

CZESŁAW BARTNIK

HISTORYZM I STRUKTURALIZM  
W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Teologia fundamentalna może pełnić w chrześcijaństwie rozmaite funkcje: epistemologiczną, metodologiczną, hermeneutyczną, refleksyjną i racjonalizującą, a także wyjaśniającą czy uzasadniającą. Nie sposób wprawdzie funkcji tych od siebie oddzielić, ale chcieliśmy poświęcić nieco uwagi wyłącznie ostatniej. Chodzi tu o problematykę naturalnych „fundamentów” całego złożonego aktu wiary, odnoszącego się do rzeczywistości zbawienia chrześcijańskiego. W ramach tej problematyki ciągle dochodzą do głosu coraz nowe próby stosowania w teologii fundamentalnej aktualnych sposobów postępowania. Wśród nich zdają się obecnie wyróżniać szczególnie dwa: historyczne i strukturalne. Rodzi się pytanie, czy istotnie jakieś rodzaje historyzmu i strukturalizmu występują we wspomnianej funkcji teologii fundamentalnej, jaki jest ich charakter i zakres oraz czy jest możliwe wyższe stanowisko syntetyzujące?

## I. TRADYCYJNE PREDYLEKCJE HISTORYCZNE

Wydaje się, że już najstarsze wyjaśnianie naturalne i uzasadnianie w teologii fundamentalnej mieści się doskonale w ramach nurtu myślenia historycznego. Oczywiście, nurt ten był zawsze bardzo niesprecyzowany i jednocześnie różnorodny. Pierwsze pisma chrześcijańskie świadczą o dowodzeniu przy pomocy historycznej wierności świadka — człowieka lub pisma. Apologeci patrystyczni posługują się historią jako obrazem areny, gdzie dokonuje się spektakularna konfrontacja działań Boga chrześcijańskiego z bogami pogańskimi. Średniowiecze zakłada prawdę historyczną jako duchowe uobecnienie rzeczywistości zbawienia chrześcijańskiego. W okresie odrodzenia historia zaczęła oznaczać porównanie kultury chrześcijańskiej z przeszłą, antyczną. W czasie reformacji ze strony katolickiej Melchior Cano na-

wiązał do dowodzenia z powagi historyka<sup>1</sup>. W w. XVII i XVIII historyczność w teologii katolickiej sprowadzała się do wykazywania Boskich interwencji w świat materialny i doczesny. Po tej providencjalnej historii oświecenia wysypała się, jak z rogu obfitości, cała masa mieszanych ujęć historii: romantyczno-sentymentalna, idealistyczno-racjonalna, pozytywistyczno-faktowa, witalistyczno-zdarzeniowa, przyrodniczo-pomiarowa, modernistyczno-mitologiczna, tomistyczno-filozoficzna itp. Nawiasem mówiąc, ta różnorodność ujęć nie była słabością teologii fundamentalnej, ale raczej przejawem rozwoju i bogactwa. W XX w. wśród teologów fundamentalistów katolickich utrzymało się niemal ogólnie rozumienie uzasadniania historycznego jako ukazania odpowiednich faktów, zaistniałych w przeszłości, stwierdzanych przez miarodajnych świadków, osiągalnych dla poznania empirycznego i ujmowalnych w pewne ogólniejsze sądy wyjaśniające dzięki pewnym przesłankom psychologicznym i filozoficznym<sup>2</sup>.

Nawet ogólnie przyjęte przez katolików ujęcie historyczne jest jednak, oczywiście, zbyt wąskie i fragmentaryczne. Zarzut ten odnosi się w pełni i do tej metody dowodzenia, którą się nazywa metodą „historyczno-syntezy” Uważa się, że jest to typowa metoda historyczna. Wyróżnia się w niej trzy etapy: 1. heurystyczny etap gromadzenia dokumentów skryptu-rystycznych, 2. etap krytyki i interpretacji, czyli ustalania faktów i ich tłumaczenia, a więc autorstwa, czasu powstania ewangelii i historyczności jej treści, 3. etap syntezy, czyli zestawiania treści i zinterpretowanych faktów biblijnych w większe całości myślowe<sup>3</sup>. Jednak trzeba zauważyć, że w metodzie tej faktycznie najbardziej problematyczna jest właśnie histo-

<sup>1</sup> Por. mój artykuł: *Poznanie historyczne w teologii*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19:1972 z. 2 s. 145 nn.

<sup>2</sup> Oto ważniejsze przykłady: H. Pinard de la Boullaye. *L'Etude comparée des religions*. T. 1-2. Wyd. 2. Paris 1929; A. Tanqueray. *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*. Wyd. 26. Paris 1949; M. Sieniatycki. *Apologetyka czyli teologia fundamentalna*. Kraków 1932; J. Hervé. *Manuale theologiae dogmaticae*. Vol. I. Paris 1949; S. Tromp. *De revelatione christiana*. Wyd. 6. Romae 1950; R. Garrigou-Lagrange. *De revelatione*. Vol. 1-2. Wyd. 5. Romae 1950; H. Dieckmann. *De revelatione christiana*. Freiburg 1932; A. Lang. *Fundamentaltheologie*. Bd. 1-2. Wyd. 4. München 1967; W. Kwiatkowski. *Apologetyka totalna*. T. 1-2. Wyd. 3-2. Warszawa 1961-1962; M. Nicolau, I. Salaverri. *Theologia fundamentalis*. Wyd. 2. Matriti 1962; R. Geiselmann. *Jesus der Christus*. Wyd. 2. München 1965; E. Kopeć. *Apologetyka*. Lublin 1968; A. Kolping. *Fundamentaltheologie*. Münster 1968; tenże. *Wunder und Auferstehung Jesu*. Frankfurt a. M. 1969; J. Moingt. *Certitude historique et foi*. „Recherches de science religieuse” 58:1970 s. 561-574; W. Trilling. *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*. Wyd. 3. Leipzig 1969; J. Guittou [i inni]. *Témoignage*. Paris 1972; J. Myśkowski. *Apologetyka stosowana w zarysie*. Warszawa 1973.

