

CZESŁAW BARTNIK

PROBLEM KOŚCIOŁA JAKO PRZEDMIOTU HISTORII

Kościół może być przedmiotem w sposób bliższy i dalszy rozmaitych dyscyplin naukowych: teologii, filozofii, historii, socjologii, psychologii społecznej, etnologii, archeologii, kulturoznawstwa, literaturoznawstwa itp. Wszystkie te dyscypliny mogą traktować bądź to o aktualnym bycie Kościoła, bądź to o jego dziejach, np. o obecnym stanie Kościoła w Polsce i o Kościele afrykańskim z czasów Augustyna, o współczesnym budownictwie sakralnym i o architekturze koptyjskiej. Dyscypliny te ujmują swój przedmiot albo w aspekcie synchronicznym i strukturalnym, albo diachronicznym i historycznym. Aspekt pierwszy reprezentuje najbardziej typowo „eklezjologia teologiczna”, traktująca o Kościele jako pewnej strukturze nadprzyrodzonej, ponadhistorycznej, nieziennej i jakby nie posiadającej swoich dziejów. Aspekt drugi natomiast oddaje „historia Kościoła” czy „historiografia Kościoła”, traktująca o dziejach Kościoła, a więc o jego stawaniu się i rozwoju w doczesnym przestrzenioczasie. Obecnie więc oba rodzaje patrzenia na Kościół wiążą się w pewną całość. Z jednej strony — nie ma pełnej eklezjologii, czyli teologii Kościoła, która byłaby oderwana od historiografii kościelnej, a z drugiej — każda historiografia Kościoła szuka głębszych swoich podwalin w eklezjologii, dając w efekcie rodzaj teologii historii Kościoła. Razem otrzymujemy całość o dwu sprzężonych i uzupełniających się aspektach: strukturalnym i historycznym.

Stawiamy sobie pytanie, w jaki sposób Kościół może być przedmiotem jakiejś dyscypliny; chodzi tutaj głównie o dyscypliny historyczne. Jest to zagadnienie z dziedziny ogólnej metodologii historii Kościoła. W obecnym studium nie idzie nam jednak o samą ideę Kościoła ani o zmieniające się w czasie obrazy Kościoła, co zostało opracowane już dosyć szeroko¹. Tutaj idzie głównie o ustalenie, czy i w jaki sposób

¹ Por. W. Pauck. *Idea of the Church in Christian History*. „Church History” Vol. 21:1952 s. 191-214; F. Merzbacher. *Wandlungen des Kirchenbegriffes im Spätmittelalter*. „Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung” Jg. 70:1953 s. 274-361; G. Gieraths. *Kirche in der Geschichte*. Essen

Kościół jest przedmiotem historiografii. Czy da się metodycznie oznaczyć ten przedmiot? Historia Kościoła bowiem należy do tych dyscyplin, które nie mają wyraźnie zakreślonego przedmiotu albo raczej których przedmiot rozumiany bywa rozmaicie, nieraz nawet rozbieżnie².

W POSZUKIWANIU OKREŚLENIA PRZEDMIOTU

Przez długie wieki w kulturze o dominacji religii chrześcijańskiej nie odczuwano potrzeby definiowania Kościoła i uważano, że przedmiot historiografii kościelnej jest zrozumiały sam przez się. Pozostawało to w związku z pewną umysłowością mistyczno-religijną. Potrzeby racjonalnych precyzacji nie były rozpowszechnione. Dopiero w XVIII w. Christian E. Weismann († 1747) i Johann L. von Mosheim († 1755), uczeni protestanci, podjęli wyraźniejszą próbę naukowego, bezstronnego — jak sądzili — ustalenia przedmiotu historiografii kościelnej³. Z tą chwilą niespodziewanie dawna historia Kościoła zaczęła tracić grunt pod nogami i rozpoczął się proces krystalizacji tej dyscypliny, pełen wstrząsów i daleki od zakończenia. W konsekwencji od czasu oświecenia do dziś otrzymujemy bardzo rozbieżne koncepcje przedmiotu historiografii kościelnej.

Znaczna grupa historyków od tamtych czasów ujmuje omawiany

1959; J. Wodk a. *Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht*. W: *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*. Hrsg. F. Holböck, Th. Sartory. Bd. 1. Salzburg 1962 s. 347-477; R. Gustaw. *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*. Poznań 1965; P. Meinhold. *Geschichte der kirchlichen Historiographie*. Bd. 1-2 Freiburg i. Br. 1967; R. Lourau. *Les analyseurs de l'Eglise*. Paris 1972; W. Beinert. *Die Kirche. Gottes Heil in der Welt*. Münster 1973.

