. Por. JPDT, 306-307.

²⁰⁶ Por. JPDT, 307.

²⁰⁷ Por. tamże.

²⁰⁸ Por. tamże.

²⁰⁹ „Sin esta actitud de «confianza», concluye, viviríamos en un estado de «permanente incertidumbre» que imposibilitaría la vida en sociedad”; tamże, 307.

²¹⁰ Por. tamże.

w swojej refleksji zaufanie osobie, nauce czy systemom technicznym²¹¹. Zaufanie jest dla niego tożsamy z rzeczywistością form wiary, przy założeniu zawartego z kimś kompromisu, który przyjmujemy w sposób stały i naturalny w relacjach międzyosobowych i w całym życiu społecznym²¹². Hiszpański teolog akcentuje podkreśloną przez A. Giddensa współczesną wiarę w świadectwo wydane przez różnorodne grona eksperckie, m.in. w poszczególnych dziedzinach zawodowych²¹³. Bez wiary bezpośredniej (bądź przynajmniej zakładanej) nie istniałaby rzeczywistość życia społecznego²¹⁴.

Przywołane przez J. Pradesa przykłady różnych stanowisk filozoficznych pozwalają stwierdzić głębokie bezpośrednie bądź pośrednie zaufanie pokładane w człowieku i wspólnotach ludzkich²¹⁵. Rola prawdy jest akcentowana w wielu postawach filozoficznych i poświadczana w społecznym życiu człowieka.

4.3. Testymonialny wymiar ludzkiej mowy

Również język, traktowany jako konieczny instrument ludzkiego poznania, wiąże nas z innymi ludźmi, od których uczymy się zarówno słów, jak i znaczenia, które te ze sobą noszą. Tak więc inni ludzie pośredniczą w rozwoju językowym człowieka, co łączy się ze świadectwem ze strony innych.

Wśród myślicieli wskazujących na testymonialną rolę języka J. Prades wskazuje filozofa należącego do kręgu analityków brytyjskich Johna Langshawa Austina²¹⁶. Język oprócz funkcji opisowych spełnia również funkcję aktywnego oddziaływania na rzeczywistość²¹⁷. Wspomniany myśliciel zwraca uwagę na to, że w dziele mowy, jak i w innych dziełach, ludzie są zdani na innych. Dla mowy

²¹¹ Por. tamże.

²¹² Por. tamże, 307-308.

²¹³ „Y esto es si cabe más intenso en las sociedades actuales, cuya vida está inmersa en lo que se llama «sistemas expertos» o logros técnicos y profesionales (médicos, arquitectos, ingenieros ...) que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos”; tamże, 308.

²¹⁴ Por. tamże.

²¹⁵ Por. tamże.

²¹⁶ „Una mayor penetración en la reflexión filosófica contemporánea de la categoría testimonio se ha evidenciado recientemente en un importante estudio en clave de filosofía analítica de un antiguo profesor de Oxford, C.A.J. Coody. Para este enfoque el testimonio es fundamentalmente un «acto de habla» (cf. J.L. Austin, J.R. Searle) y es la evidencia (o prueba) proveída por las personas (*the evidence provided by persons*), por la cual éstas se convierten en «testigos», aunque la analogía visual que comporta inicialmente la palabra no le sea esencial (*a visual analogy is not essential*). La forma de evidencia o prueba está en la línea del «habla» puesto que el valor del testimonio proviene de que se presupone que el testigo está en una posición por la que puede hablar con autoridad”; SPNTE, 578. Por. JPDT, 308.

²¹⁷ Por. JPDT, 308.

ludzkiej istotne jest wierzenie otaczającym człowieka osobom i akceptowanie ich świadectwa²¹⁸.

Teolog z Madrytu zauważa bliskość tej tezy myśli omówionego T. Reida, a także innym myślicielom zajmującym się strukturami języka (m.in. współczesny reprezentant kręgu analityków brytyjskich Peter Frederick Strawson czy też przywoływany wcześniej australijski filozof C.A.J. Coady)²¹⁹.

J. Prades i S. Pié-Ninot po przeanalizowaniu powyższych stanowisk akcentują, że świadectwo sytuuje się na poziomie fundamentalnym ludzkiej mowy, gdyż ustanawia relacje, w których ludzie komunikują się ze sobą. W tej komunikacji powierzają sobie to, co jeden z nich uznał za prawdziwe i dzieli się tym z drugim. Jednak wcześniej niż pada jakiegokolwiek słowo, człowiek, wchodząc w relację komunikacyjną, wypowiada siebie, świadczy o sobie i o horyzoncie ostateczności²²⁰.

Wszystkie te stwierdzenia o ludzkiej mowie przywoływanych filozofów języka pozwalają porzucić tezy redukcjonistyczne zarówno nowożytności, jak i postmodernizmu. Warto również rozważyć istotną uwagę uczynioną przez J. Pradesa i C. Izquierda o masowych formach myślenia niereligijnego (niewiary) stanowiących owoc rozdarcia oświeceniowego pomiędzy rozumem a wiarą. Pomimo wielu stanowisk filozoficznych wskazujących na wartość mediacji testimonialnej współcześnie nadal utrzymuje się rozdarcie pomiędzy rozumem absolutnym a rozumem testimonialnym.

²¹⁸ „Ningún hombre puede aprender a hablar por sí mismo, y ello no sólo en lo que se refiere a las palabras como significantes, sino también al significado que ellas portan, que aprendemos por medio de los demás, esto es, por el testimonio de los otros. Con razón afirma John L. Austin que «es fundamental al hecho de hablar (como en otros asuntos) que estamos autorizados a confiar en los otros»; JPDT, 308-309. „Por otro lado, su estatuto epistemológico del testigo no es puramente verbal, puesto que expresa el ánimo de la persona y su interpretación de los hechos vividos de forma intuitiva. Por esta razón, para aceptar un testimonio y poder acceder a «su verdad» conviene tener una actitud favorable de presunción de verdad hacia el otro (que puede llamarse el «principio de la caridad» procedente del «principio de 'acuerdo' [*agreement*]», según L. Wittgenstein, diverso del principio de la pura racionalidad). Tal principio se realizará diversamente según se trate del testimonio histórico, del conocimiento matemático, del mundo de la psicología y del derecho. En definitiva pues, el testimonio en esta perspectiva analítica, tiene un carácter fuertemente performativo, no porque juzga algo o a alguien, sino porque por su mediación, un acontecimiento continúa presentándose con toda su fuerza insistente»; SPNTF, 578-579.

²¹⁹ Por. JPDT, 309. W tym miejscu należy przywołać uwagi J. Pradesa o anglosaksońskich filozofach ukształtowanych na filozofii języka jako ujęciu filozoficznym bardziej pragmatycznym niż ontologicznym. Taka realizacja filozoficzna nie ułatwia wielu z nich zaakceptowania świadectwa transcendentnego, religijnego (tamże).

²²⁰ „Aún antes de las palabras pronunciadas, el testimonio es el origen de la comunicación verdadera, en cuanto que el hombre que se expone personalmente en la relación intersubjetiva abre al otro el horizonte de sí mismo y de lo último. Por eso se dice que el lenguaje del testimonio tiene un carácter performativo: aquel lenguaje que acontece en el momento en que se dice, porque lo que dice sucede, creando un nuevo estado de cosas”; tamże, 310. Por. SPNTF, 578-579.

4.4. Testymonialny wymiar poznania moralnego

Podkreślając rangę przyjęcia prawdy o słowie i jego znaczeniu od innego człowieka – zagadnieniach poruszanych przez wielu współczesnych filozofów²²¹ – J. Prades i S. Pié-Ninot zwrócili uwagę na jeszcze jeden istotny związany z tym problem: kwestię zaufania do innego²²². Trzeba w tym momencie podkreślić wartość refleksji podejmowanej przez teologów z Madrytu i z Barcelony nad problematyką świadectwa, gdyż prowadzi ona ku samemu jego fundamentowi: podmiotowi dającemu świadectwo, świadkowi²²³. Teolog z Hiszpanii odwołuje się do wypowiedzi wielu znaczących współczesnych myślicieli zajmujących się tą problematyką.

Pierwszym jest włoski filozof zajmujący się ludzkim poznaniem Luca F. Tuninetti²²⁴. J. Prades zauważa, że biorąc pod uwagę zaufanie, które człowiek pokłada w świadectwie drugiej osoby, należy uznać za istotne odnalezienie argumentów przemawiających za tymże zaufaniem. Wiarygodność świadka jest warunkiem wstępnym do uznania za wiarygodne jego świadectwa. Świadek jest wiarygodny, jeżeli go znamy i rozpoznajemy prawdę o nim. Zawierzenie mu jest konieczne, by osiągnąć pewność co do jego poświadczenia²²⁵.

Drugim myślicielem jest amerykański epistemolog Tyler Burge²²⁶. W czynionej przez Pradesa refleksji przywołane jest jedno z kluczowych pojęć tego filozofa: *principle of acceptance*. Napięcie w poznaniu wyrażone tym pojęciem dotyczy konieczności odpowiednio licznych argumentów i ich wystarczalności do przyjęcia świadectwa od świadka. Przywoływany badacz ze Stanów Zjednoczonych napięcie to nazywa akceptacją. Przekraczając styl oświeceniowej naukowości i empiryzmu, wyraża się ona w zasadzie przyjęcia za prawdziwe i zrozumiałe świadectwa prezentowanego przez osobę wiarygodnego świadka²²⁷. W takim

²²¹ Zob. J. Lackey, *Learning from Words. Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford 2008, 14-36. „Se pueden sintetizar las dos posiciones mencionadas, reduccionista y no reduccionista, diciendo que, para la primera, el testimonio no es digno de confianza mientras no se demuestre por experiencia directa e inmediata que es veraz; para la segunda, el testimonio es digno de confianza y fuente natural de aprendizaje y de saber cierto y verdadero en tanto que no se demuestre que sea indigno de confianza”; JPDT, 311.

²²² Por. tamże, 311nn.

²²³ Por. tamże, 312. Madrycki teolog zwraca uwagę przede wszystkim na dwie rzeczywistości charakteryzujące świadka istotne dla zawierzenia jego świadectwu. Są nimi znane nam wystarczająco jego kompetencje i jego prawdziwość, przejawiające się w życiu. Warunki te pozwalają poznać rzeczywistość poświadczaną przez świadka w sposób pewny i prawdziwy. Por. SPNTF, 578-579; CITE, 150nn.

