

CZESŁAW BARTNIK

KOLOKWIUM O TEOLOGII HISTORII

W polskiej literaturze teologicznej nie zostało dotychczas omówione ważne międzynarodowe kolokwium poświęcone ogólnie „teologii historii”, a zorganizowane przez Międzynarodowy Ośrodek Studiów Humanistycznych i przez Instytut Studiów Filozoficznych w Rzymie w dniach 5-11 stycznia 1971 r. pod kierunkiem prof. Enrico Castelli Gattinara. Całość dokumentacji została wydana w dwóch tomach pod wspólnym tytułem *La théologie de l'histoire*.

Tom I gromadzi głównie referaty dotyczące związku kairosu (specjalnego momentu czasowego) z hermeneutyką, objęte tytułem *Herméneutique et eschatologie* (Rome 1971 ss. 293). Tom II, zatytułowany *Révélation et histoire* (Rome 1971 ss. 211), ma być pewnym poszerzeniem i pogłębieniem tematu historii i jej teologicznego rozumienia.

Tom I otwiera wypowiedź prof. Castelliego, który sugeruje przewyżczenie w teologii myślenia w oparciu o samą zasadę „początku” na rzecz myślenia w oparciu o zasadę „eschatonu”, czyli ostatecznego kresu i końca (s. 15-20). Uzupełnienie takie wydaje się konieczne.

H. Gouhier zwraca uwagę na dwa podstawowe znaczenia historii: rzeczywistość rerum gestarum i poznanie tej rzeczywistości. Oba znaczenia wiążą się ściśle, ale zakresami pokrywają się tylko u Boga, u człowieka poznanie jest i pozostanie jedynie niezmiernie wąskim aspektem dziejów, które są tajemnicą. Pełniejsze widzenie dziejów możliwe jest tylko dzięki objawieniu. Przy tym „teologia historii” oznacza jedynie „teologię dziejów” (s. 21-28). Stanowisko autora wydaje się zbyt rygorystyczne, gdyż w teologii dziejów odgrywa pewną rolę także poznanie nie objawione, a następnie można mówić również o „teologii nauk historycznych”, np. w postaci „historii zbawienia”, rozumianej jako specjalny rodzaj nauki teologicznej.

M. Nédoncelle przypomina, że zdarzeniami dla teologii historii są działania Boże, rzeczywistość eklezjalna i zdarzenia pozakościelne, a w konsekwencji istnieją trzy rodzaje czasu, zresztą zachodzące za siebie: czas boży, czas Kościoła i czas świata (s. 29-44).

C. Geffré uważa, że teologia historii jest z istoty problemem hermeneutycznym. Jest ona bądź „teologią słowa”, dla której historia jest predykatem objawienia i logosu, bądź realistyczną „teologią dziejów” (W. Pannenberg, J. Moltmann, J. Metz), gdzie objawienie jest orzeczeniem historii, czyli że prawda „objawia się” w pewien sposób w historii i przez historię. Oba ujęcia teologii historii trzeba łączyć (s. 45-59). Jednak rewelacyjny charakter historii dla interpretacji teologii wymaga większej precyzacji, niż zrobił to autor.

Stanowisko Geffrégo mityguje znaczenie Y. Congara, który przedstawia tradycyjną tezę, że Duch Święty jest twórcą historii i jej tłumaczem, same zaś dzieje są co najwyżej ciemnym znakiem profetycznym (s. 61-70). Dla uzupełnienia należałoby, jak się wydaje, omówić bliżej samo pojęcie historii. Dla Geffrégo bowiem historią wydaje się być całość egzystencji ludzkiej, dla Congara natomiast zespół czynów

ludzkich w przeszłości. Niemniej naprawdę pesymistyczne stanowisko reprezentuje dopiero X. Tilliette, który podkreśla, że historia nie jest żadnym „objawieniem” ani znakiem zbawienia, lecz tajemnicą, a nawet marnością i złudą, natomiast teologia historii nie może wyjść poza dylemat albo przekreślenia historii doczesnej w imię objawienia chrześcijańskiego, albo absolutyzacji historii doczesnej ze szkodą dla wiary (s. 71-80).

Oryginalną próbę związania historii z objawieniem przedstawia G. Vahanian, postulując teologię rzeczywistości stającej się w przyszłości. Eschatologia biblijna była raczej skryptyralna, niejako w postaci języka pisanego, dopiero z czasem staje się coraz bardziej historyczna, bardziej wcielana w rzeczywistość i otwarta na nowość. Podobnie objawienie było mniej historią, a więcej ludzkim warunkiem możliwej historii tego, co miało nadejść (s. 81-89).