<sup>3</sup> Por. M. Rusecki. *Współczesne badania nad teorią apologetyki*. Lublin 1974 (mps) s. 253-268.

ryczność i syntetyczność. Już na pierwszy rzut oka dostrzegamy tutaj wyjaśnianie historyczne ujmowane jako wyjaśnianie z tekstu. Stąd nawet w tej metodzie stajemy nagle przed wątpliwością, czy nie mamy tu do czynienia raczej z metodą lingwistyczną niż historyczną w tradycyjnym znaczeniu. Ale problem jest jeszcze głębszy. Wspomniana metoda wydaje się pokrewna, rozwijającej się od odrodzenia, metodzie biblijnej. Ale i sama biblijna metoda historyczna posiada wiele odmian: krytyka literacka przy pomocy danych historycznych, porównawcza historia religii, historia tradycji, historia form literackich, historia redakcji itp. We wszystkich tych odmianach historia jest rozumiana bardzo wąsko jako zespół faktów empirycznych, tkwiących zasadniczo w relacji tekstowej. Jest to więc w gruncie rzeczy rozumienie historii za Ch. V. Langlois (zm. 1929), Ch. Seignobos (zm. 1942) i H. I. Marrou jako wiedzy opartej na dokumentach pisanych. Stąd wyjaśnianie historyczne sprowadza się raczej do operacji naukowej nad pisanymi, w tym przypadku biblijnymi, przekazami—świadczeniami. Wymyka się tu zarówno rzeczywistość historyczna wraz z pełnią poznania historycznego, jak i właściwa możliwość syntezy faktów. Niemniej wydaje się, że każde uzasadnienie w teologii fundamentalnej musi wychodzić od płaszczyzny historycznej.

Naszym zdaniem również metoda „analityczno-eklezjologiczna”, reprezentowana przez takich teologów, jak: V. A. Dechamps, T. Zapelena, H. Dolch, T. Tseng, G. Philips, J. Cahill, R. Paciorkowski, S. Nagy, T. Gogolewski i inni, pozostaje w swej podstawie metodą historyczną. Przede wszystkim jej przedmiot, czyli ogląd Kościoła, brany jest w perspektywie historycznej: przeszłej, teraźniejszej i przyszłej. Przestrzenna i społeczna ekspansja Kościoła, jego jedność i trwałość oraz świętość wraz z błogosławionym wpływem na kulturę ludzkości mogą być poznawane w swych podstawach jedynie z perspektywy historii ludzkości. Nawet fakty te mogą być interpretowane jako niezwykle tylko dzięki założeniu historycznej wiedzy porównawczej.

Trzeba przyznać, że w związku z uzasadnianiem historycznym narosło wiele nieporozumień. Przede wszystkim teologia fundamentalna zdawała się cierpieć na inwazję argumentacji historycznej, brak dobrych stosunków z opanowaną przez filozofię teologią ogólną, a szczególnie na niejasność płaszczyzny argumentacji. Nic dziwnego, że nowsze tendencje historyczne w teologii fundamentalnej mogły zostać — jak zrobił to na przykład Avery Dulles TJ — utożsamione z „historycyzmem”. Terminem tym, nota bene o wydzwiku całkowicie negatywnym, określa jezuita amerykański stosowanie historii „jako nauki ścisłej i jedynie uprawnionej do badania przeszłości ludzkiej”. Historycyzm taki wszedł — jego zdaniem — w konflikt z ortodoksją chrześcijańską i wypaczył naukę o Chrystusie. „Apologetyka początków XX wieku — pisze — przyjęła założenia historycyzmu.

Nie zamierzano przeczyć, że historia naukowa może odtworzyć z ewangelii dokładny portret Jezusa rzeczywistego. Apologeci różnili się jednak od naturalistów tym, że utrzymywali, iż Jezus historyczny — Jezus dający się odkryć przy pomocy trafnych metod historycznych — nie był ani oszustem, ani marzycielem, ani moralizującym humanistą, ani rewolucjonistą społecznym. Był po prostu i tylko Chrystusem wiary. W ten sposób rozwinęła się apologetyka, pokładająca niezachwiane zaufanie w potęgę naukowej metody historycznej i jej zdolność do obrony rozumowych podstaw wiary chrześcijańskiej”<sup>4</sup>.