²²⁴ Por. tamże, 313.

²²⁵ Por. tamże.

²²⁶ Por. tamże, 313-314.

²²⁷ Por. tamże.

wypadku mówimy o wartości epistemologicznej świadectwa oraz poznaniu pewnym i stałym, pozwalającym odpowiedzialnie przyjąć świadectwo dzięki poznaniu świadka²²⁸.

Istotna dla madryckiego teologa jest też idea polskiego filozofa Józefa Marii Bocheńskiego, związana z pojęciem „autorytetu epistemologicznego”²²⁹. W swojej refleksji J. Prades akcentuje łączność zaufania z koncepcją autorytetu epistemologicznego. Wskazuje na to, że w wypadku przyjmowania świadectwa od autorytetu nie musi istnieć przeciwstawienie „racjonalny”–„irracjonalny”. W celu uzasadnienia przywołuje wiele sytuacji z życia codziennego, w których człowiek działa racjonalnie, korzystając z autorytetu epistemologicznego (m.in. wiara chorego w opinię lekarza, wiara dziecka wobec swojej matki, wiara lekarza wobec chemika tworzącego lekarstwa). Teolog z Madrytu podkreśla, że nierozpoznawanie tych autorytetów byłoby rzeczywistością irracjonalną²³⁰.

Prades odkrywa również, że treści, które wybrzmiały w głosach współczesnych myślicieli zajmujących się ludzkim poznaniem, wydają się współbrzmieć z treściami przekazanymi w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*, poświęconymi ludzkiemu poznaniu²³¹. Mocnym akcentem wybrzmiewa w treściach dokumentu zaufanie drugiemu. „Poznanie oparte na wierze, którego podstawą jest zaufanie między osobami nie jest pozbawione odniesienia do prawdy: wierząc, człowiek zawiera prawdzie, którą ukazuje mu druga osoba”²³².

Prades, odnosząc się do ukazanej wyżej myśli współczesnych autorytetów w dziedzinie ludzkiego poznania, podkreśla istnienie warunku koniecznego w poznaniu przez świadectwo, jakim jest wymiar moralny świadka. Tym samym madrycki teolog włącza się w prowadzoną z nowym zaangażowaniem od czasów oświecenia debatę dotyczącą wzajemnych relacji ludzkiego rozumu i ludzkiej wolności. Autor dzieła *Dar testimonio* odkrywa, że na drodze świadectwa można na nowo przybliżyć ku sobie i odkryć wartość wypowiedzanej w przedoświeceniowej tradycji europejskiej ścisłej łączności pomiędzy rozumem a wolnością²³³.

Spośród poczynionych przez Pradesa wniosków wyciągniętych z analiz dotyczących współczesnych stanowisk filozoficznych odnośnie do wymiaru moralnego w ludzkim poznaniu dwa są szczególnie istotne dla prowadzonych w tej książce badań. Pierwszy, że moment moralny nie pojawia się jako coś nieocze-

²²⁸ Por. tamże, 314.

²²⁹ Por. SPNTF, 650; JPDT, 315-316.

²³⁰ „Obrarian, en cambio, irracionalmente si no reconociesen tales autoridades. Siendo esto así, el conocimiento por testimonio implica, como condición necesaria, una indudable dimensión moral, en tanto que pone necesariamente en juego la libertad: para acceder a la verdad testimoniada hay que arriesgar la confianza en el testigo”; JPDT, 316 (podkreślenie własne).

²³¹ Por. FR, 31-33.

²³² FR, 32. Por. także KKK, 177.

²³³ Por. JPDT, 316.

kiwanego w chwili ludzkiego poznania. Całkiem przeciwnie, dynamizm poznawczy dzięki włączeniu wymiaru moralnego do poznania ludzkiego może być w licznych wypadkach dopełniony. Ludzka wolność, zgodnie z principiami czyniącymi ją rozumną, decyduje, że określonemu świadectwu jako poznaniu można wierzyć bądź nie. Drugi, że takie miejsce wolności w akcie poznania pozwala nie tylko przekroczyć człowiekowi ignorancję w odniesieniu do większości spraw życiowych, ale wręcz porzucić niepewność, którą można wówczas potraktować jako irracjonalną.

Odkrycie na nowo wymiaru moralnego ludzkiego życia jest istotne – wręcz konieczne – do przeżywania pełnego smaku ludzkiego życia przez ludzi żyjących u początku XXI wieku w kręgu kultury zachodniej, gdzie nadal niezwykle mocno są obecne wpływy myśli Johna Locke’a. Mocnym głosem wybrzmiewa wypowiedziana przez Pradesa myśl o przywróceniu ludzkiemu poznaniu jego koniecznego wymiaru moralnego, i uświadomieniu sobie jego wartości w całym ludzkim życiu²³⁴.

Zaakcentowanie testimonialnego wymiaru ludzkiego poznania może temu niezwykle pomóc. Zasadniczo współczesna epistemologia zakłada w odpowiedzi na takie wątpliwości, że świadectwu można uwierzyć. Co za tym idzie – może ono być poznane, a sprawą konieczną do przyjęcia prawdziwości świadectwa drugiego jest zaufanie, którym darzymy samego świadka. Sprawą zasadniczą w przyjęciu świadectwa jawi się więc odkrycie i potwierdzenie wiarygodności tegoż świadka.

5. KULTUROWE PRZEMIANY W HISZPANII

W przedstawieniach teologów hiszpańskich na temat przemian kulturowych dokonujących się w Europie i Hiszpanii pobrzmiewają echa fundamentalnego pęknięcia, do którego doszło w okresie oświecenia, epoki stawiającej się w roli opozycji wobec średniowiecznej *Christianitas*²³⁵. Zagadnienie to dla opisywanego kręgu teologów jest aktualne, gdyż jego skutki tkwią nadal w wielu stanowiskach filozoficznych, kulturze Zachodu oraz sytuacji duchowej kontynentu europejskiego i samej Hiszpanii.

²³⁴ „Esta exigencia de moralidad en el ámbito de conocimiento fue ya reclamada por Newman, el adversario histórico de Locke. Frente a la estrecha epistemología de éste – y en general del «evidencialismo» –, defendió que el momento de la confianza está presente en la mayor parte de nuestros actos de conocimiento”; tamże, 317.

²³⁵ „La filosofía occidental de la época moderna trajo consigo un nuevo paradigma respecto al estatuto epistemológico del testimonio en cuanto modo de comunicación del saber, y, en particular, en cuanto medio apto de transmisión de un saber de Dios”; tamże, 242.

5.1. Wyzwania ze strony niewiary

W związku z powyższym w opisach teologów z Hiszpanii na temat współczesnej sytuacji kulturowej zwykle pojawiają się wyraźne stwierdzenia dotyczące różnych przejawów niewiary w życiu ludzi współczesnego Zachodu²³⁶. Teologowie, rozpoznając i opisując formy niewiary, grupują je w cztery podstawowe zjawiska²³⁷.

Pierwsze zjawisko to sekularyzacja. Nie dotyczy ona bezpośrednio wiary, lecz wizji generalnej człowieka i jego miejsca w kosmosie. W takim ujęciu zeświecczeniu ulegają nie tylko społeczności, ale też poszczególne osoby. Symbole, doktryny i instytucje dotknięte sekularyzacją tracą żywotność i przechodzą z przestrzeni publicznej w charakter prywatny²³⁸. Wiedza sprawiła, że świat stracił

²³⁶ „Las relaciones entre cristianismo y tradiciones culturales se concretaron inicialmente en relaciones entre el cristianismo y lo que hemos llamado paganismo. El intento de Pablo de apelar a la imagen de Dios desconocido para encontrar un punto de diálogo, pero también para alejar lo más posible al Dios cristiano de los dioses de la mitología (Act 17) estaba llamada a un cierto «fracaso», en el sentido de que antes o después era inevitable el choque de cosmovisión cristiana con la pagana. De ese modo tuvo lugar un encuentro entre tradiciones y un proceso de inculturación de la predicación cristiana en el mundo grecolatino. Daniélou ha puesto de manifiesto las implicaciones fundamentales de ese proceso [...] En realidad, responde Daniélou. La revelación bíblica y cristiana no tiene nada que ver con los mitos. La religión cósmica apela a ejemplares permanentes. En los mitos de la religión cósmica Dios se manifiesta a través de la regularidad de los ciclos estacionales que expresan el fondo permanente de la existencia humana. Lo histórico, lo singular, no tiene ningún significado para la religión cósmica; es irreal. Sólo lo que se repite tiene valor. En la religión bíblica, por el contrario, Dios se revela en los acontecimientos históricos, es decir, a través de acciones divinas singulares, que no tienen precedentes. Se trata de acciones divinas nuevas y decisivas, que modifican la condición humana en forma definitiva, y que no son susceptibles de repetición”; C. Izquierdo, *Tradición eclesial y tradiciones culturales. La enseñanza de la „Fides et Ratio”*, ScTh 37/1 (2005), 90-91.

²³⁷ Ich charakterystykę przedstawiono przy okazji analizy *Teologii fundamentalnej* C. Izquierda. Za istotne dla zrozumienia roli tej krytyki uważa on dotarcie do niewiary tej epoki jak i odrzucenie samej idei Objawienia. Por. także: C. Izquierdo, *La transmisión de la fe en la cultura contemporánea*, [w:] A. del Agua Perez (coord.), *Transmitir hoy la fe en Cristo. XXIV Encuentro de Obispos y Teólogos: Reunión de la Comisión Teológica Asesora*, Madrid 2015, 61-96; JPDT, 3-32.33-77.

²³⁸ „Hablar hoy de Dios no es para muchas personas ni lógico ni oportuno, ni siquiera de buen gusto. A esta situación se ha llegado por diversas causas. Las más evidentes y ruidosas son las campañas a favor del ateísmo, promovidas por personajes significados u otros menos conocidos, pero con poder – y quizás también con intereses – políticos, económicos y culturales. A este respecto se debe nombrar el llamado «nuevo ateísmo». Autores como Dawkins, Hitchens, Dennet, Onfray, Odifredi y otros – por citar solamente algunos extranjeros – se han manifestado con gran desahogo y sin pararse demasiado en las formas, en escritos divulgativos y en campañas de diverso tipo en las que aparecen como «predicadores» (el calificativo es de A. Flew) de la nueva religión de la negación de Dios. A ellos se han unido científicos que han alimentado el apetito de los media con afirmaciones del tipo «la ciencia hace imposible admitir a Dios» (afirmaciones que con frecuencia eran el inicio de campañas de marketing para vender un determinado libro). Como consecuencia

swoje duchowe odniesienie, ograniczył się do samej natury, poznanie natury zaś ograniczyło się do poznania eksperymentalnego²³⁹.

