

Katarzyna Anna Parzych-Blakiewicz, *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, seria: Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2010, ss. 376.

Katarzyna Anna Parzych-Blakiewicz w swojej rozprawie podjęła temat wielkiej wagi, zarówno dla dogmatyki, jak i innych dziedzin teologicznych. Jest on doniosły zarówno merytorycznie, jak i metodologicznie. Teologia historiozbawcza, bez względu na to jak się ją dokładnie ujmuje, jest nowym ujęciem teologii, różnym od teologii spekulatywnej, systemowej, scholastycznej i w ogóle filozoficznej, choć i ona musi być w jakimś sensie systemowa, gdyż bez systemowości będzie zwykłą, najczęściej czysto potoczną narracją.

Jakaś postać takiej teologii o strukturze historycznej była częściowo uprawiana w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, np. przez genialnego św. Ireneusza z Lyonu († ok. 202). Zresztą trzeba pamiętać, że i Ewangelie, zwłaszcza według św. Łukasza, oraz Dzieje Apostolskie, jak i inne Księgi Nowego Testamentu mają coś z „teologii – historii zbawienia”, choć nie jest to teologia naukowa. Jednakże pod wpływem filozofii helleńskiej i hellenistycznej teologia chrześcijańska przybrała – zapewne z natchnienia Bożego – raczej formę filozoficzno-systemową (poza opracowaniami historii Kościoła). I tak już zostało, zarówno w Kościele zachodnim, jak i wschodnim, aż do początków XX wieku. Tylko protestantyzm, który pod wpływem nominalizmu wystąpił przeciwko scholastyce już w wieku XVI, zrywał sukcesywnie z teologią systemową i starał się tworzyć teologię kerygmatyczną, skrypturystyczną, narracyjną. Toteż kiedy pod koniec wieku XVIII rozwinęły się świeckie nauki historyczne i w ogóle zmysł historyczny, to wielu protestantów uznało, że teologię filozoficzną należy zastąpić teologią historyczną. Protestantki teolog Johann Christian K. von Hofmann w r. 1842 uznał po prostu, że teologia powinna być „historią o zbawieniu”, „historią zbawienia: *Heilsgeschichte*. Oczywiście, nie wszyscy go poparli. Większość niemieckich przeciwników scholastyki zaczęła przyjmować na miejsce scholastyki filozofię niemiecką, głównie kantyzm i idealizm. Podobnie podzielili się w Niemczech i teologowie katolicy. Tak samo stało się i w Polsce, co było spowodowane tym, że z reguły tylko tłumaczono dzieła niemieckie. W Polsce obawiano się długo, że wiązanie nauki teologicznej z historią przyniesie relatywizm i brak statusu naukowego. Od Arystotelesa bowiem i Platona historii nie uważano za naukę, ani za wiedzę.

Kiedy jednak społeczeństwa europejskie po II wojnie światowej zaczęły się coraz bardziej odsuwać od filozofii systemowej w ogóle, Sobór Watykański II uznał, że trzeba dowartościować teologię historyczną i obok podtrzymania poparcia dla tomizmu zalecił rozwijanie nowej teologii na bazie „historii zbawienia”: *historia salutis*, żeby w ten sposób nie ograniczać się do spekulacji filozoficznych i samych tylko idei, lecz rozwijać także myślenie historyczne i ujęcie w pewnym sensie empiryczne: o realnych faktach. Typowym dziełem tego rodzaju stało się monumentalne opracowanie teologii dogmatycznej ze strony niemieckich teologów katolickich: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Einsiedeln, Bd. 1-5, 1967-1976).

Polscy teologowie byli raczej ostrożni co do przyjmowania ujęcia czysto historycznego, choć odpowiadało ono polskim nastawieniom antysystemowym, co śmielsi zaczęli uprawiać dogmatykę „mieszaną”: w części filozoficzną, scholastyczną, głównie tomistyczną, a w części historiozbawczą. I tak przedstawiali często jeden i ten sam problem teologiczny w tym samym dziele.

Autorka omawianej tu monografii postanowiła odważnie i kompetentnie wyszukać spośród polskich dogmatyków takich, którzy w większym stopniu rozwijają teologię historiozbawczą, choćby nie w całości i nie zawsze. I tak, zapewne nie bez pewnego trudu, wytypowała siedmiu takich profesorów: Andrzeja Zuberbiera, Alfonsa Nossola, Wincentego Granata, Jerzego Buxakowskiego, Czesława Stanisława Bartnika, Wacława Hryniewicza i Stanisława Celestyna Napiórkowskiego. Wybór ten wydaje się słuszny. Wszyscy ci teologowie są znaczący, a przy tym każdy niemal ma ujęcie w pewnym sensie swoje i oryginalne, co bardzo ubogaca tematykę, choć z drugiej strony nastęrcza i niebagatelnych trudności, gdyż kluczowe terminy i pojęcia są z natury jeszcze nieostre, a ponadto niemal każdy z tych teologów rozumie je trochę inaczej. Trzeba jednak przyznać, że Autorka poradziła sobie z tym, omawiając każdego osobno. Jednakże najbardziej typowymi dla tematu wydają się być Cz. S. Bartnik i W. Hryniewicz.