² Por. niektóre omówienia szczegółowe: E. C. Scherer. *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten*. Freiburg i. Br. 1927; L. Scheffczyk. *F. L. von Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu“*. *Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung*. München 1952; J. Chambon. *Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten*. Göttingen 1957; O. Köhler. *Der Gegenstand der Kirchengeschichte*. „Historisches Jahrbuch“ Jg. 77:1958 s. 254-269; H. Zimmermann. *Ecclesia als Objekt der Historiographie*. *Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Zeit*. Wien 1960; *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*. Hrsg. W. Lammers. Darmstadt 1961; H. Dickerhof. *Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie*. „Historisches Jahrbuch“ Jg. 89:1969 s. 176-202; P. Stockmeier. *Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche*. „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ Jg. 81:1970 s. 145-162; F. de Boor. *Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte?* „Theologische Literaturzeitung“ Jg. 97:1972 s. 401-414; *Storiografia ed ermeneutica*. *Atti del XIX convegno di Assistenti universitari di filosofia*. Padova 1975.

³ Meinhold, jw. Bd. 1 s. 458 nn.

przedmiot jako proces następstw i zmian w dziedzinie wierzeń, doktryny i dogmatów. Historia Kościoła pokrywałaby się ostatecznie z dziejami myśli teologicznej. Wszystkie inne zdarzenia poza teologią zdają się należeć do innych dyscyplin historycznych, nie wchodząc w zakres „Kościoła”. Jeśli nawet są niekiedy uwzględniane, jak np. dzieje społeczne, to raczej tylko jako sprawy drugorzędne lub wtórne w stosunku do doktryn i idei (W. Münscher, C. F. Stäudlin, A. von Harnack, J. Lortz, L. Cognet⁴ i inni). Ujęcie takie daje w rezultacie zakres przedmiotu dosyć wyraźnie określony, ale zbyt zawężony oraz raczej idealistyczny.

Dosyć dawną już próbą historiografii naukowej jest sprowadzanie Kościoła w opisie historycznym do rzeczywistości „religijnej”. Kościół jest tu rozumiany nie tyle jako forma organizacyjno-społeczna, ile raczej jako „religia”. Składa się na nią zespół wierzeń ludzkich, wartości moralnych i kultu Boga. U historyków protestanckich chodziło bardziej o religię „in foro interno”, streszczającą się najlepiej w systemie związku duszy indywidualnej z Bogiem i Chrystusem. U historyków prawosławnych dochodził tutaj jeszcze element mistyki i ogólnie rozumianego kultu chrześcijańskiego. Ogólnie, rzecz jasna, w Europie koncepcja religii zbiega się z chrześcijaństwem. Przy tym coraz wyraźniej wysuwają się na czoło aspekty naturalne religii. W każdym razie „historia Kościoła” pokrywa się z dziejami religii chrześcijańskiej, ujmowanej w wymiarze głównie rzeczywistości wewnętrznej i duchowej (J. S. Semler, J. M. Schroeckh, Ph. Marheinecke, E. Troeltsch, A. Jülicher, F. L. von Stolberg, E. Bounaiuti i inni). Próba jednak określenia przedmiotu historiografii kościelnej jako „religii” napotyka te same trudności, co i „Kościół”. Nie sposób naukowo oznaczyć granic zjawiska religijnego, a jeszcze trudniej ująć jego dzieje.

Nieco rzadziej spotykany jest model historiografii opierający się na biblijnym i spirytualistycznym określeniu Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. W zakres tak rozumianego przedmiotu wchodzi przede wszystkim rzeczywistość duchowa, wewnętrzna, moralna, charyzmatyczna. Elementy zewnętrzne, empiryczne i materialne, zalicza się tu raczej do historii pozakościelnej. Model ten występował głównie u protestantów, inspirowany zwłaszcza idealizmem (K. von Hase, J. H. Kurtz, R. Sohm, E. Seeberg), częściowo u prawosławnych (A. Chomiakow, G. Florowski), a w najmniejszym stopniu u katolików, nawet po ukazaniu się enc. *Mystici Corporis* w 1943 r. (J. A. Möhler, H. Brémond, O. Casel, K. Górski). Bardzo trudno jest w tym modelu określić naukowo zdarze-

⁴ Nie będziemy tu podawali tytułów prac tych wszystkich historyków, gdyż są one bardzo liczne; podobnie nie dzielimy tych grup według wyznań.

nie lub proces. Wnioskuje się o nich raczej z różnych aspektów materialnych i empirycznych, a najwięcej z języka i założeń wierzeniowych. Taka historiografia nie jest w żadnym niemal stopniu sprawdzalna naukowo.