Izquierdo, charakteryzując sekularyzację, a więc proces zeświecczenia człowieka i świata, wskazuje na przypadki nieodwracalnego przekształcenia tego procesu w ideologię, która z trzech rzeczywistości – Boga, człowieka i natury – wykreśla Boga. Tak oto rzeczywistość postrzegana początkowo w wymiarach jedynie socjologicznych staje się bliska rzeczywistości ateizmu²⁴⁰.

Ten sam teolog podkreśla, że konsekwencją sekularyzmu jest laicyzm, a więc pewna mentalność i praktyka, która nie podejmuje wizji społeczeństwa i osoby ludzkiej w perspektywie religijnej bądź wartości transcendentalnej. W takim ujęciu publiczna manifestacja wiary bądź inspiracje wynikające z niej dla życia społecznego są wykluczone²⁴¹.

Zarówno C. Izquierdo, jak i pozostali z opisywanych teologów, S. Pié-Ninot i J. Prades, zwracają uwagę na doświadczenie zła, które również może być powodem sekularyzowania się osób i społeczności²⁴². Szczególniej temu procesowi

han ido calando en muchas personas algunos «dogmas» mediáticos: la ciencia desmiente a la fe, los cristianos no aceptan la razón; la fe es fuente de intolerancia y violencia; la historia está llena de crímenes realizados en nombre de Dios, etc. Dicho en palabras duras: la religión es una estupidez peligrosa, y no sólo eso, sino que puede ser acusada de criminal. [...] Al fin y al cabo, si se trata de algo poco o nada racional, y además peligroso, parece lógico que se promueva la superación de ese estadio de la sociedad y se vigile y controle a quienes difunden la religión en la sociedad moderna. Consecuencia de ese ambiente es un sedimento de desconfianza a veces en las mismas personas que por educación o cultura no son ajenos a la práctica religiosa”; C. Izquierdo, *Propuestas para un diálogo sobre Dios*, [w:] J. Fernández Lago el alii (coord.), *Que resuene en el corazón de Europa. Prioridad de la pregunta sobre Dios, XII Jornadas de Teología, 2012*, Santiago de Compostela 2012, 198-199. Por. CITF, 335.

²³⁹ Por. CITF, 335.

²⁴⁰ Por. tamże, 331.336.

²⁴¹ Por. tamże, 336-337.

²⁴² „Los argumentos más importantes en contra de Dios desde que el ateísmo comenzó a representar una postura respetable a partir del siglo XVIII, son los siguientes: – la realidad de Dios no va más allá de ser una proyección de la mente humana que, bien por alienación, bien por necesidad de consuelo imagina que hay un ser en quien las imperfecciones humanas no existen y en el que se encuentran realizados los ideales de paz y felicidad que el hombre experimenta de manera imperfecta en su vida. Semejante a esta explicación es la de quienes no ven en Dios más que la búsqueda de un fundamento que explique la insatisfacción ética; un fundamento ideal del bien y del mal morales. – No hay un Dios que sea distinto del mundo. La única realidad que hay en el cosmos al que sí se le considera en su inabarcabilidad podemos denominar Dios (y por lo misma razón podría considerarse como no-Dios). Esto vendría además justificado por la doctrina de la evolución: no hay un ser que crea, sino que lo único que existe es el cosmos que evoluciona y se autodetermina por azar en la diferenciación de seres. – El mal que existe en el mundo, y que alcanza cotas de atrocidad en muchos casos, es una prueba de la no existencia de Dios. El argumento que viene de los ilustrados – particularmente de Voltaire – y que fue formulado con ocasión del terremoto que destruyó Lisboa en 1755, es el siguiente: ante un mal tan terrible como aquel suceso en el que murieron más de 100.000 personas, una de dos: o Dios no podía evitar ese

mogą podlegać społeczności czy też osoby, których udziałem były tragiczne doświadczenia (np. wojny wieku XX, Auschwitz)²⁴³.

Drugie zjawisko niewiary to obojętność religijna. Charakteryzuje się ona brakiem zainteresowania i wrażliwości na Boga jak również brakiem odniesienia do głębszego sensu ludzkiego życia²⁴⁴.

Trzecie i czwarte zjawiska niewiary to agnostycyzm i deizm²⁴⁵. Teoretycznie nie negują one Boga. Według opinii teologów z Hiszpanii agnostycyzm jest wielokrotnie zastępowany przez deizm, jako kierunek uznający jedynie zapoczą-

mal, o podía pero no quiso. En uno u otro caso, queda patente la no existencia de Dios ya que o no era omnipotente o no era bueno. Este argumento parecía llegar al paroxismo con el Holocausto judío durante el régimen nazi. – La admisión de Dios es incompatible con el método científico que rige el conocimiento de lo real. Sólo lo que la ciencia muestra o demuestra puede ser afirmado como real. Los criterios de verificación y falsificación son los únicos que nos garantizan vernos libres de engaños o realidades sólo aparentes. El fundamento de esta afirmación se encuentra en la racionalidad críticamente entendida. Lo que no es objeto de ciencia pertenece a la esfera de las emociones que, en la medida en que no cuentan con una base científica, son variables por definición. – La imagen de Dios entendido como un ser incondicional y verdad absoluta – imposible de ser conocido científicamente, como se ha visto – tiene como riesgo inmediato la justificación de la violencia. Ante la verdad absoluta el error no tiene derecho a existir y es algo que debe ser desterrado. Sucesos como los del 11-S o las de los integristas musulmanes serían la explicación práctica de este principio”; C. Izquierdo, *Propuestas para un diálogo sobre Dios*, [w:] J. Fernández Lago el alii (coord.), *Que resuene en el corazón de Europa. Prioridad de la pregunta sobre Dios. XII Jornadas de Teología*, 2012, Santiago de Compostela 2012, 201-202. Por. JPDT, 390nn; SPNTF, 107.

²⁴³ „Es obvio que la gran cuestión contra la que se debate la pregunta por el sentido es la experiencia del mal, situación que conllevó la creación de la *Teodicea*, como justificación de Dios ante el mal, por parte de Leibnitz (1710) en clave de racionalismo optimista. Pero, progresivamente, se evolucionó hacia un pesimismo existencial, especialmente a partir de la constatación de los sufrimientos humanos (Voltaire, Schopenhauer...) y, particularmente, del de los inocentes (Dostoiesky, Camus ...), experiencia que ha constituido unos de las bases del ateísmo moderno, y que con «Auschwitz» y todo lo que esta experiencia dramática ha representado, ha encontrado motivos para un nuevo ateísmo, está vez «más inquieto», ya que no encuentra ninguna justificación filosófica adecuada”; SPNTF, 107.

²⁴⁴ Por. CITF, 337-338. Zdaniem teologa z Nawarry zjawisko to jest powszechne szczególnie w środowiskach podejmujących edukację młodych pokoleń współczesnych Europejczyków.

²⁴⁵ Por. tamże, 338. Teolog z Nawarry zestawił w swojej analizie te dwa zjawiska, zauważając niemożliwość – zarówno w odległej historii, jak i współcześnie – dokładnego określenia bycia zwolennikiem wymienionych postaw. Por. także: C. Izquierdo, *Propuestas para un diálogo sobre Dios*, [w:] J. Fernández Lago el alii (coord.), *Que resuene en el corazón de Europa. Prioridad de la pregunta sobre Dios. XII Jornadas de Teología*, 2012, Santiago de Compostela 2012, 200-201: „No parece ser el ateísmo categórico la postura anti-Dios más difundida. Lo que se ha generalizado es más bien un ateísmo escéptico bastante cercano al agnosticismo. En este caso, no se trata de la negación directa de Dios sino de un no saber, ni poder saber, ni en realidad querer saber que despeje la pregunta. Se viene a decir: no sé si Dios existe o no existe, pero en cualquier caso, esa cuestión no me afecta porque es ajena a mi existencia. Por tanto, los trazos fundamentales de la vida son los que dimanar de la no existencia de Dios”.

kowanie świata i człowieka przez Boga, lecz zakładający brak Jego dalszego zainteresowania ich losem²⁴⁶.

Powyższy przegląd jest zestawieniem podstawowych zapatrywań na kwestie Boga, człowieka i świata, które obok wielu postaw poświadczających wiarę w Boga i wynikającą stąd wizję rzeczywistości rzeczy doczesnych pojawiły się z niezwykłą intensywnością w oświeceniu. Pozwala to uświadomić sobie w jakimś stopniu wyzwania, przed którymi stanęło ówczesne (i współczesne) chrześcijaństwo²⁴⁷.

Komentując powyższe sytuacje niewiary, autorzy z Hiszpanii zauważają ich całą złożoność, jej swoistą „niejasność”²⁴⁸. Dostrzegają zarazem jej długofalowe skutki dla życia prywatnego i społecznego na kontynencie europejskim, które będą coraz bardziej widoczne w życiu poszczególnych regionów Europy²⁴⁹.

²⁴⁶ Por. CITEF, 338-339.

²⁴⁷ „Con tutto quello che abbiamo detto finora, abbiamo aperto la strada a una distinzione di fondamentale importanza: quella che esiste tra il Desiderio e i desideri. Non si tratta solo della distinzione tra la capacità e l'atto di desiderare, ma dell'esistenza di un Desiderio estremamente reale, che è la base sulla quale vengono plasmati i desideri concreti. Si tratta di un desiderio primo, che precede tutti gli altri; profondo, situato al un livello della realtà interiore che bisogna scoprire; segreto e intimo, che non si mostra in qualsiasi momento o condizione, ma a cui si accede se si possiede la capacità di accettare una certa rivelazione. Questo «protodesiderio», come potremmo chiamarlo, è desiderio infinito e di infinito, di totalità, di origine, di immortalità, di essere. I desideri sono una testimonianza certa del Desiderio. Benché nel regno dei desideri domini il disordine di Eros e la pretesa orgogliosa dell'uomo prometeico, si tratta di rispondere inadeguate che ricoprono il Desiderio profondo, autenticamente vero. Dietro ai desideri profondamente influenzati dalla temporaneità, dall'istante, che si dirigono verso ciò che è concreto, contingente, limitato, e per i quali la delusione si sovrappone sempre alla soddisfazione, è presente, anche se in modo occulto, implicito, il Desiderio che aspira alla totalità. Il concetto zubiriniiano di esperienza come qualcosa di tentativo chiarisce meglio le cose. Nei desideri c'è sempre un aspetto di tentativo, un' approssimazione a una realtà più piena e soddisfacente, che è quella a cui aspira il Desiderio che ha un carattere di infinito”; C. Izquierdo, *Dinamismo della volontà e crisi del desiderio*, RTLu 2 (1998), 297 (podkreślenie własne).

