

KS. CZESŁAW BARTNIK

POZNANIE HISTORYCZNE W TEOLOGII

Mówiąc o argumentacji historycznej w teologii chrześcijańskiej, nie mamy na myśli tzw. dowodu historycznego w argumencie z tradycji, ale raczej nawiązujemy do pierwotynu metodologii teologicznej występującego pod postacią tzw. miejsc teologicznych (*loci theologici*). Średnio-wieczna ta teoria zmierzała do naukowego sklasyfikowania „miejsc”, w których można znaleźć miarodajne dla teologii zdania ogólne, cieszące się ogólną aprobatą, a więc będące argumentami teologicznymi. W różnych wersjach przetrwała ona do ostatnich czasów. Najczęściej wymienia się następujące miejsca: konstytutywne — Pismo Święte i Tradycję, deklaratywne — decyzje soborów, orzeczenia papieskie i deklaracje Świętego Kościoła oraz zdania Ojców Kościoła i opinie teologów, na koniec miejsce pomocnicze i zewnętrzne — rozum (filozofia i nauka)¹. Wprawdzie ogólne zręby tej teorii wydają się — wbrew mniemaniu niektórych teologów — przestarzałe głównie z powodu sztucznego formalizmu, ale kryje ona w sobie doniosłe i nieprzemijające pytanie, gdzie szukać właściwej dla teologii argumentacji i jak badać dowodliwość zdań teologicznych. I właśnie rozważanie niniejsze stawia sobie to pytanie na jednym z odcinków, a mianowicie na odcinku „historii”.

WPROWADZENIE HISTORII DO MIEJSC TEOLOGICZNYCH

Pierwszym bodajże teologiem, który wyraźnie zaliczył historię do miejsc teologicznych, był Melchior Cano OP (zm. 1560). Uczynił on to w dziele *De locis theologicis libri XII* (Salamancae 1563), opracowanym

¹ Poza introdukcjami do teologii por. A. Gardeil. *La notion du lieu théologique*. Paris 1908; R. Martin. *Principes de théologie et lieux théologiques*. „Revue thomiste” R. 20:1912 s. 499 nn.; J. Muncunill. *De locis theologicis*. Barcelonae 1916; A. Gardeil. *Lieux théologiques*. W: *Dictionnaire de théologie catholique*. T. 9. Paris 1926 col. 712-747; P. de Vooght. *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e et du XV^e siècle*. Paris 1954; A. Lang. *Loci theologici*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. VI. Freiburg i. Br. 1961 kol. 1110-1112; E. Schillebeeckx. *Révélation et théologie*. Tr. du néerl. 2 éd. Bruxelles 1965.

w latach 1553—1560 i, niestety, niedokończonym². Cano żył w okresie, kiedy budziło się żywsze zrozumienie dla historii jako nauki³. Nie była to oczywiście nauka w dzisiejszej postaci. Przykładowo biorąc, historycy tamtych czasów, bliżsi Melchiorowi Cano, Giovanni Pontano (zm. 1503), Sebastian Foks Morcillo, Dionizy Atanagi, Francesco Patrizi (zm. 1597), byli raczej literatami dbającymi o piękny język i zewnętrzną ekspozycję. Jednak ogólnie budził się już zmysł czasu, przeszłości i zmiany⁴.

Cano wyróżnił 10 miejsc teologicznych pośrednich, konkretnych: 7 własnych teologii a 3 wtórne, pomocnicze i zewnętrzne. Własne, opierające się na Boskiej powadze, mają charakter bądź apodyktyczny, bądź prawdopodobny. Spośród apodyktycznych dwa są fundamentalne, zawierające zdania objawione, a mianowicie Pismo św. i Tradycje Apostolskie, trzy zaś deklaratywne — Kościół katolicki, sobory powszechne i Kościół rzymski (papież). Miejsca prawdopodobne są tylko deklaratywne, a mianowicie powaga Ojców Kościoła oraz powaga teologów i kanonistów. Do pomocniczych, zewnętrznych, opierających się na powadze ludzkiej, należy najpierw jedno miejsce o charakterze apodyktycznym: rozum, a następnie dwa o charakterze prawdopodobnym: powaga filozofów i jurystów oraz powaga historii ludzkiej (powaga historyków). „Historia” pojawiła się więc na ostatnim, dziesiątym miejscu w całej klasyfikacji⁵.

Historia oznacza u Cano poznanie z przekazu o przeszłości opierające się na powadze świadka i formowane w postać naukową dzięki powadze specjalisty historyka. Nauka historyczna jest przy tym ujmowana głównie z punktu widzenia funkcji społecznej. Jest ona właściwie formą przekazu przez jakąś społeczność specjalnie ukształtowanych wiadomości o tejże społeczności opierających się na zaufaniu. Przekaz ten dokonuje

² Por. bliżej: M. Jacquin. *Melchior Cano et la théologie moderne*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” R. 9:1920 s. 121-141; A. Lang. *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*. München 1925; E. Marcotte. *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*. Ottawa 1949; J. Beumer. *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Handbuch der loci theologici des Melchior Cano*. „Scholastik” R. 39:1954 s. 53-72.