Wśród modeli duchowo-mistycznych wyróżniają się niektóre ujęcia opierające się na specyficznych i zawężonych teologicznych koncepcjach przedmiotu historiografii. Tak np. w nawiązaniu do XVIII-wiecznego pietysty J. H. Reitza († 1720) powstał typ historiografii biorący za swój przedmiot wyłącznie „dzieje pobożności” (J. von Walter). Niekiedy pobożność tę rozumie się jako istotny wyraz życia jednostki, a więc historia Kościoła ma się ograniczać do biografii religijnych osobistości (J. G. Herder, F. Böhringer). Poza tym czasami za przedmiot historii bierze się: dzieje Słowa Bożego (W. von Löwenich), dzieje wykładu Biblii (G. Ebeling, M. Schmidt), dzieje kerygmy o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa (H. Bornkamm, H. von Schubert, H. Girgensohn, R. Bultmann), realizację idei wolności i sumienia (F. Ch. Baur), duchowe dzieje Chrystusa i królestwa Bożego na ziemi (F. Schleiermacher, A. Neander, Ph. Schaff, J. Chambon, K. D. Schmidt, P. Trembelas), dojrzewanie świadomości zbawczej w społeczności (A. Hegler, E. Benz), wielkość eschatologiczną, oczekiwanie na paruzję, a więc i postawę rezygnacji w stosunku do świata (F. Overbeck, A. Schweitzer, J. H. Jung-Stilling). Niemal każdy historyk z tego kierunku tworzy sobie jakąś własną i specjalną koncepcję teologiczną i do niej sprowadza przedmiot całej historiografii.

Najbardziej rozpowszechniony do ostatnich czasów był typ historiografii przedstawiającej Kościół jako społeczność. Sięga on jeszcze Bellarminowego określenia Kościoła: „Kościół jest tylko jeden, nie dwa, a ten jeden i prawdziwy to zgromadzenie ludzi złączonych wyznawaniem tej samej wiary chrześcijańskiej i przyjmowaniem tych samych sakramentów, pod zarządem prawowitych pasterzy, a zwłaszcza jednego na ziemi zastępcy Chrystusa, Biskupa rzymskiego [...] Kościół bowiem jest zgromadzeniem ludzi tak widzialnym i dotykalnym, jak zgromadzenie ludu rzymskiego, Królestwa Galii czy Republiki Weneckiej”⁵. W oparciu o tak zarysowany przedmiot rozwija się przede wszystkim historiografia katolicka, która traktuje Kościół jako społeczność podobną do społeczności świeckiej i rozwija prace o widzialnych elementach tej społeczności, a więc o osobach papieży, biskupów, kapłanów, wyższych urzędników, wybitniejszych osobistości, a następnie o liturgii, prawie, obyczajach i wszelkiego rodzaju zachowaniach. Na dru-

⁵ *Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos*. Vol. 2. Parisiis s. 318. (Contr. IV, lib. IV, cap. 2).

gi plan schodzą faktycznie sprawy wiary oraz zdarzeń duchowych i wewnętrznych. Nawet element sakramentalny ujmowany jest raczej pod kątem jego funkcji wiązania społeczności w widzialną całość. Najbardziej typowe ujęcie bazowało na pojęciu Kościoła jako „społeczności doskonałej” (J. Hergenröther, J. P. Kirsch, B. Jungmann, F. J. Moulart, K. Bihlmeyer, G. Moroni, A. Saba, W. Szcześniak, J. Umiński i wielu innych). Po soborze Watykańskim II koncepcja ta jest już w całości przestarzała.

Społeczność wiernych może być rozumiana nie tylko w sposób zbliżony do państwa, jak dawniej, ale także jako wielkość socjologiczna. Obecnie rozwija się szeroki nurt wiążący blisko historię Kościoła, zwłaszcza najnowsza, z socjologią. Kościół jest widziany jako swoista grupa społeczna, posiadająca właściwą sobie ideologię religijną, praktyki, moralność i relacje międzyludzkie (G. Le Bras, J. Iribarren, D. Hervieu-Lèger, J. H. Fichter, J. Kłoczowski i inni). Niekiedy, jeszcze od romantyzmu, za przedmiot historiografii kościelnej brany był — i tak jest do dziś — pewien „duch” ludowy lub narodowy albo ruchy wspólnotowomistyczne (F. von Kerz, J. Th. Katerkamp, A. van Gennepe, J. M. Velasco, S. Galilea i inni). Pojawiają się też próby przedstawiania Kościoła jako wyrazu bliżej nie znanych struktur społecznych „podświadomych” i „nieświadomych” (L. Goldmann, M. de Certeau). W sumie typ socjologiczny dostarcza pewnej zwartości i głębi historiografii, a zarazem przybliża przedmiot poznaniu bardziej naukowemu, ale nie jest zdolny uchwycić różnicy między społecznością kościelną a niekościelną.