Podobne próby wyjścia poza historyczne uzasadnianie w teologii fundamentalnej okazują się jednak niemożliwe. Nawet i one posługują się jakąś kategorią historii i dążą do związania wiary z historią. Rzecz idzie głównie o sposób rozumienia historii i historycyzmu. Otóż terminem „historycyzm” określa się w nauce, także anglosaskiej, to samo co „historyzm”<sup>5</sup>. Doskonały metodolog K. R. Popper, rozumie przez historycyzm postawę w naukach społecznych, przyjmującą prawidłowość dziejów i możliwość częściowego kierowania nimi dzięki odkryciu prawidłowości, jak utrzymuje marksizm<sup>5</sup>. Jeśli autor ten odrzuca historycyzm, to właśnie jako tłumaczenie zjawisk przez prawidłowościowe uwarunkowania historyczne. Walka zatem z poprawnie rozumianym historycyzmem musiałaby oznaczać jednocześnie odrzucanie historyzmów różnego rodzaju, a więc odrzucanie wartości czystej nauki historycznej, negowanie autonomii historii wobec teologii oraz prawidłowości, zaprzeczanie istnienia historycznych uwarunkowań zjawiska i wreszcie lęk przed odkrywaniem zmienności rzeczy i poznania w czasie i przestrzeni. Dullesowi i jemu podobnym nie mogło chodzić o odrzucenie wszelkich rodzajów historyzmu. On sam dąży do złączenia Chrystusa wiary z Chrystusem historii. Zresztą rozróżnienia tego dokonał pod koniec XIX w. Martin Kähler nie inaczej, jak dzięki posłużeniu się w teologii metodą historyczną. Należałoby więc bez ustanku pracować nad precyzowaniem pojęcia „historia”, które zdaje się dziś przenikać nawet myślenie metafizyczne.

Z krytyki jednakże uzasadniania historycznego wynika jeden doniosły rezultat pozytywny, a mianowicie pogłębienie refleksji nad relacjami zachodzącymi między tym, co historyczne, a tym, co chrześcijańskie, przy czym nie możemy się spodziewać bynajmniej jakiegoś dualizmu. Wręcz przeciwnie, mamy do czynienia z ciekawym przypadkiem głębokiego, dialektycznego, związku, którego przykładem jest jeszcze XVIII-wieczne rozróżnianie przez J. L. von Mosheima, Ch. W. Walcha i J. S. Semlera między

<sup>4</sup> *Chrystus i Ewangelia*. Warszawa 1971 s. 17.

<sup>5</sup> K. R. Popper. *The Poverty of Historicism*. Wyd. 3. London 1961 s. 17; K. Heussi. *Die Krisis des Historismus*. Tübingen 1932; M. Żywczyński. *Narodziny i dzieje pojęcia historyzmu*. „Historyka” 1:1967 s. 51-72.

świecką a religijną historią Kościoła. Wprawdzie przez dłuższy czas różnicowanie dwóch rodzajów historii nie przyniosło wyraźnych skutków i np. katolicka szkoła tybińska dowodziła na podstawie dokumentów historycznych boskiego charakteru chrześcijaństwa, to jednak w XX w. ożyła twórczo idea rozróżniania między historią świecką a historią zbawienia. Termin „historia” lub „historyzm” przestał straszyć najbardziej „prawowiernych”, bo okazało się, że to, co dziejowe, spotyka się optymalnie z tym, co chrześcijańskie, a „historia zbawcza” może być najogólniej przyjmowaną wersją nauki teologicznej<sup>6</sup>. Toteż dziś już nikt ze zwolenników metody historycznej w teologii fundamentalnej nie twierdzi, że metoda ta pozwala ująć bezpośrednio i zmysłowo fakty lub prawdy nadprzyrodzone<sup>7</sup>. Nikt dziejowego zbawczego nie redukuje do samego empirycznego i materialnego, a więc dziejów zbawienia do dziejów świeckich, doczesnych. I nikt refleksji wiary nad wydarzeniem zbawczym nie redukuje do refleksji czysto naukowej<sup>8</sup>. W każdym razie, tradycyjne tendencje historyczne nie tylko nie osłabły, ale przekształcają się w swoisty „historyzm teologiczny”, gdzie historyzm w znaczeniu naukowym i historyzm w ujęciu wiary chrześcijańskiej tworzą jedną wyżej zorganizowaną całość bez zmieszania lub negowania jednego czy drugiego. W rezultacie też uzasadnianie historyczne znacznie się pogłębiło, ale i zarazem skomplikowało. Niemniej zbliżyło nas bardziej do rzeczywistości chrześcijańskiej.

Znakiem współczesnej żywotności historyzmu jest swoista teologia fundamentalna typu historycznego w protestantyzmie J. Moltmanna<sup>9</sup> i W

<sup>6</sup> Por. mój artykuł: *Apologetyka ekumeniczna?* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20:1973 z. 2 s. 31 nn.