³ Por. G. Huppert. *The Renaissance Background of Historicism*. „History and Theory” T. 5:1966 s. 48-60; Ch. S. Singleton. *Art, Science and History in the Renaissance*. Baltimore 1968.

⁴ Występuje to choćby u Jana Bodinusa (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Parisiis 1566). Por. G. Cotroneo. *Jean Bodin teorico della storia*. Napoli 1966.

⁵ „Postremus denique locus est humanae auctoritas historiae, sive per auctores fide dignos scriptae, sive de gente in gentem traditae, non superstitiose, atque aniliter, sed gravi constantique ratione” (*De locis theologicis libri duodecim*. Lib. I, 3 Ed. Cucchi. T. 1-3. Vol. I Romae 1890 s. 6.

się poprzez specjalne organy społeczne. Stąd tak mocno podkreślana jest konieczność wiary wzajemnej: „Ludzie muszą koniecznie wierzyć jedni drugim, jeśli nie mają żyć na sposób zwierząt”⁶. W ramach takiej społeczności niepoślednią rolę odgrywa wiara przyjmująca przekaz historyczny⁷.

Żądanie włączenia historii do miejsc teologicznych było u Cano zdecydowane. „Wszyscy uczeni — pisał — zgodni są dziś w opinii, że nie można uważać za wykształconych tych teologów, w pracach których nie dochodzi do głosu historia”⁸. Historia w jego rozumieniu jest integralną częścią myśli teologicznej, a jej brak staje się niejednokrotnie przyczyną poważnych błędów teologicznych⁹. Szczególnie domagał się od teologa znajomości historii Kościoła¹⁰. Niektóre zdania tej historii mogą wchodzić wprost w skład rozumowania teologicznego: na przykład ze stwierdzenia śmierci Piotra w Rzymie argumentuje się wprost za jego prymatem w Rzymie, a z konkluzji o powszechnym charakterze soboru nicejskiego — za nieomylnością definicji tegoż soboru¹¹.

Cano zdawał się dostrzegać nawet historyczne uwarunkowanie wszystkich źródeł teologicznych. Za przykład może posłużyć jego pogląd, że historia, także pogańska, pozwala lepiej zrozumieć Biblię. Ponadto zdaje się utrzymywać, że historia stanowi jakieś szczególne źródło poznania. „Okazuje się — pisał — że zastosowanie historii jest niezmiernie szerokie: jeżeli bowiem zajmiemy się jako teologowie jakąkolwiek dziedziną, czy to kaznodziejstwem, czy to polemikami religijnymi, czy też wreszcie egzegezą Pisma św., to wszędzie odkrywamy ślad jakiejś historii. A zatem, ponieważ w wielu tych dziedzinach księgi historii są dla teologa nad wyraz pożyteczne, dlatego musi on je naprawdę pilnie studiować, żeby nie zbłądzić haniebnie w swej własnej dziedzinie i żeby nie zgrzeszyć taką ignorancją, która nie tylko wstyd przynosi, lecz nade wszystko świadczy o braku fachowości. Historia oczywiście — jak bardzo słusznie powiedział Ciceron — jest nie tylko nauczycielką życia, lecz także i światłem prawdy”¹².

⁶ *De locis theologicis* XI, 4. Vol. II s. 184.

⁷ Jw. s. 184 nn.

⁸ Jw. XI, 2 Vol. II s. 171.

⁹ Jw. s. 172-174.

¹⁰ „Theologum admonemus, ut ne historiam ecclesiasticam negligat, cuius et cognitio magnos fructus parit, et ignoratio parit errores” (*De locis theologicis* XI, 2. Vol. II s. 174).

¹¹ *De locis theologicis* XI, 2 Vol. II s. 186.

¹² Jw. s. 176. Do całości zob.: A. M. Townsend. *The Relation of History to Theology according to Melchior Cano*. „Revista Dominica” R. 16:1931 s. 138-147; F. Popan. *La crítica histórica según Melchior Cano*. „Verdad y Vida” R. 15:1957 s. 89-122; tenże *Conexión de la historia con la teología según Melchior Cano*. Tamże s. 445-475; R. 16:1958 s. 71-94, 189-209, 309-337.

W sposób niesłychany dla średniowiecza Cano wynosił wartość gnozeologiczną sądu historycznego. Sąd ten — według niego — posiada w zasadzie pewność dostatecznie prawdopodobną (*certitudo sufficienter probabilis*). *Per accidens* historia dostarcza argumentów absolutnie pewnych, nawet bardziej pewnych niż Biblia w tym przypadku, kiedy jej zdanie nie jest dostatecznie jasne¹³. Najwięcej akcentuje Cano walor ogólnej zgody historyków co do jakiegoś faktu oraz dokumentów pisanych.