Z innej strony jeszcze czasów romantyzmu sięga model dziejów Kościoła jako Ludu Bożego. Jest to koncepcja syntetyzująca. „Lud” oznacza tu cały zespół elementów chrześcijańskich, z akcentem na zbiorowości: wspólnotę, instytucje, prawdy wiary, dogmaty, ustrój, liturgię, moralność, zachowanie się religijne, specjalne postawy religijno-społeczne, kulturowe, umysłowe, artystyczne itp., słowem, konkretne społeczności w czasie i przestrzeni z całym ich życiem przypominającym lud w sensie naturalnym. Nazwa „Boży” natomiast oznacza zespół elementów pozamaterialnych i pozaempirycznych, głównie aspekt eschatologiczny i zbawczy życia tego ludu. Pod pewnym względem przypomina to łączenie modelu bellarminowskiego z modelem Mistycznego Ciała, łączenie elementów boskich i ludzkich. Konkretnie i tutaj występują pewne odmiany (K. R. Hagenbach, A. Ehrhard, G. Krüger, P. Simon, A. Fliche, V. Martin, L. J. Rogier, R. Aubert, C. A. Bouman, B. Kumor, Z. Zieliński i inni). Podobnie syntetyczną koncepcję posiada także M. Żywczyński, z większym jedynie akcentem na elementach wspólnotowych i społecznych.

Bardziej teologiczna, jakkolwiek mniej uwyrażniona, jest koncepcja

dziejów Kościoła jako historii zbawienia. W koncepcji tej nie wysuwa się na pierwszy plan ustroju kościelnego, doktryny, spraw politycznych lub kulturowych, ale raczej zdarzenia i procesy uważane w świetle przesłanek objawionych za zbawcze dla ludzkości. Wchodzi tu cała historia Jezusa Chrystusa, kontynuacja zbawienia, zjawiska dobra i zła, wiary i niewiary, duchowej działalności i rozwoju religijnego, słowem: „walka Boga o człowieka” w czasie i przestrzeni świata. Na tle dziejów tego świata, ujmowanych empirycznie, próbuje się zarysować, za pomocą przesłanek teologicznych, profil dziejów zbawczych (P. Meinhold, N. Berdiajew, R. Poelmann, M. Berg, W. Pannenberg, częściowo też H. Jedin i inni). Jednakże konkretne opracowania przypominają raczej historię biblijną, a nie dzieje obecnego Kościoła. Tam, gdzie usiłują wyjść poza historię biblijną, opierają się na innych koncepcjach przedmiotu, zwłaszcza na koncepcji Ludu Bożego.

Ogólnie warto zaznaczyć, że nie wszyscy wspomniani historycy są konsekwentnie i w pełni wierni jednej koncepcji przedmiotu, gdyż nieraz występują one różne w różnych okresach lub pracach. Przy tym opracowania zagadnień bardzo szczegółowych zwykle nie zdradzają wyraźnie rodzaju koncepcji całego przedmiotu historiografii. Jednakże w całości przedmiot tej historiografii stale się poszerza, pogłębia i urealniam. Uwyraźniają się coraz bardziej związki dziejów Kościoła z dziejami świata, z dziejami ducha ludzkiego i z rzeczywistą egzystencją ludzką. W konsekwencji, gdyby trzeba było stawiać pytanie, co w najbliższej przyszłości będzie się uważać za przedmiot historiografii kościelnej, to odpowiedź zmierza w jednym kierunku: człowiek, czyli dzieje człowieka w określonym aspekcie. Człowiek, oczywiście, będzie brany zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i kolektywnym. Jest to więc osoba jednostkowa i społeczna. W ujęciu antropologicznym i personalistycznym przedmiotem historii Kościoła jest po prostu całość człowieka, całość osoby ludzkiej w jej relacjach do Chrystusa i zbawienia. Tutaj, w osobie, powstaje owa skomplikowana całość przedmiotu w postaci syntezy zjawisk widzialnych i niewidzialnych, materialnych i duchowych, moralnych i rzeczowych, wierzeniowych i egzystencjalnych, ludzkich i boskich. Kościoła nie można szukać w żadnej rzeczy, lecz tylko w osobach ludzkich. I na tym zasadza się podstawowa inność historii we właściwym znaczeniu od historii traktujących o przedmiotach. Przy tym kryterium odróżniającym dzieje „kościelne” w osobie od dziejów świeckich są pewne specjalne znaki chrześcijańskie, na które składają się właściwe sygnifikanty materialne i wartości interpretacyjne, ale to już należy do kwestii następnej. Dzieje święte i dzieje świeckie są materialnie tymi samymi dziejami człowieka, różnią się jedynie znakami.