<sup>7</sup> Pokutuje jednak trochę ujęć uproszczonych: „Apologetyka, zwana teologią fundamentalną [...] — czytamy np. — ma usprawiedliwiać czysto naukowe prawdy religijne i fakty religijne (a zwłaszcza fakt Objawienia Bożego i władzy nauczycielskiej Kościoła katolickiego) na podstawie jedynie prawd porządku naturalnego i posługując się dowodzeniem tylko empiryczno-racjonalnym” (S. Kamiński. *Metoda w teologii*. W: W. Granat. *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*. Lublin 1965 s. 152). Apologetyka nie dowodzi nie tylko „faktu władzy nauczycielskiej” (chyba władzy rządzenia?), która nie może być faktem, lecz uprawnieniem, ale przede wszystkim „faktu Objawienia”, gdyż chrześcijaństwo mówi tu jedynie o objawieniu nadprzyrodzonym, które nie jest w swej istocie poznawalne. Stąd też powstaje problem, jak można usprawiedliwiać „czysto naukowe fakty religijne”, które tutaj nie są naukowe, lecz nadprzyrodzone. Autorowi chodzi chyba o „naukowe usprawiedliwienie” prawd i faktów należących zarówno do porządku naturalnego, jak i nadprzyrodzonego.

<sup>8</sup> Słusznie zauważa to W. Hładowski. *Das Problem der Verifizierung des christlichen Zeugnisses*. Berlin 1973 s. 51.

<sup>9</sup> *Theologie der Hoffnung*. München 1965; *Perspektiven der Theologie*. Mainz 1968.

Pannenberg<sup>10</sup>. Tutaj uzasadnianie teologiczne zasadza się na krytycznym zestawieniu obu, wyżej-wspomnianych, aspektów historii. Autorzy ci opierają się nie na dokumentach tekstowych, lecz w pierwszym rzędzie na rzeczywistości historycznej. Stąd tworzą nie teologię „słowa”, lecz teologię historii. Objawienie nie jest rzeczywistością lub faktem „słowa”, lecz „historii”. Jest ono w jakimś znaczeniu właściwe historii, a więc i objawienie chrześcijańskie jest w pewien sposób badalne i poznawalne historycznie. Przy tym historyczność ta oznacza po prostu realność stworzenia. Zacieśnianie się teologii do samej „historii zbawienia” czy „zbawczej egzystencji” byłoby zaprzeczeniem rzeczywistości dziejów stworzenia i realności chrześcijaństwa w świecie. Historia zbawienia może być sobą jedynie dzięki realnej historii uniwersalnej i odwrotnie: historia uniwersalna istnieje o tyle, o ile współtworzy historię zbawienia. Podobnie jest z weryfikacją wiary chrześcijańskiej. Wiara legitymuje się w wyrazie nie słowa, lecz rzeczywistości historycznej. Działania Boże dają się poznać tylko na tle historii względnie uniwersalnej, w horyzoncie ogólnohistorycznym.

## II. ANALOGIE STRUKTURALISTYCZNE W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Dokładna analiza teologii fundamentalnej uprawianej przez główne kierunki tradycyjne (tomizm, skotyzm, suarezjanizm, niektóre wersje augustinizmu) wykazuje, że wyjaśnianie i uzasadnianie w teologii fundamentalnej miało charakter tak dalece ahistoryczny, że przypomina całkowicie najwcześniejszą, synchronistyczną wyłącznie, fazę nowoczesnego strukturalizmu francuskiego. Widać to najpierw w konstrukcji przedmiotu tej dyscypliny. Wprawdzie w odróżnieniu od właściwego strukturalizmu zakłada ona dostęp do struktury jako rzeczywistości bytowej, a nie tylko wytworu ludzkiego, ale w konstrukcji uzasadniającej nie wychodzi faktycznie poza pewne modele, będące odbiciem danego zbiorowiska eklezjalnego. Teologia ta często jest konstrukcją opartą na esencjach, modelach i wzorach, a nie na faktycznej rzeczywistości religijnej.

W wywodach naukowych wspomnianych kierunków teologii przejawia się pewna podstawowa struktura naukowa, będąca organizacją wszystkich elementów postępowania naukowego. Jest nią właśnie Jezus Chrystus jako rodzaj „struktury” albo raczej systemu. System ten stanowi rodzaj macierzy niemal dla wszystkich podstawowych definicji teologicznych: objawienia, kościoła, chrześcijanina, sakramentu, słowa zbawczego, kapłaństwa, czynu chrześcijańskiego itp. Dla przykładu, objawienie jest związaniem „boskiego” z „ludzkim”, jest bezpośrednim udzielaniem się Boga człowie-

<sup>10</sup> *Offenbarung als Geschichte*. 3. Aufl. Göttingen 1965; *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen 1967; *Theologie als Geschichte*. Zürich 1967; *Das Glaubensbekenntnis*. Hamburg 1972.

kowi na sposób osobowy, pełny, nie tylko intelektualny, ale i bytowy. A taką strukturę dostrzegamy właśnie w chalcedońskiej formule samego Chrystusa, który jest osobowym związaniem bóstwa z człowiekiem doczesnym. Ponadto sama ta struktura w omawianej teologii posiada określone analitycznie elementy: świadomość, zachowanie się, słowa, czyny, wiedzę, mechanizmy uzdrowień itp. I w ten sposób jest to, niezależny od czasu i miejsca, prototyp istoty chrześcijanina i wszelkich jego działań oraz sytuacji. Tak więc uzasadnianie apologetyczne polega w gruncie rzeczy na opisaniu struktury lub ukazywaniu związków zachodzących między elementami nawzajem lub między elementem a całą strukturą. Przy czym uważa się, że zmiana w jednej strukturze lub w jednym elemencie pociąga za sobą zmianę sprzężonej struktury lub zmianę wewnętrzną.