H. Bouillard opowiada się za węższym ujęciem teologii historii. Szeroko musi być rozumiana historia zbawienia: albo jako objawienie Jezusa Chrystusa w historii, albo, od XIX w., jako rodzaj teofanii w historii. Nawet łącznie biorąc, historia zbawienia jest przede wszystkim historią objawienia. Natomiast właściwa teologia historii to odniesienie objawienia do samych dziejów doczesnych, do rzeczywistości ziemskich (s. 90-104). Jest to opozycja w stosunku do stanowiska kard. Daniélou, według którego teologia historii dotyczy głównie dziejów zbawienia.

J. L. Leuba przeciwstawia się Geffrému, utrzymując, że historia może być jedynie predykatem objawienia, nigdy odwrotnie, a zatem problem teologii historii w chrześcijaństwie sprowadza się do jednej jedynej „historii Jezusa”, w świetle której ogląda się wszelką inną historię (s. 105-120). F. Theunis dorzuca, że nie każda chrystologia jest teologią historii, ale każda chrześcijańska teologia historii jest jednocześnie chrystologią, bo u jej podstaw znajduje się zawsze historia Jezusowa (s. 153-163).

D. M. MacKinnon widzi w historii Jezusa spotkanie się absolutności i względności, a więc uhistorycznienie się Logosu (s. 121-135). Są to słuszne wnioski z chalcędońskiej nauki o wcieleniu.

S. Breton dowodzi, że w teologii historii tkwią pewne tezy filozoficzne, że kryje się w niej swoista „onto-teologia”. W Starym Testamencie składały się na nią: wymiar przyszłościowy, ukierunkowanie historii i dążenia uniwersalistyczne. W Nowym Testamencie zaś wychodzą na czoło prawdy, że historia ma charakter ogólnoludzki, że konstytuuje się w postaci różnych „ekonomii”, których fazy wiążą się według prawa rozwoju i postępu, oraz że historia jest jednorazowa, a Chrystus zapewnia jej kierunek, sensowność i dopełnienie (s. 137-151). Ostatecznie ta „ontologia historyczna” Bretona jest bez wątpienia zbyt wąska.

J. Brun zajął się „teo-filozofiami historii”. Utrzymuje, że dla Bossueta, Kartezjusza i innych historia była tylko oznaczana (le signifié), a więc określająca w całości człowieka i wyznaczająca mu rolę pasywną. Od oświecenia zaś, zwłaszcza od heglizmu, historia staje się „znacząca” (signifiant), czyli samowyznaczeniem się człowieka, jego czynem i słowem. Dzisiaj uważa się, że historia jest nie tylko jednym i nie tylko drugim, lecz stanowi modalny znak tajemnicy egzystencji (significative), która sama w sobie może być wygrana i przegrana, twórcza i bezsensowna. Teologicznie Chrystus znajduje się w centrum znaku historii. Jednak Chrystus nie utożsamia się z historią: historia nie jest drogą wiodącą wprost do Chrystusa, lecz Chrystus jest drogą do wieczności w historii i poprzez historię (s. 165-180). Brun dokonuje próby przetrucenia dawnych filozofii historii na model lingwistyczny.

A. Besançon zajął się najogólniejszą wartością czasu historycznego. Jest znamiennie, że w starożytności utożsamiano Chronosa, personifikację czasu, z Kronosem

sterylizującym i pożerającym własne dzieci. Dziś, pod wpływem chrześcijaństwa, czas pojmuje się coraz częściej pozytywnie jako linearny ruch ku postępowi. Jednak dla chrześcijanina żaden czas nie może być oderwany od swego oparcia pozatem-poralnego, jakie stanowi Chrystus, Bóg-Człowiek (s. 275-293). Czas sam przez się nie jest wytłumaczalny.

W dalszym ciągu podjętych jest wiele tematów szczegółowych z teologii historii. R. Marlé omawia związek zachodzący między kairos a łaską interpretacji. Kairos jest czasem „łaskawym” (faveur). W nim rozkwita pełnia darów Pana, łącznie z darem interpretacji, wykraczającej ponad ograniczające uwarunkowania w kierunku sensu wiecznego (s. 181-186). J. Jeremias tłumaczy zwrot o „trzech dniach” w ewangeliach jako Boży kairos przemiany oraz ustaloną przez Boga pauzę eschatologiczną (s. 187-195). K. Kerényi wykazuje, słusznie, istnienie teologii historii u Greków, dowodząc, że jej tron mieści się w wiązaniu Zeusa jako światła i dopełniającego działania z czasem historycznym (s. 197-204). R. Pannikar wykazuje — również z powodzeniem — że hinduskie prawo Karmana oznacza historyczny dynamizm bytów, zwłaszcza sensowne działanie określające bilans historyczny (s. 205-230). R. C. Zaehner dopuszcza sensowność określenia „historia Boga” w podwójnym znaczeniu: jako rozwój idei Boga w ludzkości zgodnie z teologią śmierci Boga oraz jako rozwój Chrystusa w swoim Mistycznym Ciele zgodnie z teilhardyzmem (s. 231-246). C. Bruaire porusza stary problem rozumienia sprawiedliwości w historii, kładąc nacisk na rozwiązanie eschatologiczne (s. 247-254). H. Ott uwypukla problem historyczności kolektywnej, odgrywającej doniosłą rolę w hermeneutyce społeczności ludzkiej (s. 255-274).