ŹRÓDŁA WARTOŚCI ZNAKÓW

Stajemy przed pytaniem: jakie znaki ukazują nam właściwy przedmiot historiografii kościelnej, wyodrębniają go i odróżniają od innych przedmiotów? Poza tym, czy jesteśmy zmuszeni poprzestać na czysto indywidualnych koncepcjach tego przedmiotu, czy też możemy dotrzeć do koncepcji ogólnych i obiektywnych?

Z przeglądu koncepcji widzimy, że w kształtowaniu się historiografii kościelnej zachodzi zjawisko oscylacji między znakami świętymi i świeckimi. Historia Kościoła, chociaż niedostatecznie rozpracowana metodologicznie, zaczęła od przesłanek i znaków teologicznych, objawionych. W ich świetle od narodzenia chrześcijaństwa do średniowiecza refleksja historyczna ujmowała część dziejów świata jako „dzieje święte”, oglądane oczyma wiary i formułowane w zdania teologiczne. W ten sposób o tym, co należy do przedmiotu historiografii, decydowała teologia.

Od czasów odrodzenia zaczęły dochodzić do głosu również znaki świeckie (Petrarka, Guicciardini, Bodin). M. Cano zaczął stosować nawet w teologii naturalne, świeckie rozumienie tego, co historyczne. W okresie oświecenia wystąpiły już dwa ujęcia dziejów Kościoła: dzieje święte, którymi zajmowała się historia Kościoła teologiczna, oraz dzieje doczesne Kościoła, którymi miała zajmować się nauka. Ta druga miała to już być nauka „bezstronna”, niezależna od poglądów teologicznych historyka i w tym sensie obiektywna (Ch. W. Walch, Ch. M. Pfaff i inni). Z czasem jedno i drugie ujęcie upodobniano coraz więcej do historiografii świeckiej, od której brano kryteria, co ma należeć do przedmiotu historii Kościoła. Żeby historiografia Kościoła mogła być naukowa, musiała opierać się na świeckim rozpoznaniu swego przedmiotu. Nawet więc dogmaty coraz częściej traktowano jako doktrynę świecką i w aspekcie ich treści naturalnych (F. Ch. Baur, F. Overbeck, L. Spittler, A. von Harnack, E. Troeltsch, K. Müller i inni). Niekiedy ujęcie świeckie nie miało się bynajmniej przeciwstawiać teologicznemu ani go wypierać, lecz raczej je wspierać i uzupełniać (F. Loofs, K. Barth, K. Aland, M. Żywczyński i inni). Część badaczy zaliczała historię Kościoła do nauk teologicznych nie z racji przedmiotu, lecz z racji praktycznych. Nauka ta miała oddawać przysługę konkretnemu Kościołowi: wzmacniać ducha chrześcijańskiego, wychowywać po chrześcijańsku, dawać lepsze zrozumienie teologicznych treści Kościoła lub też służyć mu odpowiednią krytyką jego samego (J. S. Semler, A. Neander, J. C. Gieseler, K. Holl i inni).

Jednocześnie występują próby przewyciężenia oświeceniowego dualizmu w kierunku przyjęcia jakiejś jednej, choćby złożonej, historii

Kościoła. Konkretnie próby te przybierają różne formy. Czasami rozumie się historię Kościoła jako jedną „teologię historyczną”, pośrednią między egzegezą Biblii a teologią systematyczną (G. J. Planck, G. Ebeling, G. Denzler). Bardzo często historia Kościoła zastępowała naukę apologetyczną wprowadzającą do teologii (A. Ritschl, H. Brück, G. Moroni, W. Krynicki, M. Krzywicki, J. Umiński). Może też być wizją historiozoficzną Kościoła nie tyle wychodzącą od teologii, ile dochodzącą do niej (W. Pannenberg, W. Köhler). Według oryginalnej koncepcji Oskara Köhlera historia Kościoła jest szczególnym związkiem historii świeckiej i historii zbawienia bez utożsamiania ich i mieszania⁶. W zbliżonym sensie dla znacznej grupy uczonych historia kościelna w częściowym wymiarze jest wiedzą czysto świecką, kierującą się regułami nauk historycznych, natomiast powszechna historiografia kościelna musi być ujmowana teologicznie, a nawet jest rodzajem teologii; przy czym oba ujęcia bazują na teologicznym schemacie, pojęciu Kościoła⁷.