Chociaż historia może być rozumiana rozmaicie i wysokie wartościowanie jej stanowi przewrót w stosunku do myśli średniowiecznej, to jednak Cano ujmuje historię mimo wszystko zbyt wąsko: jako ciekawe wydarzenia przeszłości, i zbyt płytko: jako zwykle opowiadanie sprawdzalne jedynie drogą autorytetu. W ten sposób Cano operuje pojęciem historii niemal całkowicie różnym od naszego.

Ponadto teoria miejsc, jako zdań akceptowanych przez ogół, wyolbrzymia funkcję autorytetu w teologii. Zdaje się tu zachodzić pomieszanie teologii z wiarą, w której rola boskiego autorytetu jest podstawowa. U Cano większość miejsc nie pełni funkcji właściwie gnozeologicznych, lecz tylko fideistyczne. Operuje się wyłącznie kategorią autorytetu: Boga, Kościoła, hierarchów, Ojców, teologów, kanonistów, filozofów, jurystów oraz historyków. W teologii opartej na autorytetach nie bada się tego, co, ale raczej kto mówi. Nie ma tam w ogóle miejsca na argumentację rozumową, intersubiektywną i choćby częściowo sprawdzalną.

NOWSZE SZKICE TOPIKI HISTORII

Melchior Cano nie miał kontynuatorów w próbach opracowania „miejsca historycznego”, czyli topiki historii. Na uwagę zasługuje dopiero praca dyplomowa Jean-Marie Levasseura¹⁴, operująca szerszym i głębszym rozumieniem historii: historia naukowa, historia historii, filozofia historii, teologia historii, historia historyków współczesnych i historia teologów, ale ogólnie utrzymana w duchu Canowskiej teorii miejsc teologicznych. Przy tym niezrozumiałego ducha formalizmu oddają głównie następujące „miejsca wspólne mniejsze”:

1. Historia jest dla teologa zawsze użyteczna, a niekiedy wręcz absolutnie konieczna.

2. Historia dostarcza teologii argumentów bądź to pewnych, bądź prawdopodobnych.

¹³ *De locis theologicis* XI, 4 Vol. II s. 186; XII, 11 Vol. III s. 93.

¹⁴ *Le lieu théologique „Histoire” Contribution à une ontologie et introduction à une méthodologie*. Trois Rivières 1960.

3. Dokumenty pisane są znakiem ludzkiej powagi w zasadzie pewnym, niepewnym tylko per accidens, przy czym największą powagę posiada epigrafia.

4. Pomniki archeologiczne przedstawiają argumenty pewne lub prawdopodobne w zależności od swego stanu i natury.

5. Określając rzeczywisty stan minionego faktu, historyk może dostarczyć teologowi argumentów o pewności moralnej tak samo absolutnej, jak i metafizyczna.

6. Zazwyczaj historyk dostarcza teologowi argumentów o pewności moralnej spekulatywnej.

7. Często, zwłaszcza jeśli idzie o drugorzędne aspekty faktu, historyk dostarcza teologowi argumentów prawdopodobnych.

8. Ogólna zgoda historyków jest najlepszym kryterium pewności faktu.

9. Świadczenie niesprzeczne i niezanegowane historyka specjalisty jest mocnym argumentem na rzecz pewności faktu.

10. Historia Kościoła, jeszcze bardziej niż historia świecka, jest bogata w argumenty dla teologa, pewne i prawdopodobne.

11. Historia dogmatów, innych prawd objawionych, a nawet i nieobjawionych, tworzy poważne punkty oparcia dla teologa.

12. Poważnych punktów oparcia dostarcza teologom historia błędów¹⁵.

Powyższy zbiór nie jest — według Levasseura — kompletny. Przytoczone zdania mają wykazać, że metoda historyczna stanowi pars integrans teologii i że wnioski historyczne mogą stanowić przesłanki w argumentacji teologicznej.

Ogólnie Levasseur zauważa słusznie, że historia jest nie tylko dziesiątym miejscem, ale także „miejscem miejsc teologicznych” Znaczy to, że historia mieści w sobie wszystkie miejsca teologiczne, własne i pomocnicze, a więc że pośrednio i per accidens historia zawiera w sobie objawienie. Ponadto wszystkie miejsca podlegają same procesowi historycznemu, a więc są pośrednimi i choćby per accidens przedmiotami nauk historycznych¹⁶.

Mniej specjalistyczne, ale za to bardziej reprezentatywne dla nowszej teologii, jest ujęcie ks. W. Granata, umieszczające historię w ramach personalistycznej struktury teologii i rozumiejące fakty historyczne jako znaki dialogu między świadomościami. Najgłębszą zasadą źródeł teologicznych jest fakt dialogu osób: z jednej strony Osoby Boskiej, objawiającej i dla człowieka obiektywnej, z drugiej strony osoby ludz-

¹⁵ Jw. s. 48-51, 188-190.

¹⁶ Jw. s. 197.

kiej, indywidualnej i społecznej, przyjmującej objawienie i stanowiącej żywy podmiot poznania religijnego¹⁷.