W pierwszej części książki słusznie wychodzi od Soboru Watykańskiego II: „Podstawy teologii historiozbawczej w myśli Vaticanum II” (s. 23-56). Właśnie Sobór przedstawia naukę o zbawieniu w aspekcie dziejowym. Mówi o historycznym objawieniu, odkupieniu i zbawieniu przez Jezusa Chrystusa. Ukazuje historię Jezusa i historyczność chrześcijaństwa, dziejowość człowieka jako jednostki i jako społeczności, historyczność Kościoła i daje pewien rodzaj ogólnej teologii historii i całego świata. Przy tym Sobór odchodzi od języka filozoficznego i spekulatywnego, a przechodzi do języka opisowego, historycznego, kerygmatycznego i narracyjnego. Sobór mówi o historii jako dziejach zbawczych i jednocześnie o historycznym ujmowaniu tych dziejów świętych. Wszakże w pracach naukowych trzeba pamiętać, że – ściśle biorąc – nauczanie Soboru nie jest teologią w sensie naukowym, lecz tylko przepowiadaniem, które od teologów wymaga opracowania naukowego. Dlatego Sobór daje podstawy dla teologii historiozbawczej, ale nie daje jeszcze samej teologii historiozbawczej.

W części drugiej, zatytułowanej: „U podstaw polskiej teologii historiozbawczej” (s. 57-270), Autorka przedstawia siedmiu teologów jako pionierów teologii historiozbawczej w Polsce. Zaczyna od Andrzeja Zuberbiera (1922-2000) (s. 59-85). Choć chronologicznie nie był on pierwszy i pisał raczej mało, to jednak wyróżnia się wcześniej bardziej precyzyjną metodą historiozbawczą, choć jednocześnie jest tomistą. Ujął on objawienie i zbawienie w interpretacji historycznej, osadził mocno chrześcijaństwo w historii doczesnej jako jego pewnej niszy i związał je z procesem historycznym człowieka. Myślę jednak, że Zuberbier miał ujęcie bardziej kerygmatyczne i pastoralne, niż historiozbawcze.

Następnie przedstawiany jest Alfons Nossol (ur. 1932) (s. 86-101), u którego aspektu historiozbawczego można się dopatrywać w tym, że ujmuje on całą historię zbawienia z punktu historycznego Chrystusa jako wydarzenia i centrum dziejów. Chrystus jest zasadą historii chrześcijaństwa, kontynuowaną przez Ducha Świętego

przez całą historię ludzkości aż do eschatologii. Jednakże Nossol rozumie historię raczej w duchu niemieckiego postidealizmu.

Również i Wincenty Granat (1900-1979) (s. 102-125) w pierwszych latach swej twórczości teologicznej był neotomistą i dlatego słusznie Autorka pominęła jego 9-tomową *Dogmatykę katolicką* (Lublin 1959-1967), która raczej tylko w wydaniu *Syn-tezy* miała trochę nawiązań do Soboru, ale prace późniejsze posługiwały się już pojęciami historycznymi, nawiązaniem do współczesnej filozofii, także nietomistycznej, jak również do augustynizmu, który ma kategorie historii, i ogólnie do ducha Soboru. W rezultacie Granat dokonał pewnej transformacji teologii scholastycznej na bardziej humanistyczną, personalistyczną i kerygmatyczną, w każdym razie żywo nawiązującą do historyczności człowieka.

Jerzy Buxakowski (ur. 1926) (s. 126-160), choć także neotomista, to przecież po Soborze prowadzi wykłady w ujęciu historiozbawczym, ujmując problemy teologiczne w kategoriach Boskiej ekonomii zbawienia o wymiarach ponadhistorycznych, ale jednocześnie i głęboko historycznych.

Myślę, że najbardziej reprezentatywny jest Czesław Stanisław Bartnik (ur. 1929) (s. 161-241), który jest specjalistą w dziedzinie metodologii historycznej w ogóle. Trochę szkoda, że pośród bardzo licznych prac Bartnika została pominięta jego praca o myśleniu historycznym *Historia i myśl* (Lublin 1995). Do teologii stosuje on specjalny, wyższy rodzaj metody historycznej, właściwie parahistorycznej, gdyż zbawienie nie jest czysto empiryczne i swoją historyzację rzeczywistości chrześcijańskiej ujmuje także w system historyczno-naukowy, poparty systemem personalizmu realistycznego. W ten sposób Bartnik wprowadza do teologii historię (parahistorię), teologię historii, historię zbawienia, teologię historii zbawienia, hermeneutykę personalistyczną, poznanie personalistyczne i szczególnie rodzaj „chrystologii historii uniwersalnej”, choć ta nie wyczerpuje teologii, która traktuje całą rzeczywistość jako powszechny proces dziejowy w relacji Boga-człowieka.