Ostatnio na przeciwnym biegunie wyrasta stanowisko przyjmujące nie tylko czysto świeckie metody badania historii Kościoła, ale także czysto świecki, w gruncie rzeczy, charakter koncepcji Kościoła, utrzymując po prostu, że nadprzyrodzona i w tym sensie teologiczna koncepcja istnieć nie może. Stanowisko to inspirowane jest sekularyzmem chrześcijańskim (Th. J. Altizer, J. A. Robinson, D. Callahan, H. Cox, G. Vahanian i inni). Ostatecznie przyjmuje ono, że nie istnieją dzieje Kościoła jako coś obiektywnie odrębnego od dziejów świeckich. Charakter „kościelności” dziejów może wynikać jedynie z subiektywnych kryteriów, jakie historyk odnosi do jakiegoś odcinka dziejów świeckich. Kryteria takie mieszczą się przede wszystkim w panującym języku.

Nieoczekiwanie ujęcie sekularystyczne okazuje się nawrotem w wielkim zakresie do bardziej pospolitych ujęć historii Kościoła, bazujących na nie wyróżnionych metodologicznie treściach używanych w danych

⁶ *Die Kirche als Geschichte*. W: *Mysterium Salutis*. Bd. 4. Tl. 2. Einsiedeln 1973 s. 527-591.

⁷ Por. G. Ebeling. *Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift*. Tübingen 1947; H. Karpp. *Kirchengeschichte als theologische Disziplin*. Festschrift R. Bultmann. Stuttgart 1949; H. Jedin. *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?* „Saeculum” Jg. 5:1954 s. 119-128; P. Meinhold. *Weltgeschichte-Kirchengeschichte-Heilsgeschichte*. Tamże. Jg. 9:1958 s. 261-281; F. Wagner. *Zweierlei Mass der Geschichtsschreibung: Profangeschichte oder Kirchengeschichte?* Tamże Jg. 10:1959 s. 113-123; A. Franzen. *Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte*. „Ober rheinisches Pastoralblatt” Jg. 67:1966 s. 395-400; H. Jedin [i inni]. *Kirchengeschichte heute — Geschichtswissenschaft oder Theologie*. Hrsg. R. Kottie. Trier 1970; A. Weiler [i inni]. *Kirchengeschichte im Umbruch*. „Concilium” Jg. 6:1970 s. 457-520. Por. też *Ökumenische Kirchengeschichte*. Hrsg. R. Kottie, B. Moeller. Bd. 1-3. Mainz 1971-1974.

środowiskach nazw. Mamy tu na myśli zbiorcze nazwy: chrześcijaństwo, Kościół, Kościół katolicki, Kościół prawosławny, Kościoły protestanckie. Nazwy te obejmowały konglomerat różnych treści: religijnych, kulturowych, społecznych, duchowych i materialnych. Zarówno więc o zakresie przedmiotu historii „Kościoła”, jak i jego świeckim czy religijnym charakterze miał decydować raczej używany język konkretnego kręgu kulturowo-społecznego jako sam przez się rozumiały. Stąd paradoksalnie historycy Kościoła tej orientacji może najwięcej naśladowali historię świecką w koncepcji przedmiotu, choć nominalnie historię Kościoła uważali i uważają za wiedzę teologiczną (C. Baronius, J. B. Bossuet, J. Hortig, R. F. Rohrbacher, F. R. Chateaubriand, D. Briancew, J. Karmiris, H. Darras, J. Bareille, F. Hughes, J. Haijjar i wielu innych). Oczywiście, „lingwistyczna historia” Kościoła posługuje się analizą języka w bardzo wąskim aspekcie specjalizacyjnym, podczas gdy ta ostatnia interpretacja bierze język potoczny w całym wymiarze jego treści.

W rezultacie dylemat ciągle się zaostrza: czy przedmiot historii Kościoła brać w świetle znaku teologii, czy w świetle innych ogólnych znaków chrześcijańskich; czy można mówić o historii „Kościoła”, kiedy ten Kościół widzi się „po świecku”, a nawet areligijnie, jak np. ze strony marksizmu? Jaka jest najbardziej właściwa i poprawna koncepcja przedmiotu historii kościoła?

Wydaje się, że historyk stoi przed następującymi możliwościami ogólnymi:

1. albo oprzeć się na koncepcji, jaką wypracowuje sobie sam odnośny Kościół, który dochodzi do autoidentyfikacji w swej teologii lub w kerygmie i nauczaniu potocznym,
2. albo przyjąć koncepcję pochodzącą z innych źródeł, pozateologicznych, pozakościelnych, pozachrześcijańskich itp.,
3. albo wreszcie zastosować mieszaninę czy specjalną syntezę obu poprzednich: kościelnej i pozakościelnej.