Jeszcze bardziej typowy okazuje się strukturalizm w eklezjologii apologetycznej. Kościół jest w gruncie rzeczy pewnym modelem teologicznym dla życia i myślenia chrześcijańskiego. Funkcję modelu pełni nawet wtedy, gdy jest określany nazwami postulującymi konkretne struktury realne, przedmiotowe: społeczność, zgromadzenie, kolumna ludzi w ruchu, łódź płynąca, winnica, budowla na skale, organizm cielesny itp. Typowe dla tego typu rozumowania jest traktowanie Kościoła jako konstrukcji. Badacz Kościoła odkrywa fundamenty „budowli”, czyli Piotra, szuka wiązań, czyli apostołów, liczy kamienie większe i mniejsze, czyli kler i lud, oblicza wielkość tej budowli, kształty, miary, perspektywę. Jeśli na tych obrazach jest jakaś historia, to tworzą ją raczej elementy tła: atakujący, wrogie fale, chaos zewnętrzny albo też straszące czynniki zmian, które nie są sposobem realizacji struktury, lecz jej zniekształceniem lub niszczeniem. Cała mądrość badacza polega na technice i sposobie docierania do pełnej „rekonstrukcji”, zwłaszcza do „pierwotnych kształtów”. Na dotarciu do takiego „idealnego obrazu” kończy się poznanie i obrona rzeczywistości całej struktury. Przy tym znaczenie struktury nie polega na jej ewentualnej, twórczej zmienności, lecz na zdolności zajaśnienia blaskiem formy i przetrwania w kształcie niezmiennym.

Analogie strukturalistyczne można dostrzec również w metodach teologii fundamentalnej, zwanych mniej czy więcej słusznie metodami podmiotowymi w przeciwstawieniu do przedmiotowych, historycznych<sup>11</sup>. Metoda psychologiczno-egzystencjalna (M. Blondel, L. Bakker, B. Welte, A. Gabardi, H. Bouillard, J. Walgrave i inni) sprowadza się — moim zdaniem — do modelu pragnień lub dążeń podmiotu ludzkiego i sposobu ich realizacji przez społeczność religijną. W wyróżnionej metodzie transcendentalnej (P. de Broglie, W. Brugger, H. Verweyen, A. Gerben, K. Rahner) odbija się charakterystyczny dla strukturalizmu kantyzm w tym sensie, że czło-

<sup>11</sup> Zob. R u s e c k i, jw. s. 228 nn.

wiek sprowadzany jest do swej struktury mentalnej i struktura ta jest miarą fenomenu chrześcijańskiego. Najwięcej zbieżności ze strukturalizmem widziałbym w metodzie fenomenologicznej (R. Guardini, J. Mouroux, J. Levie, E. Kopec, częściowo W. Hładowski i J. Myśków). Podmiot chrześcijanina przypomina tu strukturę świadomości-nieświadomości. Jest ona zestawiana z „Chrystusem” i „Kościołem”. Ale faktycznie są to tylko fenomenologiczne „esencje”, czyli modele będące odbiciem chrześcijańskiej świadomości i podświadomości w konkretnej grupie kulturowej. Inaczej mówiąc, takie modele teologiczno-fundamentalne są wytworzone przez sam Kościół. W konsekwencji otrzymujemy zestawianie człowieka ze swoimi wytworami, ze swoją własną strukturą. Bez historii realizm modelu chrystycznego i eklezjalnego jest pozorny.

O ile w niektórych ujęciach katolickich teologii fundamentalnej analogie strukturalistyczne są raczej nieświadome, to w teologii protestanckiej dostrzegamy już dosyć wykształtowany przykład ujęcia strukturalistycznego w postaci fundamentalnej teologii słowa. Mamy tu na myśli głównie E. Fuchsa<sup>12</sup> i G. Ebelinga<sup>13</sup>. Traktują oni teologię fundamentalną jako naukę o słowie, o tekście, o języku. Zakładają oni wprawdzie rzeczywistość historyczną, zarówno pierwotną, jak i współczesną, ale umieszczają ją głównie w strukturze języka i słowa (Sprachereignis, Wortgeschehen, l'événement du langage). Historia jest elementem w strukturze języka. Dzieje się nie historia, lecz słowo i język. Jeśli teologia jest nauką, to o języku wiary, gdzie słowa tego języka mają moc tworzenia pewnego rozumienia. Nawet Kościół jest dzianiem się Jezusa-Słowa. Słowo jest obiektywne i zewnętrzne, ale w kontakcie z człowiekiem wywołuje w nim odpowiednie zmiany strukturalne, co ma stanowić rodzaj weryfikacji. W każdym razie teologia dociera najpierw do struktur językowych, a nie rzeczywistych. Przy czym to nie chrześcijanin interpretuje język wiary, wraz z językiem Biblii, ale język wiary i tekst Biblii interpretują człowieka jako chrześcijanina i lokują go odpowiednio w systemie innych struktur świata.

Pewnej analogii strukturalistycznej można dopatrzeć się nawet w teologii prawosławnej. Chodzi tu głównie o ten kierunek, który przedstawia Chrystusa i Kościół jako uobecnione przewyciężenie zmienności historycznej, pewne uwiecznienie się w postaci wyzwolenia z czasu i przejścia

<sup>12</sup> *Hermeneutik*. Wyd. 2. Bad Cannstatt 1958; *Die neue Hermeneutik*. Zürich 1965; *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*. Wyd. 2. Tübingen 1965; *Margburger Hermeneutik*. Tübingen 1968.