²⁴⁸ Por. CITEF, 339. Na przywołane powyżej zjawisko ateizmu Kościół odpowiadał niejednokrotnie. Teolog z Nawarry przywołuje szczególnie dwie charakterystyczne wypowiedzi: I i II Sobórów Watykańskich. W świetle Vaticanum I poznanie racjonalne Boga jest punktem spotkania z niewiarą, podczas gdy dla II Soboru Watykańskiego tym punktem spotkania jest antropologia oparta na gruncie filozoficznym i teologicznym. Fundament Boży stanowi podstawę godności człowieka, gdyż – przywołując słowa GS, 36 – „stworzenie bez Stwórcy zanika”.

²⁴⁹ „Se ha producido en las últimas décadas un fenómeno nuevo que no responde al movimiento pendular tan frecuente en el mundo de las ideas sino al espectacular desarrollo tecnológico que hemos conocido. La auténtica revolución que han supuesto los nuevos medios de comunicación ha dado aire al deseo de mostrar y de mostrarse a los demás. En un contexto en el que se ha generalizado la «mímesis» – el impacto y la imitación de personajes brillantes, de su forma de vida, o de lo socialmente prestigioso –, el testimonio ha adquirido una importancia de primer orden; un testimonio devaluado y empobrecido, sin duda, pero que en muchos casos ha relegado a la verdad al ámbito de lo arcaico o de lo que, simplemente, está en desuso. [...] En otro ámbito, desarrollado

Zdaniem Izquierdo i Pradesa jeszcze w początkach oświecenia istniała wielka trudność z określeniem (samookreśleniem) przynależności poszczególnych osób do chrześcijaństwa. Dotyczyło to przede wszystkim możliwości wyznaczenia ostrej granicy chronologicznej w celu ustalenia obecności lub nieobecności osób przeżywających wątpliwości w wierze bądź porzucających wiarę wewnątrz widzialnych granic Kościoła. Badacz podkreślił, że zerwanie z religią objawioną nie pozostawiło od razu pustki religijnej w ludziach tej epoki. Postawa niemożliwości poznania Objawienia prowadziła bowiem ich postrzeganie siebie i świata dookoła wobec Boga ku religijności naturalnej, koncentrującej się przede wszystkim na poszukiwaniu sensu etycznego egzystencji²⁵⁰.

Przyglądając się XIX-wiecznej sytuacji obecności wiary w przestrzeni publicznej, wszyscy omawiani teologowie zauważają, że wraz ze stopniowo rozwijającym się pragnieniem przekroczenia granic religijności tradycyjnej przez moc rozumu (absolutnego) w coraz większym zakresie przestrzeni życia społecznego ograniczano religijność bądź wręcz ją z niego wykluczano. W połowie wieku XIX proces ten stawał się już szeroko dostrzegalny²⁵¹.

de manera explosiva, las redes sociales se alimentan de testimonios banales, de personas sin profundidad interior que están dispuestas a dar a conocer su último «selfie» gráfico o interior, su última impresión u opinión sobre cualquier cosa. Finalmente, los medios de comunicación buscan y recompensan los testimonios de personas conocidas o famosas dispuestas a hacer públicos aspectos de su vida personal y de quienes se relacionan con ellos, para alimentar la curiosidad malsana de unos y la cuenta de beneficios de otros. Todos estos «testimonios» tienen un rasgo común: la centralidad del «yo», un «yo» frecuentemente prostituido por la exhibición de la intimidad, lo cual los convierte en carentes de verdadero interés para quienes no se conforma con una diversión de baja estofa sino que aspira a la dignidad antropológica que el testimonio humano puede alcanzar”; C. Izquierdo, *Lo „ex-céntrico” del testimonio y el testimonio excéntrico*, RET, 75/3 (2015), 498-499. Por. JPDT, 3nn.18nn.24nn.33nn.

²⁵⁰ „En el discurso indirecto, el término Dios no es ya un termino categoremático, con un significado propio, sino un término sincategoremático, que sólo tiene sentido en unión con otros términos antropológicos. La sustitución del término Dios – escribe el filósofo F. Inciarte – por expresiones como «fe en Dios», «comprensión de Dios» y otras, podría ser prolongada, ya que Dios no tiene el carácter de algo único, mediante la sustitución de estas últimas expresiones por otras tales como «vida en la fe», «vida en la esperanza», etc., en las cuales el término Dios no aparece ya ni siquiera como término sincategoremático. Basados en esta presunta sustituibilidad del término Dios se da una neutralización de la cuestión filosófica, interesada por el concepto de la verdad, en favor de la cuestión hermenéutica de Dios, interesada exclusivamente por el concepto de sentido. Este apofatismo extremo está, como se ha visto, en función del hombre. Por ser el hombre el centro del cosmos interesa el mismo hombre y, en función de él, todo lo demás. Así se llega a la teología antropocéntrica que, con todas las explicaciones añadidas, es una expresión contradictoria en sí misma”; C. Izquierdo, *Algunas reflexiones en torno al método teológico y la filosofía del lenguaje*, ScTh 14/1 (1982), 351. Por. JPDT, 281-283.

²⁵¹ „La increencia de nuestro tiempo presenta características específicas, pero tiene en su base el pensamiento de algunos autores que han pretendido formular coherentemente su postura atea, realizando para ello una crítica de toda relación del hombre con Dios, sea religiosa solamente, o cristiana. Todos ellos [L. Feuerbach; K. Marx; F. Nietzsche; J.P. Sartre; S. Freud; Circulo de

5.2. Wyzwania antropologiczne

Kryzys ten dotyka także jeszcze głębszej płaszczyzny teologiczno-antropologicznej. Madrycki teolog stwierdza, że „dobrego życia” nie da się prowadzić, reformując jedynie zewnętrznie struktury państwowe i społeczne. Wysiłek przemiany musi zostać dokonany o wiele głębiej, na płaszczyźnie kulturowo-moralnej, a przede wszystkim tej najgłębszej: teologiczno-antropologicznej. Jak zauważa J. Prades, czysto ludzkim wysiłkiem nie da się dokonać tych przemian. Współczesne państwo potrzebuje przede wszystkim działań na rzecz odzyskiwania fundamentu życia osobistego i społecznego²⁵².

Teolog z Madrytu zauważa, że w każdym ludzkim akcie testimonialnym, również na wszystkich poprzednich poziomach świadectwa, krzyżuje się w gruncie rzeczy akt ludzki i – choć nie w sposób bezpośredni – prawda o Absolucie²⁵³.

Prades i pozostali omawiani teologowie swoją refleksję o świadectwie opierają na stałym twierdzeniu chrześcijaństwa o konstytutywnej relacji człowieka z tajemnicą Boga. Stwórca jest zawsze horyzontem konkretnych ludzkich działań w swoim nieustannym darowaniu się człowiekowi. Zarówno poznanie, jak i wolność konsekwentnie dążą ku Bogu jako źródłu i fundamentowi wszystkich rzeczy, w porządku zarówno kosmicznym, jak też antropologicznym i moralnym²⁵⁴. W ujęciu teologów z Hiszpanii takie stałe objawianie się przez Boga może być w pełni rozumiane jako Jego „dawanie świadectwa o sobie” (*dar testimonio de sí*)²⁵⁵.

O prawdzie Bożej dają świadectwo „znaki zewnętrzne” poprzez rzeczywistość stworzoną, pośrednią. Znajdują się one w korelacji ze znakiem bezpośrednim „wewnętrznym” i naturalnym, obecnym w głębinach każdego człowieka: głosem sumienia. Istotą tego głosu jest wezwanie do miłości, do praktykowania

Viena (Schlick, Carnap, etc); A. Flew; Randall; Hare; Sutherland] representan de una forma u otra un proyecto de humanismo ateo, es decir, un proyecto del hombre que reclama como algo suyo y propio lo que la creencia encuentra en Dios”; CITEF, 325. Por. CITEF, 38-41.324.325nn.; JPDT, 22nn.; SPNTF, 32nn.

²⁵² „Se trata de poner claro que el acto humano testimonial – con las características expuestas en los niveles precedentes – está atravesado por un elemento constitutivo: es ese testimonio se atestigua de manera real, aunque indirectamente, la verdad sobre el Absoluto”; JPDT, 100. Zob. J. Prades, *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, M. Ureña Pastor (ed. lit.), J. Prades (coord. por), Madrid 1994.

²⁵³ „Esta última acepción es en realidad un desarrollo del testimonio en sentido ético-antropológico”; tamże, 100.

²⁵⁴ Por. A. Scola, G. Marengo, J. Prades, *Antropología teológica*, Valencia 2003, 50-62; SPNTF, 173nn.

²⁵⁵ Teolog z Madrytu przybliży tę prawdę schematem graficznym: „el nivel «horizontal» del testimonio ético-antropológico se despliega desde el nivel «vertical» del testimonio teologal y lo implica”; JPDT, 102; SPNTF, 161nn; CITEF, 95-97.154-155. Zob. S. Pié-Ninot, *Fe i humanisme*, Barcelona 1986 [współaut. J. Nasplada, J.M. Garcia].

dobra i do unikania zła. Bóg daje w nim świadectwo o sobie, o swojej Prawdzie, w formie przede wszystkim prawdy moralnej przez głos sumienia²⁵⁶.

W porządku teologicznym świadectwa struktura antropologiczna i religijna jest wspólna dla całego ludzkiego doświadczenia. Świadectwo przyjmuje się w wolnym i darmowym komunikowaniu się – darowaniu się prawdy Bożej w historii²⁵⁷. Dzieje się to przez skierowanie się Boga ku konkretnej wolności człowieka. Ów ma rozpoznać tę prawdę i przyjąć, a dalej głosić innym, że wolność ludzka jej potrzebuje, aby mogła zrealizować się w sposób autentyczny²⁵⁸.