Mimo schematu personalistycznego źródła teologii nie są pozbawione rzeczywistych związków z dziejami i z naukami historycznymi. Przede wszystkim źródło obiektywne teologii jest rozumiane przez Granata jako obiektywizacja historyczna. „Ta rzeczywistość Boża (historia zbawienia) objawiona w gestach zbawczych i zdaniach jest głównym obiektywnym źródłem nauk teologicznych, tak jak rzeczywistość naturalna jest źródłem nauk świeckich [...]”¹⁸. Również główne podmiotowe źródło, wiara osobowa, jest jednocześnie fenomenem historycznym, osadzonym w konkretnym czasie i przestrzeni. Objawienie i dzieje zbawcze są podstawowym źródłem obiektywnym, a wiara jest głównym źródłem subiektywnym. Objawienie i wiara są w jakiś sposób koekstensywne, a miejscem ich realnego spotkania są konkretne warunki historyczne. Do warunków tych zalicza się nie tylko sytuacyjne dane dziejowe, lecz także dane rozumu, w skład których wchodzi również poznanie historyczne. Rozum naturalny jest podmiotowym źródłem pomocniczym teologii. Ale rozciąga się on właściwie na wszystkie nauki ogólne, dające oparcie dla sądów o człowieku i świecie, a więc nie tylko na filozofię, lecz także i na nauki historyczne łącznie z historią Kościoła. Historia zatem wchodzi z konieczności w skład pomocniczych źródeł teologii¹⁹.

W sumie historia występuje w postaci dziejów zbawienia, będących skądinąd także przedmiotem teologii, w postaci środowiska konkretnej wiary ludzkiej oraz w formie dowodzącego, naukowego poznania historycznego. Szkoda tylko, że w takim ujęciu rola historii jest zarysowana zbyt ogólnikowo, bez bliższych reguł pozwalających stosować ją konkretnie do argumentacji teologicznej.

Zgodnie z praktyką odkrywania coraz to nowych miejsc teologicznych (historia, liturgia, mistyka, historia religii itp.) Y. Congar zwrócił uwagę na „historię Kościoła” jako miejsce teologiczne²⁰, nie wiedząc nota bene, że powtarza w tym względzie Melchiora Cano. Congar słusznie wskazuje na wartości gnozeologiczne historii w ogóle, a historii Kościoła w szczególności, jakkolwiek różnice między jedną a drugą są u niego zatarte. Według niego dzieje są miejscem dokonywania się zbawienia i zarazem miejscem naszej wolności, a zatem historia implikuje w sobie nowość bytu i poznania. Zwłaszcza w Kościele wieczne objawienie koegzystuje z czasem, a czas oznacza ciągłą genezę i posiada swoją do-

¹⁷ *Nauki teologiczne*. W: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*. Lublin 1965 s. 16 nn.

¹⁸ Jw. s. 18.

¹⁹ Jw. s. 18-22.

²⁰ *L'histoire de l'Eglise, „lieu théologique”*. „*Concilium*” 1970 nr 57 s. 75-82.

czesną inwencyjność. Z biegiem czasu historia zbawienia nie tylko przekazuje objawienie, ale przyczynia się do pomnożenia chrześcijańskiego poznania i wzmacnia realizację prawdy Chrystusowej.

Congar słusznie zauważa, że w ostatnich czasach teologowie często bali się myśli historycznej. Myśl tę ograniczano jedynie do kwestii, czy jakaś prawda teologiczna nie zawiera się w źródłach. Nie dostrzegano zaś historycznego uwarunkowania samych dokumentów magisterium Kościoła: języka, sposobów myślenia, rodzaju podejmowanej problematyki. Dopiero dziś — zdaniem Congara — zaczyna się dostrzegać, że historia odkrywa właściwe proporcje wielu rzeczy, niweluje lęk przed nowymi ideami, pozwala lepiej zrozumieć teraźniejszość i daje pierwszorzędne narzędzie krytyki teologii. W tym Congar stawia najwyżej historię eklezjologii. Jest to dla niego niejako historia historii.

W sumie Congar zwraca jedynie uwagę w kierunku roli historii w myśleniu teologicznym, uchylając się od jakichkolwiek konkretnych, zwłaszcza programowych, sformułowań.

INSPIRACJE VATICANUM II

Jakkolwiek w dokumentach soborowych nie ma systematycznego i dostatecznie jednolitego rozumienia historii, to jednak zachodzi wyraźne podniesienie rangi myślenia historycznego. Akcentowana jest doniosłość poznawania przeszłości, szczególnie przeszłości różnych dziedzin chrześcijaństwa, pojawia się nieraz rozumienie chrześcijaństwa w formie historii zbawienia, uwzględniana jest dynamika rozwoju historycznego ludzkości oraz występuje nawet świadomość pewnego ostrożnego historyzmu: „Tak ród ludzki przechodzi od statycznego pojęcia porządku rzeczy do pojęcia bardziej dynamicznego i ewolucyjnego [...]”²¹.