Wacław Hryniewicz (ur. 1936) (s. 242-270) odchodzi całkowicie od teologii scholastycznej ahistorycznej i bazuje na ekonomii zbawienia w historii świata, redukowanej właściwie do chrystologii paschalnej w duchu teologii prawosławnej, opierającej się na bliżej niesprecyzowanym platonizmie. Trzeba jednak powiedzieć, że platonizm jest znacznie bliższy historii niż tomizm.

Wreszcie Stanisław Celestyn Napiórkowski (ur. 1932) (s. 310-327) rozwija samą mariologię w narracji historiozbawczej, przejmowanej od teologów zachodnich. Jednak narracja ta, zastosowana do mariologii, otrzymuje charakter raczej potoczny i pastoralny. Przy czym Napiórkowski opowiada się za kultem Matki Bożej, ale zwalczając polskie formy tego kultu, zarzucając niesłusznie, że kult ten wychodzi ponad Boga i że należy odrzucić ideę pośrednictwa Maryi, nawet „macierzyńskiego” (Jan Paweł II).

Część trzecia pracy: „Ku integralnemu ujęciu teologii historiozbawczej w dogmatyce” (s. 273-323) stawia bardzo słusznie postulat integracji ujęć fragmentarycznych, związania ich w jeden całościowy system i dopełnienie teologii historiozbawczej zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II. Autorka trafnie postuluje ściślejsze wiązanie historii doczesnej (*historia profana*) z historią zbawienia (*historia sacra*), większej chrystologizacji, antropologizacji i personalizacji teologii, przy czym ściślejszego powiązania teologii z Kościołem jako społecznością zbawczą w historii, z człowie-

kiem jako jednostką, i społecznością oraz z całą doczesnością, przez co teologia osiągnie bardziej odczuwalny charakter realizmu. W tym duchu rozprawa kładzie akcent na kerygmat, prakseologii i przeżyciowości.

Autorka opracowania postuluje na koniec, również bardzo trafnie, żeby koniecznie bardziej precyzować podstawowe w tego rodzaju teologii pojęcia, które tracą dawną precyzję filozofii, a stają się nieprecyzyjne, nieostre i często też powodują pewną niespójność wykładu. Proponuje wyróżnienie czterech „pojęć kluczowych”: teologii historii, historii zbawienia, teologii historii zbawienia i teologii historiozbawczej (s. 325-326), starając się jednocześnie pojęcia te wyostrzyć i uporządkować. Jednakże jest to zadanie niezwykle trudne i myślę, że z kolei i te propozycje trzeba byłoby bardziej dojaśnić.

1. Autorka definiuje „teologię historii” jako traktującą o „rzeczywistości doczesnej”. Tymczasem prawie wszyscy niemieccy, protestanccy, teologowie historii badają tylko biblijną historię zbawienia, uważając, że *historia profana* nie ma nic do teologii. Ks. Bartnik, pionier teologii historii w Polsce, uważa, że teologia historii traktuje i o dziejach zbawienia i o historii doczesnej w odpowiednich relacjach.

2. Określenie z kolei, że „historia zbawienia obejmuje czyny zbawcze w historii”, trzeba niewątpliwie dopełnić przez dojaśnienie, że do dziejów zbawienia należą też odpowiedzi człowieka na czyny Boże.

3. Według omawianej tu publikacji „teologia historii zbawienia zajmuje się teologiczną interpretacją Boskich czynów zbawczych”, ale trzeba by precyzyjnie wyjaśnić, co znaczy słowo „teologia”, czyżby miało to być znowu przyłożenie filozofii czy teologii spekulatywnej do „zbawczych czynów Boga”.

4. Wreszcie jest powiedziane, że „teologia historiozbawcza (termin użyty w tytule – uwaga M.K.) konstruuje strukturę metodologiczną dla syntezy wszelkich zagadnień teologicznych w oparciu o historię zbawienia, o teologię historii i o teologię historii zbawienia. Trudno to zrozumieć. Czyżby „teologia historiozbawcza” była tylko metodą i skąd ta metoda miałaby być brana?

Jednakże trzeba zwrócić uwagę, że jedna osoba i jedna praca nie rozwiąże wszystkich tych bardzo skomplikowanych problemów. Omawiana pozycja jest bardzo dobra: źródłowa, twórcza, erudycyjna, pełna różnorodnych treści, napisana ładnym językiem i z żywością intelektualną, ma doskonały warsztat naukowy i poprawną metodologię. Toteż wnosi znaczący wkład w teologię dogmatyczną, wydobywa ze źródeł polską teologię historiozbawczą, systematyzuje ją, precyzuje, personalizuje i wpływa na transformację całej teologii polskiej ze spekulatywno-scholastycznej lub tylko kerygmaticznej i „opowiadanej” językiem potocznym, na empiryczno-historyczną, bardziej prakseologiczną i bardziej związaną z całym człowiekiem oraz ze wszystkimi dziedzinami życia i dziejów.

Ks. Mirosław Kowalczyk
Instytut Teologii Dogmatycznej KUL