Teolog z Madrytu podkreśla sposób realizacji tego rodzaju świadectwa. Osobowa realizacja dotyczy nie tylko słów, ale realizuje się w całości ludzkiego życia jako wyznanie prawdy, którą Bóg zakomunikował w historii. Nie chodzi w niej tylko o jakieś konkretne aspekty bycia człowieka w ludzkiej społeczności, relacji międzyludzkich, ale o wszystkie wymiary ludzkiego życia i jego tajemnicy, co więcej, dotyczy również realizacji kosmosu²⁵⁹.

Świadectwo Boga jest przede wszystkim znakiem, który daje człowiekowi do myślenia (*signo que da que pensar*), pobudzając ludzki rozum i ludzką wolę do poszukiwania swojego fundamentu źródłowego i osobowego, a wraz z nim swojego prawdziwego i ostatecznego sensu istnienia człowieka i świata²⁶⁰. Życie świadka wymaga w związku z tym od niego, by nie hamował tego pobudzenia i by istniał wobec innych, jako znak komunikacji prawdy Bożej. Bóg w świadku wzywa i prowokuje (*interpelar y provocar*) adresata świadectwa²⁶¹.

²⁵⁶ Por. JPDT, 102; SPNTF, 165-167; CITEF, 138nn.

²⁵⁷ Por. CITEF, 141-143.

²⁵⁸ Por. JPDT, 103; CITEF, 155-157. Zob. J. Prades, *Los retos del multiculturalismo. En el origen de la diversidad*, Madrid 2009 [współred. tomu M. Oriol Salgado]; tenże, *Migraciones y sociedades multiculturales. Desafíos para una antropología cristiana*, „Salmanticensis” 58/1 (2011), 89-121.

²⁵⁹ Por. JPDT, 103; CITEF, 138nn.

²⁶⁰ „A partir de *Dei Verbum* es posible hablar de los siguientes tipos de signos: la persona de Cristo en su conjunto, y su propio autotestimonio; la muerte, resurrección de Cristo y el envío del Espíritu Santo, que vienen a mostrarse como signos que caracterizan la era mesiánica, y por tanto la plenitud de la revelación; los signos y milagros realizados por Jesús, o que acompañan su vida terrena, y son manifestación de sus poderes; las palabras y gestos que realiza, ya que toda su persona muestra la presencia de Dios en medio de los hombres. Por su parte, el carácter de signo de la Iglesia aparece en el Vaticano II con notable enriquecimiento teológico. [...] «Credibilidad» es un término abstracto para designar un hecho muy concreto que aparece en la Escritura y en la tradición: la relación entre la fe y las razones o motivos que conducen a ella. [...] La revelación debe poseer algunas características que la hagan discernible entre otras propuestas y discursos. Se puede decir, entonces, que la credibilidad es la propiedad de la Revelación cristiana por la que, a través de signos ciertos, aparece acreditada como realidad adecuada al modo de conocer humano, y por tanto digna de ser creída. La credibilidad de la revelación es, en definitiva, la que hace que la entrega de la fe sea razonable”; CITEF, 368.369.

²⁶¹ „La inseparabilidad entre revelación y credibilidad significa, al mismo tiempo, que la revelación interpela al hombre porque establece una relación intrínseca con la existencia humana

Na kolejnych stronach tej monografii zostaną przybliżone manifestacja i komunikacja historyczna Boga w zgodzie z Objawieniem chrześcijańskim. Dotyczyć ona będzie początku tegoż Objawienia w Starym Testamencie oraz jego momentu ostatecznego i najwyższego w Jezusie Chrystusie Słowie Boga Wcielonym, „Świadku wiernym i prawdziwym” (Ap 3,14; por. Ap 1,5). Podążanie za Chrystusem przez udział w Jego synowskim Duchu oznacza właśnie bycie Jego świadkiem i bycie świadkiem prawdy, którą On przyniósł na świat (Ap 1,2)²⁶².

Istota życia chrześcijańskiego, jak to wcześniej podkreślono, jest ukazywaniem propozycji i świadectwa Chrystusa w łasce Ducha Świętego²⁶³. Jest to akt, który związany jest z samą wiarą. Wiara ucznia Chrystusa świadczy o prawdzie, którą rozpoznaje i w której uczestniczy w sposób eklezjalny. Świadectwo to zatem ma prowokować adresata do autentycznego i rzeczywistego napotkania żywego Chrystusa, a każda okoliczność życia może być okazją do takiego spotkania²⁶⁴. Opowiedzieć się należy nie tylko za Nim, ale także wobec siebie samego, gdyż do tego momentu nie da się Go w sposób wolny przyjąć dzięki darowi Ducha, Ojca i Syna w historii. Świadek prowokuje do przyjęcia w sposób rozumny integralnego sensu istnienia. Konsekwentnie świadectwem jest nie tylko Objawienie się Boga, lecz także odpowiedź wiary stanowiącej testimonialny (zarazem osobowy i eklezjalny) akt wolnego poznania, które przyjmuje prawdę objawioną²⁶⁵.

a la que ilumina, enriquece y da sentido. La credibilidad [...] acaba siendo una certeza que la misma revelación pone en el hombre. La relación entre la realidad divina de la revelación y la existencia humana tiene lugar por medio de los signos históricos que alcanzan al hombre abierto al misterio, y le revelan – y al mismo tiempo le velan – el misterio de Dios que se da a conocer en Cristo. De acuerdo con todo esto, la credibilidad de la revelación realiza un triple cometido: 1) hacer comprender al hombre contemporáneo el sentido y el alcance del mensaje de salvación traído por Jesucristo; 2) acreditar ese mensaje como proveniente de Dios que en Cristo se ha hecho hombre para tratar con los hombres; 3) provocar la respuesta de fe que consiste en la aceptación de Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, y en la decisión radical de hacer de su seguimiento la ley fundamental de su vida. La credibilidad establece la relación entre el acontecimiento y el misterio a que da lugar la única revelación cristiana”; CITF, 372. Por. JPDT, 103; SPNTF, 167nn. Zob. J. Prades, *La razón, ¿enemiga del misterio?*, Madrid 2007; tenże, *La comprensión de hombre como imagen de Dios. A los 50 años del Concilio Vaticano II*, [w:] V. Vide, J. Villar (eds), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid 2013, 121-172.

²⁶² „Seguir a Cristo por la participación en su Espíritu filial significa ser testigo suyo y de la verdad que él ha traído al mundo (Ap 1,2)”; JPDT, 104.

²⁶³ Por. tamże. Madrycki teolog podkreśla, że Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie jest ostatecznym wypełnieniem (*cumplimiento definitivo*) prawdy Bożej w historii.

²⁶⁴ Por. tamże.

²⁶⁵ Por. tamże, 105.

5.3. Wyzwania wewnątrzchrześcijańskie

W ramach teologii świadectwa nie da się pominąć doświadczenia zła jako zaciemnienia świadectwa chrześcijańskiego. Omawiani teologowie fundamentalni z Hiszpanii nie pomijają tego tematu²⁶⁶.

J. Prades i C. Izquierdo zauważają, że zło stanowi podstawowe ryzyko dla konstytutywnej relacji człowieka z Bogiem i bycia Jego świadkiem oraz dania Jemu świadectwa. Wśród doświadczeń zła wymienianych przez teologa z Madrytu przywoływane są takie zjawiska, jak: rozzarowanie, ból, cierpienie i śmierć²⁶⁷. Teolog z Nawarry podkreśla, że prowadzić mogą one człowieka bądź całe wspólnoty zarówno do sceptycyzmu wobec chrześcijaństwa, jak i do jego otwartej negacji²⁶⁸. Ta delikatna tajemnica zła może się realizować na wszystkich płaszczyznach ludzkiej egzystencji, nie pomijając fizycznego, psychicznego i moralnego jej wymiaru. Zarówno człowiek zostaje dotknięty przez tę tajemnicę we własnej „sobości”, jak i dotknięte nią zostają inne osoby i ludzka społeczność²⁶⁹.

Teolog z Madrytu podkreśla, że dla doświadczenia elementarnego, które nie jest sfrustrowane obecnym w świecie złem, konieczny jest szczególnie rodzaj synowskiego doświadczenia, które będzie najbardziej fundamentalnym doświadczeniem człowieka. Chodzi o bezwarunkowość i fundamentalną pozytywność owej testimonialno-synowskiej formy życia ludzkiego, która powinna dominować w człowieku, przekraczając zarówno zewnątrz doświadczenia zła, jak

²⁶⁶ „Más allá del puro actuar libre (de la autodeterminación), está el problema propiamente moral en el que reside una de las primeras raíces tanto de la fe como de la increencia. La percepción del bien y del mal sufre la influencia de las condiciones humanas del conocer; al mismo tiempo, para elegir y practicar el bien se requiere el esfuerzo moral con el que se supera la relación bipolar amor – egoísmo. Más radicalmente todavía, el hombre siente la tentación de una autonomía moral que le convierta en creador de los valores, no supeditado a una verdad y a un bien objetivo. Esta última constituye una de las tentaciones más fuertes del hombre, la de no supeditarse a nada ajeno a sí mismo, disolviendo así la relación de la libertad con la verdad en una pura decisión autofinalizada”; CITEF, 332-333. Por. JPDT, 390-396.

²⁶⁷ Por. JPDT, 390-391.

²⁶⁸ Por. CITEF, 334.

²⁶⁹ „La constitutiva relacionalidad humana está sin duda expuesta al riesgo de quedar gravemente oscurecida por las circunstancias negativas de la vida, a veces realmente terribles, en la que las decepciones, el dolor, el sufrimiento y la muerte pueden llevar a desembocar en el escepticismo o en la negación abierta. Se trata de la experiencia misteriosa del mal en toda la amplitud de sus expresiones (físico, psicológico, moral), que todo hombre sufre pero también inflige con las decisiones de su libertad, que le hacen daño a sí mismo y a los otros”; JPDT, 391. Dla J. Pradesa istotne są pewne ślady zarysowane przez dwóch francuskich myślicieli: J. Narberta, P. Ricouera, jak też J. Habermasa (tamże). Por. CITEF, 335-338.

też doświadczenia prowokowane przez wybory własnej wolności człowieka²⁷⁰. W Nim Bóg objawia prawdę Swojego Bytu jako miłość nieuwarunkowaną, która wydaje się za nas aż do pokonania na zawsze grzechu i śmierci²⁷¹.