Faktycznie najczęściej występuje stanowisko trzecie. Ale trzeba pytać, czy jest ono poprawne metodologicznie. Niewątpliwie poprawne są historiografie, których przedmiot zakreślany jest przez wierzących członków Kościoła i w oparciu o świadomość tegoż Kościoła. Osobiste zaangażowanie badacza, odpowiednio uświadomione i oznaczone, nie jest warunkiem negatywnym dla uprawiania danej dyscypliny, lecz wprost przeciwnie: pomocniczym. Słusznie podnosi się np., że człowiek religijny lepiej i głębiej traktuje w sposób naukowy o własnej religii⁸.

⁸ Por. H. D. Chenu. *Méthodes historiques et position de la théologie*. W *Introduction aux sciences humaines des religions*. Paris 1970 s. 53-77.

Podobnie jest z posługiwaniem się teologią danego Kościoła w określaniu przedmiotu jego historiografii. Całą teologię, a zwłaszcza teologiczne samookreślenie Kościoła, można zaliczyć do koniecznej dla historyka wiedzy pozaźródłowej⁹. W każdym razie pierwsze stanowisko, które można by nazwać historiografią wewnętrzną dla danego Kościoła, jest poprawne i faktycznie szeroko stosowane.

Podobnie jednak za poprawną trzeba również uznać historiografię zewnętrzną, która opiera się na pozakościelnej koncepcji przedmiotu, jak czynią to kierunki naukowe i filozoficzne: marksizm, strukturalizm, egzystencjalizm, pozytywizm i inne. W ten sposób istnieje nie tylko historiografia Kościoła niezależna od teologii tegoż Kościoła, ale także niezależna od życia całego Kościoła, a więc czysto zewnętrzna, pochodząca z innych wyznań lub religii, albo nawet czysto świecka. Nie można zanegować ani faktu, ani poprawności metodologicznej zewnętrznej historiografii danego Kościoła.

Chociaż historiografia wewnętrzna i zewnętrzna niekiedy faktycznie przeciwstawiają się sobie nawzajem, to jednak z natury nie muszą się wykluczać. Wprost przeciwnie, dla osiągnięcia pełniejszego ujęcia mogą się przenikać, wzajemnie wspierać i kontrolować. Nie jest to czysty postulat, bo konfrontacja obydwu historiografii jest faktem częstym. Mamy tu głównie na myśli fakt, który można by nazwać kulturograficznym, bo jest złożony zarówno z elementu subiektywnego, jak i obiektywnego, na podobieństwo faktu historiograficznego. Fakt kulturograficzny jest tym konkretnym kryterium przedmiotu historii Kościoła. Otóż, w rzeczywistości zwykle nie operuje się czysto teoretycznym i systemowym rozumieniem Kościoła, a więc i jego dziejów, lecz koncepcją, jaką stworzył lub zasymilował konkretny krąg kulturowo-społeczny. Operując nazwą „historia Kościoła”, możemy liczyć na pewną szansę porozumienia się jedynie w kręgu określonym. Narazamy się natomiast na całkowite nieporozumienie na przykład w kręgu kultury chińskiej. Okazuje się bowiem, że to, co od początku bierzemy za rzeczywistość niemal dotykającą i oczywistą, wymaga zmuszonych i dosyć ryzykownych ustaleń i interpretacji w języku innego kręgu kulturowego. Ale na tej samej zasadzie historycy europejscy ze wszystkich obozów ostatecznie nie odbiegają zbyt daleko od siebie w swych pracach o Kościele chrześcijańskim. Nawet katolik i marksista piszą przynajmniej w części o tym samym, choć nie definiują Kościoła. W kręgu tym, oczywiście, dochodzi do głosu nauka i świadomość samego Kościoła, a nawet cały krąg jest pod wpływem Kościoła

⁹ O roli wiedzy pozaźródłowej w historii ogólnej zob. J. Topolski. *Metodologia historii*. Wyd. 2. Warszawa 1973 s. 355 nn.

chrześcijańskiego. Przy tym nie są wykluczone inne wpływy. W konsekwencji kształtuje się pewna środowiskowa i obiegowa koncepcja Kościoła, w tym przypadku Kościoła katolickiego czy chrześcijańskiego. Do tej koncepcji nawiązują spontanicznie wszyscy historycy kręgu europejskiego. W naukowej historiografii, rzecz jasna, nie jest to recepcja koncepcji Kościoła naiwna, jak w historiografii dawnej, ale poddawana coraz pełniejszej refleksji naukowej. Ponadto koncepcja ta w efekcie nie musi być jednolita, ale może mieć wiele odmian.