Jeszcze bardziej rozstrzelone tematy znajdujemy w tomie II. Tom ten otwiera również E. Castelli, stawiając kwestię, czy historia kroczy ostatecznie drogą błędów, nonsensów, absurdu, fałszu i piekła (Nietzsche), czy też drogą rozwoju prawdy, rozumu, wolności i sensu (Hegel, s. 11-14).

P. Ricoeur rozróżnia, podobnie jak Geffré, „teologię słowa”, której przedmiotem są zdarzenia słowa, kerygma, a sensem możliwość zastosowania tego „zdarzenia” do naszego życia w decyzji wiary, oraz „teologię historii”, dla której zdarzeniem jest to, co się rzeczywiście działo lub dzieje. Autor kładzie nacisk na doświadczenie tej drugiej rzeczywistości, która pozostaje podstawą sensu wszelkiego zdarzenia. Kairos zaś oznacza połączenie zdarzenia i sensu (s. 15-34).

V. Mathieu rozważa szczególnie przypadek kairosu, a mianowicie w cudzie, gdzie następuje spotkanie człowieka z działaniem Boskim (s. 35-39).

S. Cotta chce ukazać eschatologiczną wartość prawa religijnego, chrześcijańskiego (s. 41-50), natomiast J. Ellul jest zdania, że prawo nie jest sprowadzalne bezpośrednio do teologii historii, ale jest raczej jej warunkiem, o ile stanowi obietnicę wejścia do królestwa Bożego, określa intencję działania i jest prefiguracją rzeczywistości ponadhistorycznej (s. 51-69).

Wśród różnych tematów uwzględniono szerzej teologię Izraela. E. Lewinas ustala implikacje polityczne w religii Izraela w poglądach na „państwo Cezara” i „państwo Dawida” (s. 71-80), C. E. Florival dowodzi, że dla chrześcijańskiej wizji dziejów, także współczesnej, nieodzowny jest fakt ciągłego istnienia „cielesnego” Izraela, jego przywileju religijnego, jego świadectwa historycznego i stałego unaoczniania obietnic mesjańskich (s. 141-172). N. Lohfink omawia „małe credo historyczne” w Deut 26, 5-9. Według tego credo biegiem historii kieruje jedno podstawowe działanie Jahwe, czyn Jahwe rozciąga się na całe wieki, nie gubiąc się w poszczególnych zdarzeniach, Jahwe ingeruje wysłuchując wołania o pomoc w ucisku i rozpa-

czy, a epoka od Mojżesza do Dawida stanowi „czas pierwotny”, który w dalszej historii ciągle powraca (s. 188-199).

W kwestiach bardziej ogólnych P. Prini podnosi, że historii realnej nie można sprowadzać wyłącznie do historiografii ani autobiografii, czyli psychologicznego traktowania o duszy, ale trzeba koncepcji bardziej egzystencjalnej. Historia musi być bardziej sprowadzona do wiedzy o początkach, przez co zbliżyłaby się do filozofii. Także rzeczywistość eschatyczna nie może być uważana za „konkluzję” lub rezultat pozahistoryczny, bo jest ona raczej na płaszczyźnie decyzji lub planu, a istota chrześcijaństwa polega głównie na radykalizacji i rewolucji „początku” (s. 81-86). M. M. Olivetti dowodzi, że współczesna filozofia historii nie jest tylko sekularyzacją chrześcijańskiej teologii historii, gdyż ta ostatnia tworzy pewien nowy etap w historii samej filozofii. Przede wszystkim pozachrześcijańska filozofia historii niweluje różnicę między schematem „błąd-prawda” w historii a schematem „dawność-nowość”, co jest niedopuszczalnym uproszczeniem. Chrześcijaństwo chroni przed tym uproszczeniem (s. 87-106).

R. Habachi podkreśla istnienie dwóch biegunów w teologii historii: immanencji i transcendencji, czasu i wieczności, historii świeckiej i świętej. Istnieją też dwa sposoby tłumaczenia dziejów: 1. wychodzący od samej historii odczytanej przez człowieka i dochodzący do chrystologii krzyża Jezusa (kierunek głównie zachodni), 2. wychodzący od treści objawienia o Chrystusie i historii i dochodzący do teologii zmartwychwstania oraz trynitologii (kierunek wschodni). Obie hermeneutyki winny się, zdaniem autora, uzupełniać (s. 107-115).