J. Prades zauważa, że świadectwo samego Jezusa Chrystusa przynagla współcześnie Kościół do szukania świadków ukazujących realizowaną w sposób radykalny w ich egzystencji prawdę Bożą²⁷². Wobec świadków Jezusa Chrystusa, ich niewyjaśnialnej a pożądanej rozumowo aktywności, adresaci świadectwa zachowują milczenie. Do tego milczenia wzywa samo istnienie takich aktów, stanowiąc zarazem dla adresatów świadectwa motyw rzeczywistej nadziei wewnątrz historii²⁷³.

Omawiani hiszpańscy przedstawiciele nurtu testimonialnego nie pomijają wyzwania, które rodzą się wewnątrz samej wspólnoty Kościoła, zniekształcając w ten sposób jego oblicze i głoszenie Ewangelii.

Jednym z istotnych niebezpieczeństw w Kościele współczesnym jest omijanie głoszenia całej prawdy chrześcijańskiej, a skupienie się jedynie na tych jej treściach, które prowadzić mają do „wartości nowych” nawet prowadzących do zatracenia istoty przekazu Ewangelii. Istnieje też tendencja do zmiany postawy wierzących: z „głoszenia Ewangelii” na rzecz „głoszenia opinii religijnych” bądź

²⁷⁰ Por. JPDT, 391. Por. także: C. Izquierdo, *Propuestas para un diálogo sobre Dios*, [w:] J. Fernández Lago el alii (coord.), *Que resuene en el corazón de Europa. Prioridad de la pregunta sobre Dios. XII Jornadas de Teología*, 2012, Santiago de Compostela 2012, 198: „A la luz de lo que precede queda claro – espero – mi convicción de que el diálogo sobre Dios no puede limitarse al que se establece fundamentalmente con los que niegan a Dios con diversos argumentos. El diálogo con los ateos siempre será actual porque lo reproponen protagonistas del pensamiento y la cultura de cada momento. Se puede añadir sin embargo que en ese diálogo aparecen síntomas de agotamiento en cuanto que los argumentos del ateísmo que se aducen – también el llamado «nuevo ateísmo» – son los mismos que se vienen esgrimiendo una y otra vez desde la Ilustración, con el añadido posterior de algunas ideas del darwinismo. La discusión religiosa y cristiana sobre Dios aporta nuevas perspectivas a la imagen de Dios que la fe cristiana ofrece al ateísmo”.

²⁷¹ „Ante el desafío insolente del mal, en un momento dado Jesús dejó de «dar explicaciones» y guardó silencio (Mc 14,61; J 19,9); no por ello dejó de dar testimonio, por cuanto asumió con libertad las implicaciones últimas de su pretensión mesiánica pasando a través de la pasión y la muerte ignominiosa en cruz, para acreditar la verdad que había predicado durante su vida pública”; JPDT, 392. Madrycki teolog przypomina konieczność oddalenia przez chrześcijaństwo wyjaśniania zła w terminach czysto racjonalnych. Przywołane tu jest milczenie samego Jezusa, bez porzucenia dawania świadectwa przez wypełnianie własnej misji aż do końca (tamże).

²⁷² Por. tamże, 391. Por. także: tamże, 393: „Los mártires y los santos son efectivamente testigos actuales de Cristo porque a lo largo de la historia viven frente al mal, lo han sufrido a la luz del misterio pascual y han sido sostenidos por la fuerza del Señor crucificado”.

²⁷³ „[Los mártires y los santos son efectivamente testigos actuales de Cristo] *En esa medida comunican eficazmente, con su ser y con su obrar la verdad del amor de Dios a sus interlocutores, según todas las características que hemos requerido al acto testimonial. Ello muestran en acción, siguiendo la estela del Crucificado, la «teodicea» realmente cristiana, la que nace del amor pascual*”; tamże, 393 (podkreślenie własne).

„opcji wierzącej”, chętnie przyjmowanych przez współczesną mentalność kultury Zachodu²⁷⁴. Praktycznie realizuje się to w ten sposób, że niektóre zaangażowane wspólnoty bądź osoby Kościoła głoszą „swoją prawdę”, ale nie prawdę, swoje uwiarygodnienie i swojego „boga”, ale nie pełne uwiarygodnienie Boga. Wiara jawi się wtedy jako opcjonalna zgoda etyczna i religijna. Takie podejście wierzących do prawdy Bożej grozi niebezpieczeństwem rozpląnięcia się chrześcijaństwa w panującej kulturze. Kościół jawi się wówczas jedynie jako jedna z subiektywnych możliwości kompromisu społecznego, moralnego i politycznego²⁷⁵.

Innym niebezpieczeństwem jest sprowadzenie Kościoła tylko do wspólnoty zachowującej przejawy kulturowe i społeczne wiary w określonej zbiorowości, gdy wiarę we wspólnocie wierzących oddziela się od jej dzieł. Takie zaangażowanie i taka obecność w społeczności sprowadzają ją do jednej z wielu cząstkowych wspólnot podtrzymujących ludzką aktywność bez odwoływania się do fundamentów tego zaangażowania. Niemniej wspólnota cieszy się aprobatą i szacunkiem społeczności. Taka aktywność sprowadza się jednak tylko do praktyki cywilnej, identyfikując się np. z czysto zewnętrzną solidarnością, w odłączeniu od swego teologalnego fundamentu²⁷⁶.

²⁷⁴ „Antes de adentrarnos en el examen concreto de las relaciones entre la Tradición eclesial y las tradiciones culturales, tomando como base la enseñanza de *Fides et ratio* (FR), parece oportuno responder de alguna manera a la pregunta de qué es la tradición. Con ello no se pretende ilustrar al lector sobre algo que es, sin duda, evidente y de sobra conocido. Pero es que con la tradición sucede como con otros términos que se usan profusamente pero sin que tengan siempre el mismo significado. Y así, la tradición y lo tradicional ha servido para designar durante mucho tiempo lo propio de una cultura rudimentaria y ruda, opuesta al progreso; algo por tanto que más valía ocultar. En último término, la tradición experimentaba el descrédito de que se le atribuyera ser el sustituto de una razón madura. Más tarde, se ha ido al otro extremo, y en una cierta medida por influjo de la sociedad de consumo, muchos se han lanzado al rescate de cualquier tradición, por burda que fuera, para mostrarla como elemento de una «cultura». En otros casos, se ha interpretado cualquier forma organizada de vida o sistema de pensamiento – por recientes que fueran – como una forma particular de la tradición. Basta que algo se repita dos o tres veces en la comunidad de vecinos, o que una o dos personas escriban sobre otra para que se comience a hablar sin rubor de «tradición» (o su derivado académico: «escuela»); C. Izquierdo, *Tradición eclesial y tradiciones culturales (La enseñanza de „Fides et Ratio”)*, ScTh 37/1 (2005), 78-79.

²⁷⁵ „La beligerancia puede haberse traducido en una cierta tolerancia, pero no por ello cambian los planteamientos de fondo sobre lo que es la razón y, en consecuencia, sobre lo que es la fe. La medida que abarca todas las dimensiones de lo real es una noción de razón que se erige en fundamento último de sí misma y decide, por ello, sobre la cualidad racional de las manifestaciones religiosas y de la fe cristiana. De la posición que se adopte dependen cuestiones muy delicadas de la vida social y política: desde la convivencia entre cristianos e increyentes en occidente – con debates como el de la libertad de educación, los grandes temas bioéticos (clonación, células embrionarias, eutanasia, aborto), la concepción del matrimonio y la familia o la relación entre el Estado y las iglesias – hasta las condiciones para afrontar el problema de la emigración a occidente de hombres de otras religiones – señaladamente el islam”; JPDT, 66-67.

²⁷⁶ Por. tamże, 43.

Tendencje te z całą siłą trwają we współczesnych społecznościach Zachodu – w tym również wśród wiernych Kościoła – już od czasów oświecenia, gdy stwierdzono, że wiara powiązana jest z częstkowością poznania prawdy. Poznaniem uniwersalnym w opinii wielu myślicieli oświeceniowych i pooświeceniowych cieszy się jedynie rozum. Stanowiska takie stały się obiektem częstej krytyki, nawet na gruncie koncepcji rozumu naukowego i filozoficznego. W ramach postmodernizmu koncepcja absolutna rozumu została zastąpiona koncepcją rozumu słabego i fragmentarycznego, który nie pozwala osiągnąć pewności poznania prawdy²⁷⁷.

Realizacja chrześcijaństwa na miarę «ery sekularnej» grozi istotną jego redukcją. Dzieje się tak w odniesieniu do głoszenia prawdy nie tylko o Bogu, ale również o człowieku w duchu «częstkowości antropologicznej»²⁷⁸. Fragmentaryczność ta jawić się może już nawet na płaszczyźnie studiów lingwistycznych. Czymś pozytywnym są współczesne odkrycia dotyczące rangi języka, a także rosnąca świadomość nieredukowalnego charakteru relacji człowieka z Transcendencją. Przyjmowane częściowo owoce tych badań prowadzić mogą do coraz subiektywniejszych postaw i niekomunikowanych przejawów wiary. Wiara w takiej postaci może paradoksalnie wyłączać obecność Boga i być zredukowana do ludzkich relacji przyjaźni czy też zawieranych kompromisów²⁷⁹.

Wyzwaniem wreszcie są różne przejawy antyświadectwa chrześcijan. To ono doprowadzić może do zaznaczonych w *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego przyczynach współczesnego ateizmu. Mówi o nich również Jan Paweł II w *Tertio millennio adveniente*, proponując chrześcijanom, zwłaszcza tym żyjącym w społecznościach zachodnich, rachunek sumienia mobilizujący do dawania jeszcze większego świadectwa²⁸⁰.

²⁷⁷ „La correcta relación entre fe y saber es una condición necesaria para ofrecer un discurso teológico sobre el carácter testimonial de la Revelación, que pueda ofrecer razonablemente a todos su doble beneficio: el conocimiento salvífico de los misterios de Cristo y las fecundas implicaciones antropológicas, sociales y cosmológicas de estos misterios. En efecto, cuando se acoge el testimonio de la fe en la revelación de Cristo, las grandes cuestiones humanas del nacimiento, la vida, la muerte, el dolor, el mal, el amor o el trabajo reciben un planteamiento que puede ser compartido, al menos en alguna medida, también por hombres que se consideran no creyentes”; tamże, 67.

²⁷⁸ Por. tamże, 40-41.

²⁷⁹ Por. tamże, 75-76. Zob. S. Pié-Ninot, *Balance y perspectivas de la religión en la escuela*, „El Ciervo” 441 (1987), 7-8.