<sup>13</sup> *Evangelische Evangelienauslegung*. Tübingen 1942; *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*. Tübingen 1954; *Wort Gottes und Hermeneutik*. W: *Die neue Hermeneutik*. Wyd. J. M. Robinson i J. E. Cobb. Zürich 1965; *Wort und Glaube*. Bd. 1-2. Tübingen 1962-1969; *Gott und Wort*. Wyd. 2. Tübingen 1968.



w symbol, czyli system doznań i modeli mistycznych<sup>14</sup>. Podobnych implikacji i zbliżeń strukturalistycznych można dopatrywać się wszędzie, gdzie występuje ucieczka od wyjaśniania genetycznego, rozwijanie bazy językowej w uzasadnianiu oraz analiza antropologiczna. Wydaje się zatem, że również nie ma obecnie możliwości pełnej ucieczki od tendencji strukturalnych.

### III. POSTULAT SYNTEZY

Zgodnie z pewną prawidłowością w historii filozofii możemy się obecnie spodziewać nasilenia tendencji syntetyzujących. Czy są one w ogóle możliwe w danym przypadku? Wydaje się, że tak.

Tendencje syntetyzujące pojawiają się od sześćdziesiątych lat w łonie samego strukturalizmu. Od w. XIX preferowano we wszystkich naukach (poza filozofią tomistyczną) wyjaśnianie genetyczne, a więc historyczne, zdarzeniowe, indywidualne i diachroniczne. Od lat trzydziestych naszego wieku zaczęto uważać za naukowe jedynie wyjaśnianie przez analizę systemową, a więc ahistoryczne, synchroniczne, strukturalne. W ten sposób powstała — rzekomo nieprzezwycięzalna — opozycja między historyzmem a strukturalizmem. Jednak dziś okazuje się, że z jednej strony sam historyzm zawiera w sobie wiele cech strukturalizmu, a z drugiej i strukturalizm zaczął dopuszczać do siebie wyjaśnianie historyczne, dostrzegając „zdarzenia” i wprawiając niejako w ruch (nie tylko mechaniczny, ale i historyczny) same struktury<sup>15</sup>.

Gdy chodzi o katolicką teologię fundamentalną można zaryzykować stwierdzenie, że ani historyzm, ani strukturalizm nie wystąpiły w niej nigdy w postaci skrajnej. Owszem, trzeba zauważyć, że obok ujęć bardziej jednostronnych wystąpiły stosunkowo wcześniej tendencje syntetyzujące wyjaśnianie genetyczno-historyczne ze strukturalnym bądź to w apologe-

<sup>14</sup> Por. P. Ewdokimov. *L'art de licône. Théologie de la Beauté*. Paris 1970; tenże. *Le Christ dans la pensée russe*. Paris 1970.

<sup>15</sup> L. Sébag. *Marxisme et structuralisme*. Paris 1963; Cz. Bartnik. *Możliwość stosowania analizy strukturalistycznej w teologii*. „Znak” 25:1973 s. 720-738; *Méthodes d'analyse structurale*. „Etudes théologiques et religieuses” 49:1973 n° 1 s. 150; M. Marc-Lipiansky. *Le structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris 1973; J. Calloud. *Analyse structurale de récit*. Lyon 1973; M. de Certeau. *L'absent de l'histoire*. Paris 1973; R. Rogowski. *Strukturalizm a teologia*. „Ateneum Kapł.” 85:1975 s. 407-414.

<sup>16</sup> Por. np. E. Measure. *L'apologétique du signe*. „Revue apologétique” 58:1934 s. 5-24, 408-429, 641-651; 59:1935 s. 513-519; tenże. *La grande-route apologétique*. Paris 1939; tenże. *Le passage du visible à l'invisible. Le signe. Psychologie. Histoire. Mystère*. Paris 1953; tenże. *Le miracle comme signe*. „Gregorianum” 40:1959 s. 273-282; L. Monden. *Le miracle signe du salut*. Paris 1960.

tyce znaku<sup>16</sup>, bądź to w niektórych ujęciach apologetyki personalistycznej<sup>17</sup>. Jednakże pełna synteza jeszcze się nie wykształtowała.

Można się spodziewać, że pożądana synteza nastąpi najłatwiej na drodze teorii personalistycznych. Teorie te modyfikują nieco zarówno dawne rozumienie historii, jak i samej struktury. Musi to być jednak radykalny krok naprzód, bo na ogół tak historię, jak i strukturę do dziś jeszcze chętnie się przeciwstawia osobie.

Historia w ujęciu personalistycznym nie ma przedmiotu odrębnego od osoby ludzkiej. Stąd historyczne nie jest w pierwszym rzędzie bynajmniej czymś materialnym, zmysłowym, empirycznym, dotykającym, ale po prostu ludzkim i personalnym, tworzącym wyższą całość z elementów materialnych i duchowych, empirycznych i apriorycznych, immanentnych i transcendentnych, dokonanych i dokonujących się. Lepiej byłoby powiedzieć, że historyczne znaczy tyle, co istnieniowe w człowieku, tyle co istnienie ku osobie.