W naszej sprawie najważniejsze są dwie bardziej konkretne sugestie Soboru: że w toku historii rozwija się poznanie teologiczne, zgłębiające objawienie dokonane w przeszłości, oraz że historia z biegiem czasu dostarcza jakichś nowych treści poznawczych mających niebagatelne znaczenie dla teologii.

A zatem poznanie teologiczne samo podlega historii i ten fakt daje mu nowe perspektywy poznania objawienia, zwłaszcza w zakresie społecznym: „Zrozumienie przekazanych rzeczy i słów wzrasta [...] Albowiem Kościół z biegiem wieków dąży stale do osiągnięcia pełni prawdy Bożej, dopóki nie wypełnią się w nim słowa Boże [...] Tak więc Bóg,

²¹ *Gaudium et spes* 5. Zob. *Optatam totius* 16; *Ad gentes divinitus* 34; *Dei Verbum* 2 i inne.

który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego umiłowanego Syna [...]”²². Z kolei objawienie musi zyskiwać nową szatę odpowiednią dla danego etapu historii ludzkiej: „Sprawą całego Ludu Bożego, zwłaszcza [...] teologów, jest wsłuchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć oraz osądzać w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być ciągle głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana”²³.

Historia, także naturalna, stworzona, dostarcza nowych treści poznawczych o charakterze miarodajnym dla teologii. „Kto wytrwale — czytamy na przykład w *Gaudium et spes* — usiłuje zbadać tajniki rzeczy, prowadzony jest niejako, choć nieświadomie, ręką Boga [...]”²⁴. Nade wszystko w historii ludzkość niejako objawia się sobie samej: „[...] okazuje się pełniej natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi do prawdy [...]”²⁵. Cała historia doczesna, wraz z jej wszystkimi dziedzinami poznania, nie jest przeznaczona na zatracenie i nie jest bezużyteczna dla poznania teologicznego, gdyż i ona nosi na sobie odbicie światła Bożego, którego szukamy również w teologii: „Pan jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii [...]”²⁶; poznanie historii doczesnej prowadzi nas również w jakiejś mierze do pełni poznania zbawczego: „Ożywieni i zjednoczeni w Jego Duchu, pielgrzymujemy ku wypełnieniu się historii ludzkiej, które odpowiada w pełni planowi Jego miłości”²⁷.

W ujęciu Soboru historia zbawienia i historia stworzenia, a zatem poznanie z objawienia nadprzyrodzonego i poznanie naturalne (w tym także poznanie z historii) stanowią ściśle związaną całość. Ukazane jest to specjalnie na przykładzie związku, jaki zachodzi między dziejami społeczności świeckich a dziejami Kościoła. „Podobnie jak w interesie świata — czytamy — leży uznawanie Kościoła jako społecznej rzeczywistości historii i jej zaczynu, tak też i Kościół wie, ile sam otrzymał od historii i ewolucji rodzaju ludzkiego. Doświadczenie minionych stuleci, postęp nauk, bogactwa złożone w różnych formach kultury ludzkiej [...] przynoszą korzyść także i Kościołowi”²⁸. Z drugiej strony natomiast „Kościół, idąc ku swemu własnemu zbawczemu celowi [...], rozsiewa na całym świecie niejako odbite światło Boże [...]”²⁹. Związek ten opiera się osta-

²² *Dei Verbum* 8. Por. *Gaudium et spes* 4 i 44.

²³ *Gaudium et spes* 44.

²⁴ Zob. nr 36. Por. *Ad gentes divinitus* 34.

²⁵ *Gaudium et spes* 44.

²⁶ Jw. 45.

²⁷ Jw.

²⁸ Jw. 44.

²⁹ *Gaudium et spes* 40.

tecznie na jedności Objawiciela: „Tajemnica Chrystusa [...] przenika całą historię rodzaju ludzkiego”³⁰; „[...] jeden jest Pan dziejów ludzkich i dziejów zbawienia”³¹.

PERSPEKTYWY DALSZE

Historię musimy rozumieć dziś szerzej i głębiej, niż robiono to dawniej. Nie można dostrzegać wyłącznie historii wycinkowych, fragmentarycznych zapominając, że istnieje przede wszystkim historia całej rzeczywistości, zarówno każdej rzeczy, osoby, idei, jak i całości bytu. Historia, odpowiadająca egzystencji rzeczy, jest koekstensywna do istoty rzeczy. Wprawdzie poszczególne dyscypliny zajmują się różnymi fragmentami dziejów, tak w ramach teologii będziemy mieli historię Kościoła, historię dogmatu, historię liturgii, historię życia duchowego, historię sztuki religijnej itp., ale nie wolno żadnego z fragmentów nazywać historią w ogólnym znaczeniu, najwyżej można przyjmować istnienie wielu różnych historii.

Historia nie może być ujmowana w sposób prymitywny jako pewne materialne fakty w przeszłości. Historia jest pewnym wymiarem stawania się ludzkiego. Najpierw historia wiąże się specjalnie z temporalnością i spacialnością, przenikającymi wszelki byt stworzony: w tym sensie wszelki byt jest historią, a następnie historia to nie tylko coś z przeszłości, ale to pełny wymiar stawania się rzeczy, które sięgają w teraźniejszość, a przede wszystkim w przyszłość.