²⁸⁰ „El mal cometido por los cristianos urge, más intensamente si cabe, al reconocimiento de esas «acciones absolutas» en la historia, de las que hablaba Ricoeur, mediante las cuales se afronta el mal absoluto. Por eso forma de dar testimonio posible para aquellos que con nuestro antitestimonio hemos podido escandalizar a los hombres, es la de proclamar una y mil veces el poder redentor de la misericordia de Dios que en el acontecimiento de Jesucristo se entrega a todos sin excusión”; tamże, 396.

6. PODSUMOWANIE

Proponowany przez hiszpańskich teologów fundamentalnych projekt testimonialny przepojony jest najpierw niezwykle mocno kontekstualnością rzeczywistości świadectwa. Pozwala to przedstawić istotne elementy, które pomogą w zrozumieniu omawianej kwestii w perspektywie fundamentalnoteologicznej.

Analiza tekstów omawianych teologów wskazuje, na to, że świadectwo obok rzeczywistości prawnych czy egzystencjalno-codziennych posiada mocne zakorzenienie teologiczne. Pojęcia testimonialne są w Biblii niezwykle powiązane z Bogiem manifestującym siebie i pełnią tego Objawienia w Jezusie Chrystusie, a także z życiem Kościoła i jego wiernych. Na podstawie przeprowadzonych analiz wymiar testimonialno-religijny wyakcentowany w Starym Testamencie, odnajduje pełniejsze ujęcie trynitarno-chryścijańskie i świadectwa eklesjalne w Nowym Testamencie.

Drugim wnioskiem wynikającym z analiz poczynionych na tekstach opisywanych teologów iberyjskich jest integralność świadectwa teologicznego, zwłaszcza w jego ujęciu współczesnego soborowego i posoborowego Magisterium Kościoła. Ujęcie to stanowi wyakcentowany przez nich impuls do refleksji teologicznej przede wszystkim z racji „jakościowych” podejmowanej w nowszym Magisterium Kościoła.

Najbardziej znaczące fundamentalnoteologicznie jest głębokie magisterialne powiązanie tej terminologii z ukazaniem natury Objawienia. Ten sposób prezentowania przełamuje zakwestionowanie samej metody Objawienia, przez wielu filozofów Oświecenia i ich następców aż po współczesność: że Bóg posługuje się świadectwem ludzi, aby komunikować prawdę wieczną, zamiast bezpośrednio umieścić ją w ludzkim sercu. Dokumenty Magisterium, proponując testimonialną logikę Objawienia, stanowią ważną zachętę dla teologów, by podejmować i rozwijać refleksję testimonialną nad Objawieniem i jego przekazem.

Teologowie nie tylko podkreślają wiarygodność świadectwa Chrystusa, ukazaną w nowotestamentalnych pismach, ale również wiarygodność świadectwa apostołów, prowadząc słuchaczy do odnajdywania najgłębszego sensu życia i wyznania Jezusa Chrystusa.

Wiarygodność ta wykazana jest do maksimum w męczeństwie.

Początkujące zainteresowanie świadectwem wyrażone jeszcze w pojedynczych stwierdzeniach dotyczących zwłaszcza Kościoła, zastosowanych w dokumentach I Soboru Watykańskiego, odnajduje w tekstach II Soboru Watykańskiego klucz interpretacyjny, integrujący wszystkie inne (nawet te w różnych perspektywach kulturowo-religijnych i egzystencjalnych).

Omawiani teologowie, wychodząc od redukcji Objawienia poczynionej przez oświeceniową i pooświeceniową filozofię i kulturę do rzeczywistości jedynie duchowej, widzą w integralnym odczytaniu świadectwa możliwość przewyższenia przeciwstawienia wiary i życia funkcjonującego mocno w dzisiejszej Hiszpanii, Europie i kulturze Zachodu.

Wyakcentowane testimonialne rozumienie komunikacyjne będzie towarzyszyć dalszej części refleksji nad świadectwem Objawienia i Kościoła.

Świadectwo w wymiarze komunikacyjnym znajduje swoje wzmocnienie w wielu nurtach filozoficznych i u współczesnych przedstawicieli propagujących tę kategorię w nauczaniu filozoficzno-teologicznym.

Ma to swoje szczególne znaczenie w odniesieniu do poznania i komunikacji prawdy. Świadectwo w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, apostołów i męczenników prowadzi do manifestacji Boga w Objawieniu: komunikacji prawdy objawionej.

ZAKOŃCZENIE

Papież Paweł VI napisał w swej adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* (41), iż „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków aniżeli nauczycieli; a jeżeli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”. Słowa te są zachętą do zachowywania Ewangelii Jezusa Chrystusa przez wszystkich wiernych Kościoła, by z pogłębienia jej znajomości rodziły się czyny miłosierdzia i solidarności. Świadectwo chrześcijańskie scala bowiem tkankę organizmu Kościoła i otwiera drogę do urzeczywistniania miłości. Również współcześnie testimoniałna tajemnica Objawienia Trójjedynego Boga powinna jak najgłębiej przenikać ludzkie życie i rodzić odpowiedź wiary w eklezjalnej wspólnoty.

Przystępując do systematycznej refleksji nad współczesną teologią fundamentalną w Hiszpanii, postawiłem tezę, że ta dyscyplina teologii prezentowana przez czołowych przedstawicieli w jej testimoniałnym ukierunkowaniu stanowi ważny, aktualny i rozwijający się dynamicznie od lat 90. XX wieku projekt zasługujący na opracowanie.

Przyjmując jako kryterium liczne publikacje i wystąpienia na kongresach oraz seminariach naukowych o międzynarodowym zasięgu, a także skupione wokół tej problematyki realizowane przez jej przedstawicieli projekty naukowe, popularnonaukowe, jak też działalność pastoralną, za reprezentatywnych przedstawicieli podejmujących tematykę świadectwa zaliczyłem C. Izquierda, S. Pié-Ninota i J. Pradesa.

Pracę oparłem na źródłach przywołanych wyżej autorów. Temat domagał się poczynienia wielu syntez, gdyż niemożliwym było wyczerpanie wszelkich jego aspektów.

Chciałbym nadmienić, że niektóre kwestie omówiłem na podstawie jednego lub dwóch autorów, przez których były one bardziej szczegółowo przeanalizowane.

Mojej refleksji towarzyszyły cztery hipotezy badawcze. Pierwsza hipoteza: Narodziny testimoniałnego projektu teologii fundamentalnej są owocem dowartościowania biblijnego znaczenia kategorii świadectwa w jej ścisłym źródłowym powiązaniu z Objawieniem Boga; druga hipoteza: Testimoniałne ujęcie jest kluczowe dla ukazania wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego w aspekcie kategorii zapowiedzi i wypełnienia; trzecia hipoteza: Testimoniałne ujęcie jest podstawowe dla ukazania wiarygodności Kościoła, poczynając od jego złożonej

postaci po poszczególne przejawy jego życia; czwarta hipoteza: Świadeństwo Jezusa Chrystusa i Kościoła jest pro-wokacją (*pro-vocación*) wobec rozumności i wolności człowieka i społeczności ludzkiej.

Postawioną tezę – projekt testimonialnie ukierunkowanej teologii fundamentalnej – jak też hipotezy badawcze poddałem weryfikacji w toku pracy. W pierwszym rozdziale, tworzącym niezbędne tło głównej prezentacji, przedstawiłem horyzont świadectwa. Ukazałem w nim biblijne przybliżenia do różnorodnych wymiarów świadectwa. Następnie przeanalizowałem przywołane przez omawianych teologów zachęty ze strony Magisterium Kościoła dla pogłębienia testimonialnego ukierunkowania teologii. Przebywałem również przywołane przez nich impulsy ze strony refleksji filozoficznej dla pogłębienia w rzeczywistości świadectwa. Przeanalizowałem również wybrane stanowiska filozoficzne i teologiczne, promujące kategorię świadectwa. Dokonałem również syntetycznego przeglądu sytuacji wspólnoty wiary i przekładu Objawienia w kontekście kulturowych przemian dokonujących się w Hiszpanii. W drugim rozdziale poświęconym rzeczywistości świadectwa Objawienia Bożego w myśli C. Izquierda, S. Pié-Ninota i J. Pradesa przeanalizowałem rodzaje Objawienia, jak też szczególne etapy z jego pełnią w świadectwie Jezusa Chrystusa. Dokonałem też analiz zastosowanych przez teologów z Hiszpanii kategorii testimonialnych zastosowanych przez nich zwłaszcza wobec Osoby, życia i działania Jezusa Chrystusa. W rozdziale trzecim przeanalizowałem myśl omawianych teologów z Hiszpanii dotyczącą świadectwa Kościoła, zarówno w odniesieniu do specyficznej natury Kościoła, jak też do poszczególnych form jego pośredniczenia apostołsko-sakramentalno-eklezyjalnego, a także świadectwa życia wierzących. W rozdziale czwartym ukazałem podstawowe elementy przedstawionego hiszpańskiego testimonialnego projektu i dokonałem ich oceny. Wyszczególnione źródła poddałem badaniom poprzez analizy, by ich wyniki, przedstawić w porządku systematycznym, usyntetyzować i poddać ocenie w perspektywie teologii fundamentalnej.

Przedstawione badania pozwalają sformułować kilka ważnych wniosków stanowiących istotny wkład do teologii fundamentalnej. Choć nie wyczerpują one wszystkich możliwości, to pozwalają kontynuować dalsze analizy przynajmniej w obszarze refleksji nad Trójjedynym Bogiem, człowiekiem, w obszarze dialogu pomiędzy rozumem a wiarą i w obszarze ekumenizmu.

Integralność refleksji nad świadectwem Objawienia i jego przekazu stanowi niezbędny warunek dla pełniejszego odczytania zarówno Boga przedstawiającego siebie, jak i Kościoła udzielającego odpowiedzi na tę manifestację. Analizowani teologowie zwracają uwagę jednocześnie na sytuujący się w przestrzeni Objawienia Bożego i jego przyjęcia przez człowieka przedmiot badań, jak i ich metodę. Stają więc w opozycji wobec redukcji świadectwa chrześcijańskiego do

plaszczyny jedynie horyzontalnej, bez uwzględnienia jego głębokiego źródła w Bogu, jak i ukierunkowania na Niego.