A. de Waelhens odtwarza heideggerowskie rozumienie historyczności (jako upodmiotowanie i uprzemiotowanie) i odpowiednie awansowanie poznania filozoficzno-historycznego (s. 117-124).

R. Manselli porusza pobieżnie sprawę przyjmowania lub odrzucania od czasów Joachima de Floris „trzeciej epoki” dziejów, czyli epoki Ducha Świętego, doskonałości, nowej ery, wiedzy, i specjalnej obecności Boga (s. 125-139).

H. W. Bartsch przedstawia, jak współczesna teologia oscyluje pomiędzy historycznym a teologicznym ujęciem Jezusa. Sam opowiada się za tym, że nie można tych ujęć rozrywać, gdyż wzajemnie się warunkują i uzupełniają (s. 173-188). Autor jednak niesłusznie — naszym zdaniem — zarzuca metodzie historii form indywidualizm, gdyż ona raczej zakłada kolektywną świadomość pierwotnej gminy.

P. Scapin ustala następujące wytyczne dla teologii historii w ujęciu skotystycznym: 1. sens historii polega głównie na rozwoju poznania prawdy, 2. historia jest określona przede wszystkim wolą Bożą w sposób jak najbardziej rozumny (*rationabilissime volens*), 3. rozwój historyczny zależy również od woli ludzkiej, której istotą jest wolność, 4. wszechświat, sam w sobie zdeterminowany w sposób konieczny, stanowi miejsce spotkania się woli człowieka z wolą Bożą (s. 201-206).

R. Beralot ustala naukę P. Tillich'a na temat egzystencji historycznej i kairosu. Historia ludzka wychodzi od esencji ku egzystencji, popadając w alienację (*m. in. grzech*), a stąd powraca do esencjalizacji dzięki kairosowi Chrystusa. Nie jest to prosty powrót, lecz zakończenie procesu, w którym odnajduje się Nowy Byt. Tak więc kairos jest zwycięstwem nad aliencją i ta wiktoria oświeca historię (s. 207-211).

W całości zamieszczonych materiałów trzeba uznać doskonały dobór referentów, przeważnie wybitnych i oryginalnych. Nawet referaty ujęte językiem literackim lub potocznym posiadają wiele myśli precyzyjnych, twórczych i głębokich. Szkoda, że nie doszło do zamieszczenia w jakiejś formie poglądów jeszcze blisko 30 innych

uczestników i współpracowników kolokwium, wśród których znajdują się nazwiska ważne dla teologii historii, jak P. Brezzi, J. Alfaro, R. Laurentin i inni.

Słuszna jest również idea doboru przedstawicieli wielu rozmaitych kierunków, dyscyplin i orientacji. Wprawdzie w takim przypadku trudniej o znalezienie wspólnej, głębszej podstawy teologii historii, nie może być mowy o odkryciu jednej jej koncepcji (istotnie nastąpiło ogromne rozstrzelenie tematyczne mimo zawężenia tematu do problematyki hermeneutyczno-kairologicznej), ale mimo wszystko uzyskaliśmy przedstawienie problematyki bardzo bogate, wielostronne i ciekawsze hermeneutycznie. Może szkoda jednak, że przynajmniej wywoławczo organizatorzy nie przedstawili pokrótce żadnej modelowej teologii historii, która pomagałaby pewnej konwergencji tematycznej. Same tytuły obu tomów nie odpowiadają dostatecznie tematyce faktycznie poruszanej i bynajmniej nie pomagają w odczytaniu wspólnej problematyki.

Słabą stroną publikacji jest daleko posunięta niezrozumiałość wielu referatów. Nie chodzi tu o poziom naukowy, który jest niewątpliwy, lecz o występowanie na każdym kroku pojęć bardzo różnoznaczných, a przeważnie nie definiowanych ani nie opisywanych. Dotyczy to przede wszystkim rozumienia samej teologii oraz historii. Jest to więc pewien brak metodologiczny. Sądzę, że w ogóle trzeba było zaplanować kilka tematów bardziej zdecydowanie i typowo metodologicznych. Domagała się tego sama natura teologii historii. Dyscyplina ta zrodziła się współcześnie dzięki nowej metodologicznej refleksji teologicznej i, leży na spotkaniu się dróg niemal wszystkich dyscyplin teologicznych nie tylko teoretycznych, ale i praktycznych. Dość wymienić jako przykład, że wielu autorów zna jedynie pojęcie „historii zbawienia” przedmiotowe, a pomija całą koncepcję teologii jako „historii zbawienia”, czyli jako wiedzy, a więc w znaczeniu podmiotowym. Podobnie nie został określony zakres teologii historii, zwłaszcza w porównaniu z innymi dyscyplinami teologicznymi.

W ogólności wkład omawianego kolokwium w rozwój teologii historii nie może pozostać niezauważony.