Historia jest brana w znaczeniu przedmiotowym jako rzeczywistość rzeczowa i zewnętrzna, ale także i w znaczeniu podmiotowym jako coś subiektywnego, wewnętrznego, o samym obliczu świadomościowo-przeżyciowym dla osoby ludzkiej. Historia ma swoje oblicze materialne, zewnętrzne, przedmiotowe, a zarazem i oblicze poznawcze, wewnętrzne, podmiotowe. Przy tym oba oblicza wiążą się w jedną całość tak, że historia jest jednocześnie przedmiotem i podmiotem.

Swoista jest też ogólna struktura poznania historycznego, które dotychczas rzadko występowało w postaci czystej, raczej pomieszane z innymi rodzajami poznania. Ogólnie biorąc, poznanie filozoficzne i naukowe dociera do struktur, form rzeczy czy ich znaków formalnych, przy czym nierzadko zachodzi tu czysty aprioryzm racjonalny, natomiast poznanie historyczne dociera do znaków-faktów, z których wytwarza się obraz rzeczywistości bardziej realnej, choć nieuchwytej bezpośrednio przez poznanie formalne. Przy tym nie jest ważne, czy znaki-fakty

³⁰ *Optatam totius* 14.

³¹ *Gaudium et spes* 41.

są bezpośrednie czy pośrednie, czy są dane świadomie przez „świadka”, czy wywodzą się mechanicznie z obiektywnego procesu stawania się, czy są pierwotnie uchwycone osobiście przez badacza, czy też przejęte przez niego od innych. Poznanie historyczne jest szczególnym poznaniem egzystencjalnym, w którym dzięki następności znaków dochodzi do specjalnego samopoznania się w roli bytowania.

Normatywnie właściwym źródłem teologii jest objawienie. Nie znaczy to jednak, że źródłem są jedynie słowa objawione, zdania, formy myślowe oddane słowami. Źródłem są także zdarzenia i czyny zbawcze, nadprzyrodzone. Słowa i fakty wzajemnie się łączą i gnozeologicznie warunkują: „[...] czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy wyrażone słowami, słowa zaś obwieszczać czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą”³². A zatem objawienie nie tylko występuje w szacie historycznej, lecz samo jest faktem historycznym, historią. Jest to jądro historii zbawienia, która jest stawaniem się zbawienia w czasie. Stąd całościowym przedmiotem i zarazem źródłem teologii są dzieje zbawienia dokonujące się w głębi różnych form życia ludzkiego i dające podstawę do swoistego poznania zwanego teologicznym.

Podobna relacja słowa i wydarzenia zachodzi także w pojezusowej historii zbawienia: objawienie Jezusowe odsłania tajemnicę dziejów zbawienia, a dzieje zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy wyrażone przez Ewangelię. Tutaj trzeba dodać nawet coś więcej: historia zbawienia nie tylko ilustruje naukę Jezusa, ale ją także w pewnej mierze wyjaśnia, eksplikuje. Objawienie domaga się rozpiętości czasu dla dojrzewania, rozwoju, manifestacji, pomnożenia swych szans. W odniesieniu więc do człowieka rozpiętość dziejowa jest szczególnym miejscem eksplikatywnym objawienia, miejscem rozwiązującym wątpliwości i niejasności, stwarzającym potrzebną perspektywę, a nawet po ludzku weryfikującym. Oczywiście nie odbywa się to bez udziału Ducha Świętego jako podmiotu zbawczego poznania. W tym to sensie całe dzieje zbawienia są normatywnym źródłem poznania w wierze, a następnie poznania teologicznego.

Dzieje zbawienia spoczywają na bazie dziejów stworzenia, dziejów naturalnych, a zatem i te drugie są przedmiotem i zarazem źródłem teologii — oczywiście drugorzędnym. Nie są to jednak dwie rzeczywistości obok siebie. Już w wydarzeniu Jezusa zbawienie jest zespolone w ciele z historią naturalną. Tak samo jest i dziś. Przy tym nie ma potrzeby wylizywania wszystkich podziałów uniwersyteckich tej historii, jak historii języka, kultury, religii, przyrody itp. Wystarczy stwierdzić, że owo źród-

³² *Dei Verbum* 2.

ło poznania teologicznego stanowi cała historia naturalna, o ile tylko rzutuje na odsłanianie tajemnicy Boga i człowieka.