Teologowie z Hiszpanii koncentrują uwagę na personalnym charakterze Objawienia: Bóg objawia się bowiem w troistości Osób człowiekowi jako osobie. Uprawiając refleksję nad Objawieniem w perspektywie świadectwa, C. Izquierdo, S. Pié-Ninot i J. Prades kierują uwagę na wyjątkowy charakter Osoby Jezusa Chrystusa w dziele Objawienia. W takiej perspektywie również akt wiary ukazany jest jako rzeczywistość osoby ludzkiej, odkrywającej darowanie się Boga w świadectwie i odpowiadającej na tę manifestację przez świadectwo. Należy nadmienić, iż wypływająca z prawdy o Bogu Jego komunikacja stanowi inny poziom rzeczywistości, przewyższającej ludzkie kategorie, stąd by była ona możliwa, konieczne jest pośredniczenie ludzkiej natury.

Człowiek cieszy się niezwykłym otwarciem na Transcendencję, wskazując tym samym na rzeczywistość jej przyjmowania i przekazywania. W perspektywie Objawienia omawiani teologowie fundamentalni widzą w „wokacyjności” (*vocación*) uprzednio nadaną człowiekowi strukturę bytową. Wskazują oni na to, że dotyczy to nie tylko ludzkiej mowy, określonego zasobu wiedzy czy nauki przekazywanej i przyjmowanej indywidualnie i społecznie, ale także istnienia człowieka jako otwartego na drugiego. Omawiani autorzy widzą w takiej chrześcijańskiej testymonialnej tożsamości ludzkiej podstawę do odnowy wizji samego człowieka. Stanowi ona zarazem bazę dla pełnych szacunku relacji, dialogu i współdziałania na rzecz wolności i godności człowieka oraz ludzkiej społeczności.

Wartość testymonialnego poznania wyraża się w zwróceniu uwagi przez hiszpańskich teologów na obecność perspektywy testymonialnej w przekazie słownym (ludzka mowa), w perspektywie naukowo-badawczej, jak również w każdym szeroko rozumianym przekazie pomiędzy ludzkimi pokoleniami. Świadectwo pojawia się w tej perspektywie w powiązaniu z prawdą i zaufaniem do osoby świadka. Odniesione zaś do Objawienia Bożego, umożliwia zachowanie struktury tajemnicy wyrażającej się w Jego manifestacji dla nas jako napięciu ciągłości i nieciągłości, pozwalając zarazem człowiekowi rozpoznać je na drodze poznania i woli.

Teologia o ukierunkowaniu testymonialnym pomaga odkryć na nowo instytucjonalność Kościoła, która współcześnie na różnym poziomie jest poddawana krytyce. Ważnym jest zauważenie przez iberyjskich teologów rosnącej grupy chrześcijan dotkniętych procesami sekularyzacyjnymi, rosnącego indywidualizmu oraz niechęci do przynależności instytucjonalnej. Świadectwo Kościoła jako „somatyzacji Ducha” pozwala na nowo odkryć w kluczu sakramentalnym wi-
dzialność historyczną Kościoła, która choć nie jest wolna od słabości ludzkich,

jest powołana do służby Chrystusowemu Duchowi (por. LG, 8). Ujęcie testimonialne Kościoła nie pozwala zarazem pomylić wiary w Boga z wiarą w Jego dzieła (por. KKK, 750).

Teologia testimonialna omawianych autorów z Hiszpanii pragnie wprowadzić ludzi różnych idei, prądów myślenia i kultur w obszar oddziaływania Objawienia, cechując się mocną kontekstualnością. Teologowie ci niezwykle celnie diagnozują otaczającą ich rzeczywistość kulturową, nie tylko w Hiszpanii, i proponują nowe możliwości dotarcia do Objawienia w formach hermeneutyki, apologetyki i dialogiki. Wskazują przy tym na trwałość i niezmiennność prawdy objawionej przez Jezusa Chrystusa.

SUMMARY

This publication is an attempt to work out a testimonial project of the fundamental theology put forward by Spanish scholars dealing with this theological discipline. In particular, it is based on the statements of contemporary Spanish theologians: César Izquierdo, Salvador Pié-Ninot and Javier Prades.

They have undertaken the task of responding to various socio-political, cultural, anthropological and philosophical-theological challenges that are present not only in contemporary Spain. Referring to comments made by observers specialising in analyses of different areas of individual and social life, they first of all notice a serious anthropological crisis. The currentness and the rank of their thoughts are evidenced by the fact that they are invited to participate in important scientific conferences about contemporary culture, the contemporary world and man. Their publications deserve attention first of all because they try to find solutions at the theological level, and more specifically, the level of fundamental theology. They attempt to justify the faith of people living in Spain at the beginning of the 21st century in the context of Western culture. The starting point for these outstanding theologians is the teaching of the Catholic Church entering into a constant dialogue with the world. They appeal not only to the unchanging biblical testimony but also to its updating in the contemporary *Ecclesiae Magisterium*.

The first chapter of the publication deals with the problem of the horizon of testimony. Already in the light of biblical data, the manifestation of God is closely connected with testimony because God cares about revealing himself to man in the spirit of freedom and love. However, God's testimony always reaches a concrete man living in a certain time and place, creating the context of the Revelation and its message, to which the addressee answers by both the accepted truth and his existential commitment and confession of faith.

In the voice of today's Magisterium of the Church, one can find an incentive to the testimonial way of exercising theology. It was especially evident in the statements of the Second Vatican Council for which testimony, according to the above-mentioned theologians, constitutes a hermeneutic key. This applies to the Revelation and the Church. It is in this testimonial spirit that the popes of the post-conciliar period have cultivated theology.

The thinkers of the Enlightenment, whose ideas continue to influence our times, did not want to consider this testimonial logic of God's Revelation because of their

presumptions. The current situation in the field of faith, the understanding of man and the crises experienced by the Church in Spain carries in itself the derivatives of the Enlightenment heritage. Yet, there are more and more representatives of philosophical and theological thought who return to the category of testimony, rediscovering its value and universality at the communication level, and the credibility of the revealed truth.

The second chapter – testimony of God's Revelation – has a clear Christocentric character. God revealing himself is a testimony that gradually took place in the history of salvation. The theologians in question show the constant category of testimony present in the various stages of the history of the Revelation, and in this way, they make its testimonial rereading. The truth about the creation and covenant with God shows the need for a fuller revelation and mediation. The shape of the prophetic testimony itself shows that a witness is not focused on himself but on communicating God's fuller perspective. Testimony concentrates on specific stories experienced in relation to God, leaning towards the future, towards the announced new covenant.

The attempt to deepen the reading of the Gospel makes the testimony of Jesus Christ credible. Yet, these authors do not stop at the Holy Scriptures, but they refer to the data of Roman and Jewish testimonies as well as to apocryphal literature and *agrapha* in order to confirm the historical existence of Jesus Christ according to the adopted testimonial approach. However, there is no doubt that as theologians they focus on the New Testament writings.

According to the testimonial concept of the Revelation, the Spanish theologians show Jesus Christ in the category of testimony. Critical views on the Gospel accounts help to authenticate the testimony that Christ himself gives to the Kingdom of God. He is the One who personifies the Kingdom of God and thus fully testifies to it. In addition, his teachings and works bring closer to this Kingdom and establish it.

The Paschal Mystery is at the centre of Christ's life and activity. The Spanish theologians verify the New Testament data about the Passion of Jesus Christ in terms of history to make them even more convincing.

Jesus himself called the disciples to accompany him, and as a result, to testify to Him. Thanks to this, the category of testimony is clearly present in the calling and mission of the apostles with Peter in the lead. The apostolic mission directly contains the call to testimony, "You shall be my witnesses" (see Acts 1: 8).

In the light of the paschal texts, the apostles and disciples become witnesses, ready to give their lives for their testimony. Specifically, the resurrection, is so predominant in their testimony that it is not possible for them to give complete testimony without this basic truth of faith. The resurrection, especially in the approaches of C. Izquierdo and S. Pié-Ninot, is seen as a gift of life and love. At the heart of the Paschal testimony is the fullness of life, made present in the Resurrected Jesus Christ. God the Father, together with the Son, grants this fullness in the testimony of

the Holy Spirit. In this context, J. Prades speaks of the testimony of the Church as the "somatisation" of the testimony of the Holy Spirit.

The third chapter is entitled "The testimony of the Church." The specificity of the testimonial approach of the Church finds its sources in biblical data. To approximate the essence of the Church, the Iberian theologians invoke the most significant biblical images relating to the ecclesial community and its relationship with Jesus Christ, emphasising its continuity in Christ (see John 15: 5).

The basic theological characteristics of the Church expressed on the way of *notae Ecclesiae* also testify, in accordance with biblical data, to the testimonial character of the Church's existence. In particular, S. Pié-Ninot, wanting to express this dimension of the Church, often uses the term "Christ-in-the-Church" (*Cristo-en-la-Iglesia*), thus stressing that the Presence of God in Jesus Christ is transformed into the sign of the Revelation transmitted in the Church and through the Church.

The aforementioned theologians point to the analogous character of the Church's testimony towards the testimony of Jesus Christ. They especially show this in the mysterious approach, juxtaposing the mystery of the Incarnate Word and the mystery of the Church (see LG 8). The testimonial approach of the Church allows them to state that ecclesiology has its source in Christology.

The theologians in question perceive the properly understood testimony of the Church as exceeding the purely existentialist and individualistic reductions, allowing the harmonious community relationship to be preserved. This is due to the harmony of the foundational testimony of the apostolic Church as the norm and foundation of the Church of all ages, with her central testimony in the Holy Scriptures read and celebrated within the Tradition of the Church whose authenticity is cared for by the Magisterium, and, on the other hand, the testimony of the lives of the faithful. The Revelation is the Testimony being confirmed in the testimony of life.

The Spanish theologians emphasise that the testimony of the Church is not just a noetic dimension, but it is the truth and norm of life, mutually conditioning. This allows them to state that the testimony of a particular believer is also a manifestation and condition for understanding the Revelation of God in the world.

The fourth chapter of the publication aims at a comprehensive presentation of the testimonial project of Spanish fundamental theology. The relationships between the Divine Persons are of a testimonial character and at the same time, they constitute a "model" for the testimony of the Church. This testimony is given in the Spirit of love, and we can even say that it is a testimony of love. The love existing between the Three Persons, manifested in the Revelation, is inscribed in the testimonial character of the Church. In this love, Jesus Christ, as the Sent One, sends out the apostles with Peter as their head to build a community of testimony.

The Church, making Jesus Christ present, testifies to God and man, discovers and shapes the identity of the human person as a Christian and shows the possibilities of a life that becomes a testimony.