Czy taka kulturowo-środowiskowa koncepcja Kościoła jest koncepcją teologiczną czy nieteologiczną? Jeśli pozostaje ona pod decydującym wpływem Kościoła na dane środowisko, to może być nawet czysto teologiczna. Najważniejsze, że — moim zdaniem — żadna koncepcja Kościoła, przyjęta przez historyka, nie przesądza sama z siebie teologicznego czy nieteologicznego charakteru danej historiografii, co jest raczej sprawą odmiennej metody, którą się tu jednak nie zajmujemy. Sama teologia zresztą jest związkiem objawienia z poznaniem naturalnymi, doczesnymi, a więc i „świeckimi”. Jak dla historyka niewierzącego oparcie się na katolickim określeniu Kościoła nie czyni jego pracy teologiczną, tak historyk wierzący, opierający się nawet na świeckiej koncepcji przedmiotu, nie musi przez to samo znaleźć się poza teologią. Teologiczność historiografii z racji jej przedmiotu zależy przede wszystkim od tego, czy przedmiotowi temu przypisuje się realność wszystkich jego treści według wiary danego Kościoła.

W rezultacie historiografia wewnętrzna nie pokrywa się w całości z teologiczną (bo może się opierać na nieteologicznej koncepcji przedmiotu), a historiografia zewnętrzna nie musi być niestyczna w niczym z wewnętrzną. Jedna i druga mogą stać się teologiczne w sensie „historii świętej” dopiero w zależności od odczytania ich znaków przez odpowiednią interpretację. Z genezą koncepcji przedmiotu historiografii kościelnej jest tak samo, jak i z genezą koncepcji Kościoła. Nie istnieje koncepcja Kościoła czysto empiryczna, aposterioryczna, naukowa i obiektywna w sensie oderwania od konkretnej świadomości indywidualnej lub kolektywnej. Praktycznie, jak mówiliśmy, wszystkie nauki o Kościele w danym kręgu kulturowo-społecznym muszą uwzględniać konkretne „rozumienie się” Kościoła danego kręgu. W ten sposób dochodzimy do faktu koncepcji Kościoła w zależności od tego, jak dana społeczność wierzących uświadamia się i określa się w Kościół lub jak cały krąg uświadamia sobie i określa tamtą społeczność jako Kościół. Dotychczas żadne badania nie są w stanie doprowadzić a posteriori do określenia, co to jest Kościół, a mogą jedynie dotrzeć do ujęcia apriorycznego, a mianowicie za co uważa się sam Kościół lub za co jest uważany w danym kręgu. Ponieważ Kościół jest zjawiskiem

w osobie ludzkiej, indywidualnej i społecznej, dlatego formalnym źródłem koncepcji Kościoła są elementy aprioryczne i personalne w zależności od tego, co się uważa, traktuje i tworzy jako Kościół. Tak samo jest z historiografią kościelną. Przy tym jej charakter personalny i aprioryczny nie oznacza fałszywego subiektywizmu. Oddaje ona bowiem obiektywną strukturę Kościoła i jego dziejów, które mieszczą się istotnie w subiectum osoby. Zarówno dla wierzącego, jak i niewierzącego właściwym „miejscem” Kościoła jako Kościoła jest osoba ludzka, indywidualna, a głównie społeczna. Poza obszarem „osobowym” mogą istnieć tylko „rzeczy”, które nie należą do dziejów ani kościelnych, ani niekościelnych. Jak wskazuje analiza wszystkich nauk o Kościele chrześcijańskim, wszystko — świątynia, kielich, ikona, śpiew, czyn, zdanie, praktyki, zdarzenia itp. — może być wliczone w obręb „Kościoła” jedynie w wyniku „kościelnej” interpretacji ze strony osoby. Zjawisko Kościoła należy do bytowania osobowego, a nie rzeczowego. Stąd przyjmowanie Kościoła-rzeczy za przedmiot historiografii jest błędne i oznacza pseudorealizm. Realistyczna jest tylko ta historiografia, która rozpoznaje znaki Kościoła w dziejach osób ludzkich.

Samoświadomość Kościoła podlega historii i jest ciągłą wypadkową stykania się objawienia, przyjmowanego przez ludzi, z coraz to nowymi sytuacjami zmieniającego się świata. Należy więc porzucić marzenia o koncepcji przedmiotu historii Kościoła całkowicie niezmiennej, pełnej, doskonałej. Jak sam Kościół ciągle się staje i dobiera sobie w tych samych ramach nowe określenia i nazwy, tak ciągle musi się tworzyć historia Kościoła jako nauka o nim. Przy tym niewątpliwie każdy Kościół winien świadomie stwarzać jak najlepsze warunki zarówno dla samopoznania, jak i dla poznania go z zewnątrz w sposób pełniejszy, bardziej bliski i wolny. Między Kościołem a historiografią o nim zachodzi przecież żywe sprzężenie zwrotne. Sprzężenie to winno więc być jak najgłębiej uświadomione.