Elementy materialne, empiryczne, zdarzeniowe nie stanowią przedmiotu właściwego historii, ale jednak są pewnym znakiem dla poznania historycznego, czyli poznania „istnienia kuosobowego”. Właściwe więc poznanie historyczne jest najwyższą syntezą personalną, obejmującą całość zdarzeń danego wymiaru czy odcinka. Staje się ono zatem rodzajem najwyższej istnieniowej komunikacji międzyosobowej, dla której zdarzenia, dokumenty, język itp. są tylko znakami pomocniczymi. Nie jest to jedynie komunikacja między dwoma rodzajami poznania empirycznego, ale także między poznaniem osób intelektualnymi, duchowymi, mistycznymi i nadprzyrodzonymi. Dzięki temu np. od osoby Apostoła możemy przejąć nie tylko jego doznanie materialne, ale i jego doznanie objawieniowe, jakie otrzymała jego osoba. Podobnie takie fakty, jak objawienie czy zmartwychwstanie nie są osiągalne empirycznie, a więc i „historycznie” w materialnym znaczeniu, ale mają swój wyraz historyczny i są historycznie przekazywane, gdyż stanowią treści osobowe „świadka”

Oparciem dla wyjaśniania i uzasadniania jest komunikatywność między osobami. Istnieją tu dwa, splecione z sobą, rodzaje komunikacji poznawczej: materialna i formalna. Na komunikację materialną składają się rozmaite wyodrębnialne treści, fakty, zdarzenia, zjawiska itp. Wszystko to jest — jeśli można tak powiedzieć — poznawane materialnie. Ale nie wyczerpuje

<sup>17</sup> Por. J. Guitton. *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien*. Paris 1950; tenże. *Le problème de Jésus. Divinité et résurrection*. Paris 1953; A. Brunner. *La connaissance humaine*. Paris 1943; tenże. *Geschichtlichkeit*. Bern 1961; C. Cirne-Lima. *Der personale Glaube*. Innsbruck 1959; E. Kopeć. *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla współczesnej apologetyki*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11:1964 z. 2 s. 5-18; J. Lacroix. *Le personnalisme comme anti-idéologie*. Paris 1972.

to jeszcze całości poznania i uzasadniania historycznego. Obok niego istnieje komunikacja formalna poprzez identyfikację struktury osoby. Osoba dopełnia historię także na drodze poznawczej, syntetyzując w całość personalną i oznaczoną ostatecznie wszystkie znaki materialne. W ogólności między osobowością a historycznością zachodzi taki stosunek, jak między istotą (strukturą) a istnieniem (historią) w tomizmie egzystencjalnym. Nie ma historii bez bazy osobowej i nie ma poznania w pełni historycznego bez komunikacji międzyosobowej. Jednocześnie nie ma osoby bez historii i nie ma poznania osoby bez poznania historycznego. Osoba jest zarazem aposterioryczna i aprioryczna w stosunku do historii. Historia to realizacja osoby, a osoba to personalizacja historii.

W świetle tendencji łączenia historyzmu ze strukturalizmem postać Jezusa Chrystusa jawi się jako historia i jednocześnie jako struktura. Jezus jest modelem tłumaczącym rzeczywistość chrześcijańską i modelem działania chrześcijańskiego. Bez tego modelu nie sposób ani istnieć, ani działać po chrześcijańsku. Jest to nawet model dla samej historii. Jest to *nucleus historiae humanae et forma historiae salutis*. Rolę tę spełnia głównie osobowość Jezusa, która w ogóle umożliwia historię zbawczą jako podstawowe apriori. Jednocześnie model ten jest jakimś ukoronowaniem procesu historii, jest sobą dzięki realności historycznej i jest poznawalny jako taki dzięki historii realnej. Realność tej osoby została odkryta na drodze historyczno-personalnej. Odkrywanie to dokonywało się między osobami, w komunikacji międzypersonalnej w czasie i przestrzeni i ciągle się dokonuje, a nawet rozwija naprzód. Pismo, tradycja, język wiary, wszelkie sposoby przekazu międzypersonalnego są tu tylko pewnymi środkami materialnymi, które rozkwitają eschatologicznie dopiero w komunikacji między osobą człowieka a osobowym działaniem Bożym w historii człowieka.

Podobnie rzecz się ma z tym tworem osobowym, jakim jest Kościół. Ma on również dwa współelementy: historię i strukturę, czyli realność i osobowość. Nie ma Kościoła jako jakiejś rzeczywistości poza osobami ludzkimi. Najpierw istnieją ludzie, a dopiero w nich Kościół jako związek osób ludzkich z osobą Chrystusa. Kościół też może być poznawany jedynie historyczno-personalnie. Nie jest on bowiem rzeczą, przedmiotem materialnym. Nie jest zatem możliwe poznawanie struktury Kościoła bez ujmowania aspektu jego realności ani poznawanie genezy Kościoła bez założenia jego struktury. Przy tym, ponieważ Kościół jest wielkością personalną, dlatego i jego poznawanie zarówno w aspekcie historycznym, jak i strukturalnym musi być personalne.