Trzeba zaznaczyć na marginesie, że zajmując się tutaj tym, co należy do historii, pomijamy problem istot i struktur rzeczy, które są przedmiotem różnych nauk od filozofii po przyrodoznawstwo i gdzie odgrywa rolę eksperyment a także aprioryczna funkcja rozumu. Jednak dla większej jasności musi się dać pewne sprostowanie w kwestii tzw. poznania z rozumu, które zaliczano dawniej do poznania filozoficznego, a nie historycznego. Najpierw rozdział w teologii na poznanie z rozumu i z historii nie ma sensu, bo poznanie dziejów dokonuje się drogą rozumu, a nie drogą niekontrolowanej naukowo wiary, jak chciał Arystoteles. Następnie, ponieważ w filozofii pogańskiej rozum był zwykle synonimem człowieka, dlatego i chrześcijanie zaczęli przeciwstawiać rozum Bogu i objawieniu, jakoby objawienie mogło w ogóle zaistnieć bez rozumu ludzkiego. Ponieważ rozum uważano za strukturę niezmienną, stąd i poznanie „z rozumu” miało charakter kategoriyczny, ale w teologii było ono albo ledwo tolerowane, albo wręcz „nielegalne”. Objawienie dawało poznanie odgórne, boskie, a więc pewne i podstawowe, albo nawet absolutnie wystarczające. Rozum natomiast miał dawać poznanie oddolne, ludzkie. Chociaż rozum oznaczał człowieka, to jednak człowiek był uważany za istotę niezmienną, abstrakcyjną i dlatego poznanie „z rozumu”, a więc oparte na esencji ludzkiej, również nie oznaczało poznania historycznego. Nie dostrzegano, że człowiek i świat to nie tylko struktura i forma, ale także i historia.

Korelatem dziejów zbawienia i dziejów stworzenia jest historia rozumiana jako subiektywne ich ujęcie, przekaz międzyludzki, pełne poznanie personalne oraz wytwór naukowy. W konsekwencji mamy historię zbawienia w sensie podmiotowym. Jest ona jakimś pierwotnym sposobem odniesienia się osoby ludzkiej lub społeczności do dziejów zbawienia.

Historia zbawienia w znaczeniu subiektywnym posiada swoją sferę poznawczą. Struktura tego poznania jako takiego jest właściwie naturalna. Nie istnieje, ściśle biorąc, poznanie gnozeologicznie nadprzyrodzone. Można tylko mówić o trzech różnych odniesieniach sygnałnych tego poznania: 1. do treści objawienia nadprzyrodzonego, 2. do treści objawienia naturalnego (np. w historii stworzenia) oraz 3. wtórnie do efektów nauk nieobjawiających. W tym sensie też teologia nie jest wyłącznie odniesieniem sygnałnym nadprzyrodzonym, choć stanowi ono element czołowy, lecz jest związkem wszystkich trzech odniesień. Trudno nawet przypuścić, żeby w poznaniu religijnym występowało samo odniesienie nieobjawieniowe w czystej postaci, skoro Prawda musi być źródłem wszelkiej prawdy. A zatem teologia jest wielorelacyjnym poznawa-

niem egzystencji zbawczej (istnieje też oczywiście zbawienie w aspekcie naturalnym). Przy tym jest ona specyficznym produktem subiektywizacji dziejów zbawczych w postać personalnej, indywidualnej i społecznej, historii zbawienia.

Na specjalną uwagę zasługuje odniesienie sygnałne nieobjawiające, które w dotychczasowej teologii było zwykle pomniejszane. Otóż najprzód pełni ono ciekawą rolę podmiotu akceptacji i afirmacji dla sądów o odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Następnie uzupełnia ono system znaków, nie posiadających pełnych korelatów objawionych, np. zdania z antropologii ogólnej pozwalają zreinterpretować wiele znaków objawionych o człowieku, zwłaszcza z dziedziny moralności seksualnej, a prehistoria umożliwia skorygowanie zbyt prymitywnego odzwierciedlenia poznawczego „siedmiu dni stworzenia”. I wreszcie omawiane odniesienie pełni rolę hermeneutyczną w stosunku do zdań o znakach objawienia nadprzyrodzonego, niekiedy odkrywa znaki tylko rzekomo determinowane przez objawienie, np. o ruchu słońca wokół ziemi u Jozuego 10, 13.

Tak więc pierwotnym obiektywnym źródłem teologii są dane zbawcze, w tym na pierwszym miejscu objawienie czasów Ewangelii (słowa i zdarzenia), potem wszystkie inne ingerencje Boże w całej historii, łącznie z permanentnym objawieniem naturalnym, i wreszcie wszelka Prawda będąca faktem i słowem. Dane te, zwłaszcza objawienie, tworzą postać dziejów zbawienia, do których trzeba zaliczyć też fakty powstałe z ingerencji Kościoła i Urzędu Nauczycielskiego kierujące właściwym korzystaniem z danych objawionych. Oczywiście dzieje zbawienia nie są adekwatnym przedmiotem wiedzy teologicznej. Teologia w funkcji poznawczej (istnieją jeszcze inne funkcje teologii: ideologiczna, misyjna, wychowawcza, służebno-administracyjna itp.) nie jest wprost historią zbawienia, lecz tylko systematyzacją poznań opartych na pewnych uchwytnych (o odniesieniu pozaempirycznym) znakach gnozeologicznych tejże historii, systematyzacją — rzecz jasna — na pierwszym miejscu poznań diachronicznych, czyli historycznych, a na drugim — synchronicznych, czyli formalnych i filozoficznych (tutaj zajmujemy się tylko poznaniem historycznym). Nawet myślowe elementy objawienia i dziejów zbawienia nie są częścią teologii wprost, a tylko pewnym znakiem dla niej. A zatem bliższym źródłem obiektywnym teologii jest poznawalna strona historii zbawienia.

Dzieje zbawienia mają swoistą subiektywizację w postaci personalnej (indywidualnej i społecznej) historii zbawienia, w której występuje również sfera wartościowa gnozeologicznie. Ta sfera jest więc najbardziej bezpośrednim, choć subiektywnym źródłem teologii. Oczywiście i tutaj teologia nie utożsamia się w całości z sądem wiary osobowej, który ujmuje

dane objawienia i dzieje zbawienia bardziej egzystencjalnie. Tak więc i tutaj teologia pełni pewną rolę wtórną, rolę eksplikacji i kierowania.

Trudno mówić o specjalnym szeregowaniu zdań teologicznych, bazujących na poznaniu historycznym, od absolutnie pewnych do nieprawdopodobnych. Szeregowanie takie jest zwykle sztuczne i nie odpowiada treści zdań, których funkcja nie da się i pod tym względem sformalizować. Przy tym sądy historyczne nie są całkowicie odrębne, ale występują najczęściej w ścisłym powiązaniu z sądami filozoficznymi i przyrodniczymi. Oczywiście wiele sądów historycznych musi się uważać za pewne nawet przy najostrzejszych rygorach formalizacji epistemicznej.

Trudności poznania historycznego, jako bardziej egzystencjalnego, płyną nie tylko z braku lub szczupłości danych objawionych, czy też ich niejasności, ale przede wszystkim z tajemniczości przedmiotu. Poznanie historyczne stosowane w teologii posiada jeszcze szerszy rozrzut na poznanie i niepoznanie, prawdę i fałsz, dobro i zło. Sprawa nie jest prosta o tyle, że dla niego nawet zło może być źródłem ważnych i nowych treści poznawczych. Przy tym stosunek między poznaniem prawdziwym a błędnym nie jest statyczny, lecz dynamiczny, jest to — jak tradycja nazwała — stosunek walki: „[...] wzajemne przenikanie się [prawdy i fałszu] [...] pozostaje tajemnicą zamąconych przez grzech dziejów ludzkich, aż do pełnego objawienia się światłości synów Bożych”³³.

Konkretyzując rzecz teologicznie, można powiedzieć, że najgłębszym i najdalszym źródłem argumentacji historycznej jest Jezus Chrystus objawiający. Oczywiście poznającemu Jezus Chrystus jawi się bliżej w postaci słowa i czynu, w postaci idei i faktu historiozbawczego. A więc w argumentacji operuje się raczej uchwytnymi znakami tego tajemniczego fenomenu. Argumentacja ta opiera się następnie na historycznej realizacji Chrystusa oraz na całych dziejach zbawczych, dokonywanych w ludzkości przez Boga w całym czasie, a także na dziejach stworzenia, w których odbija się również Ciało Chrystusa. Subiektywnym i najbliższym źródłem argumentacji jest historia zbawienia w jej obliczu wewnętrznym, osobowym. Bez wątpienia i ta wewnętrzna strona historii posiada swoje elementy nadprzyrodzone oraz naturalne, jest więc jakby bezpośrednią subiektywizacją faktu Chrystusa.

HISTORISCHE ARGUMENTATION IN DER THEOLOGIE

Zusammenfassung

Indem der Verfasser die Grösse von Melchior Cano inbezug der theologischen loci hervorhebt, insbesondere die Einreihung der Geschichte zu ihnen, unterzieht

³³ *Gaudium et spes* 40.

er den alten Locibegriff, vor allem die frühere Geschichtsauffassung, einer Kritik. Die Geschichte muss heute als eine innerliche Funktion der theologischen Argumentation begriffen werden. Die endgültig auf der Existenz der Dinge fussende geschichtliche Argumentation stellt ein unbedingtes Korrelat zur naturwissenschaftlich-philosophischen Argumentation dar, die auf den Wesen und Formen der Dinge beruht, und zusammen die Gesamtheit des theologischen Erkennens ausmacht. In diesem Erkennen kommt heute jedoch der historischen Argumentation (im breiteren Sinn) der Primat zu, und zwar wegen der Struktur sowohl des Erkenntnisobjekts als auch — Subjekts. Deshalb macht auch die Offenbarung (Worte und Ereignisse) die weitere Quelle der Theologie aus, die nähere die Gesamtheit der Heils- und Schöpfungsgeschichte, und die unmittelbare — die Erkenntnissphäre der versubjektivierten Heilsgeschichte in der (individuellen und gesellschaftlichen) Person. Der Gewissheitsgrad der, objektiv indiskutablen, Schlüsse ist vielmehr von seiten der Inhärenzweise der persönlichen Geschichte in der Geschichte Jesu und der allgemeinen Geschichte bedingt.