Wyjaśnianie i uzasadnianie fundamentalno-teologiczne nie oznacza jakiegoś fotografowania faktów lub kopiowania powstałych w czasie idei, lecz jest jakimś zachowaniem się całej osoby względem innej osoby w określonym aspekcie. Fakty i idee, na ile tylko dadzą się wyróżnić na tle całej

egzystencji osoby, stanowią rodzaj znaków. Znaków takich może być wiele. Mogą one być proste, jak wypowiedziane słowo, złożone, jak powstanie Kościoła; jednostkowe, jak sen Chrystusa w łodzi, i kolektywne, jak działanie kolegium uczniów; materialne, jak pomazanie błotem oczu ślepcowi, i duchowe, jak zwiastowanie; praktyczne, jak droga do Jerozolimy, i doktrynalne, jak interpretacja Starego Testamentu; zewnętrzne, jak wypędzanie kupczących ze świątyni, i wewnętrzne, jak świadomość misji; oraz doczesne, jak wdziane szaty, i nadprzyrodzone, jak zmartwychwstanie. Wszystkie te fakty, nie tylko zmartwychwstanie, ale także najbardziej materialne i doczesne, nie są w ścisłym znaczeniu historyczne, jeśli nie występują w jakimś systemie struktury osobowej. Stają się one historyczne dopiero wówczas, kiedy są przyjęte przez osobę, skonfrontowane w jakiś sposób z całą strukturą osoby i następnie zakomunikowane innym osobom. Tak więc ich historyczność określa osoba, choć tworzą one z kolei tworzywo dla realności tej osoby. Żadne dowodzenie z faktów oderwanych, rzekomo obiektywnych i niezależnych, nie ma żadnego znaczenia, zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i Kościoła.

Jeżeli w znaku wyróżnimy cztery podstawowe elementy: sygnifikant, sygnifikat, wzajemną relację między nimi oraz wartość w danym systemie znaków, to prymat nie przypada bynajmniej pierwszemu, sygnifikantowi, czyli elementowi znakującemu, materialnemu, ale właśnie ostatniemu: wartości. Stąd wspomniane wyżej fakty jako sygnifikanty nie są — jak zdaje się sądzić wielu apologetów — czymś podstawowym i determinującym ostatecznie uzasadnianie apologetyczne. Główny punkt ciężkości wyjaśniania i uzasadniania leży w wartości znaków, wynikającej z kolei z całego systemu znaków. Systemem tym zaś jest jakiś ogólniejszy język komunikacji, jaki się wytworzył lub wytwarza w określonym czasie i grupie religijnej. Odgrywa tu dużą rolę przyjęty system oznaczania Jezusa Chrystusa i Kościoła. W rezultacie uzasadnianie w teologii fundamentalnej jest nie tylko indywidualne, ale także kolektywne, eklezjalne. Osoba indywidualna oraz kolektywna — Kościół — stanowią najgłębsze oparcie dla systemu wartości.

W systemie wartości teologicznych dochodzi do głosu wiara. Wiara jest tu nie tyle kopią znaku, ile raczej czynnikiem współtworzącym wartość znaku. Inaczej mówiąc, jest — dzięki mocy z góry — czynnikiem współtworzącym zarówno modelowość Chrystusa i Kościoła, jak i ich „realność” w odniesieniu do osoby. Sama wiara ma aspekty historyczne, o ile jest współtworzeniem (poznawczym, dążeńiowym, działaniowym itp.) realności struktur religijnych, oraz zarazem strukturalne, o ile jest sposobem konstruowania systemu Chrystusa i Kościoła, np. wiążąc bóstwo z człowieczeństwem. Przy tym wiara jest rodzajem najwyższej syntezy nad wszystkimi innymi elementami struktury osoby. W tym też sensie teologia funda-

mentalna staje się pierwszym aktem syntetycznym osoby, zapoczątkowującym proces zbawczy w człowieku.

A zatem w najnowszej teologii fundamentalnej postuluje się złączenie historyzmu ze strukturalizmem. Uzasadnianie przedmiotowe opiera się na realności historycznej Chrystusa (i Kościoła) z optymalnej struktury, a jednocześnie realność ta gwarantuje sens struktury. W dowodzeniu podmiotowym nie bierzemy pod uwagę historii i struktury, lecz sens, jaki wnosi do naszej osoby przekaz o tejże historii i strukturze, pochodzący od innej osoby. Oba uzasadniania jednak łączą się w nierozdzielalną całość. Przy tym, oczywiście, owa „twórczość religijna” znaków nie jest jednoznaczna: ich rezultatem może być afirmacja lub negacja ze strony osoby, a więc błąd i zło oraz prawda i dobro. Trzeba więc pamiętać, że w każdej „historyczności religijnej” może się spotkać „nierealność” i w każdej „strukturze” — elementy antystruktury. Nie ma dostatecznego środka na całkowite pominięcie tajemnicy.

## HISTORISMUS UND STRUKTURALISMUS IN DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

### Zusammenfassung

Seit dem 18. Jahrhundert gebraucht man in der apologetischen Erklärung und Begründung in grossem, unerwartetem Masstab nicht nur geschichtliche Elemente, sondern auch — und besonders in der klassischen, katholischen Theologie — Elemente des seinerartigen Strukturalismus. Im Sprachaspekt war er sehr nahe dem gegenwärtigen, französischen Strukturalismus gelegen.

Der Verfasser fordert seinerseits höhere Synthese zwischen Historismus und Strukturalismus in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie auf Grund der personalistischen Systematisierung zu entwickeln.