

Wincenty Myszor

"Kirchengeschichte -
Geschichtstheologie -
Geschichtswissenschaft. Analysen
zur Wissenschaftstheorie und
Theologie der katholischen
Kirchengeschichtsschreibung", H. R.
Seeliger, Düsseldorf 1981 : [recenzja]

Collectanea Theologica 54/2, 185-187

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

pozjum (2—3.04.1981), zorganizowanego przez fundację *Pro Oriente*, a ukazaną w świetle teologii Kościoła przedchalcedońskiego (A. Gregorios), bizantyńsko-prawosławnego (J. Anastasio), ewangelickiego (A. M. Ritter) oraz rzymskokatolickiego (A. Grillmeier). Należy dodać, iż znacznie poszerzoną i wnikliwszą refleksję w tym zakresie dostarcza centrum prawosławne w Chambésy (Szwajcaria) w dziele pt. *Le 11^e Concil Oecuménique. Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy 1982, s. 592. — Jako aneks należy potraktować syntetyczne zestawienie wyników rozmów przeprowadzonych podczas pierwszego kolokwium ekumenicznego między teologami prawosławnymi i rzymskokatolickimi w Wiedniu (1974) nt. *Koinonia*, a także osiągnięcia czterech (1971, 1973, 1976, 1978) „konsultacji wiedeńskich”, odbytych między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami orientalnymi przedchalcedońskimi nt. zagadnień chrystologicznych czwartego soboru ekumenicznego. Owocem tych spotkań była m.in. tzw. „wiedeńska formuła chrystologiczna”, która oddaliła zarzut monofizytyzmu względem Kościołów przedchalcedońskich i nestorianizmu względem Kościoła rzymskokatolickiego. — Tom zamyka indeks osobowy i rzeczowy.

Orzysmaliśmy cenną ksiązkę. Zawarte w niej treści dowodzą, iż wielkie wartości tradycji pierwszego tysiąclecia pozostają niezastąpionym punktem odniesienia dla współczesnych problemów ekumenicznych. W depozycie wiary słowa *Credo* nicejsko-konstantynopolskiego nabierają szczególnego znaczenia doktrynalnego, przypominają głębokie więzy, jakie łączą Kościoły naszych czasów z Kościołem czwartego wieku w jednej ciągłości tych samych początków. Normatywna i nieodwołalna treść tego symbolu wiary jest zarazem przynaglającym zaproszeniem, by wiarę Kościoła Chrystusowego oraz jego strukturę kształtować w świetle dogmatu trynitarnego. Oznacza to — jak zauważają teologowie zachodni A. Grillmeier i A. M. Ritter — umiejętność godzenia napięć i tworzenie syntezy między jednością i wielością, historią stworzenia i historią zbawienia, między chrystomonizmem i pneumatomonizmem.

Strona prawosławna — J. Anastasio, S. Konstantinidis — słusznie zwraca uwagę, iż sformułowania dogmatyczne soborów nie były nigdy suchymi i formalnymi twierdzeniami, lecz doksologicznym modlitewno-chwalebnym wyrazem żywej wiary. Jest to cenna wskazówka w dobre prowadzonych dialogów konfesyjnych. Prawosławie podkreśliło ponadto, iż ojcowie wspomnianych soborów sprowadzili wiarę nie tylko do właściwych podstaw, ale przekazali nam także model i sposób realizacji kościelnego autorytetu. Chodzi tu o wskazanie na kolegialną współodpowiedzialność pasterzy Kościoła, którzy opierając się na wspólnej świadomości przeżywanego doświadczenia Kościoła, wykładają tradycję apostołską w sposób właściwy i integralny (encyklika synodalna). Ruch ekumeniczny, zmierzając do urzeczywistnienia „wspólnoty soborowej” znajduje zatem w starożytnych soborach model poszukiwanej drogi do jedności.

Czas z rocznic soborowych wyciągnąć na dzisiaj odpowiednie wnioski dla praktycznej egzystencji Kościołów rozdzielonych. Wartości tradycji pierwszego tysiąclecia nie mogą być bowiem jedynie wspomnieniem z odległej przeszłości. Muszą odżyć w wierze Kościoła, w jego duchowości, aby mogły przyczynić się do wzajemnego zrozumienia z naszymi braćmi, z którymi razem dążymy do zjednoczenia w prawdzie.

ks. Leonard Górka SVD, Lublin

H. R. SEELIGER, *Kirchengeschichte — Geschichtstheologie — Geschichtswissenschaft. Analysen zu Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Geschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981, Patmos Verlag, s. 292.

Autor usiłuje rozpracować naukowo-teoretyczne podstawy historii Kościoła, określić miejsce historii Kościoła jako nauki historycznej w ramach teologii, a przede wszystkim określić i opisać oraz uporządkować związki

między dogmatyką a świecką teorią nauk historycznych. Obszerna praca, rozbudowana nieproporcjonalnie, dzieli się na cztery części. W części I (s. 21—106) autor dokonał krytycznego przeglądu teoretycznych stanowisk wobec historii Kościoła jako nauki w okresie ostatnich 30 lat. Praktycznie chodzi o punkt wyjścia nauki i teologii, jaki pojawił się po II wojnie światowej. Podstawę krytycznego przeglądu stanowią dwa odniesienia, tj. pozytywistyczne spojrzenie na historię, które na innym miejscu nazywa autor „historyzmem” albo *naturwüchsige Geschichtswissenschaft*, oraz punkt widzenia teologiczny, który stara się ująć materialny przedmiot historii Kościoła. Te dwa tematy pierwszej części uzupełniono ekskursami na temat związków apologetyki i historii Kościoła. W pierwszym odcinku stara się autor przedstawić kościelny aspekt dogmatyki jako bliższe oznaczenie przedmiotu materialnego historii Kościoła. W części poświęconej przedmiotowi formalnemu zastanawia się nad problemami metodologii związanej z historiografią w ogóle oraz szczególnie zastosowanej do historii Kościoła. Właśnie w przedmiocie formalnym dostrzega autor miejsce zbliżenia z historiografią „świecką”.

W części II (s. 107—139) autor przedstawia krótko różne poglądy na temat teologii historii, jakie pojawiły się wśród teologów katolickich (to zgodnie z tematem pracy), jak i teologów protestackich (co należy potraktować raczej jako uzupełnienie). Omawia szczegółowo koncepcję teologii historii R. Bultmanna, G. Ebelinga, K. Rahnera, W. Pannenberg, J. Moltmanna i J. B. Metz, oraz najszerzej poglądy H. U. von Balthasara. Jak z przeglądu wynika, chodzi wyłącznie o niemieckojęzycznych teologów. W trakcie pracy autor wykazuje jednak znajomość także teologów francuskich, zwłaszcza H. de Lubaca i Y. Congara. Ujęcia teologów koncentrują się według autora wokół dwu koncepcji teologii historii, jako ściśle potraktowanej historii zbawienia oraz jako części historii światowej. Zdaniem Seeligera u wspomnianych teologów zaznacza się swoisty „dualizm metodyczny” (*Methodendualismus*), według którego dla „naukowego” potraktowania historii Kościoła „teologiczne” staje się tylko dodatkowym, czasem zupełnie zbędnym balastem. Wydaje się, że niebezpieczeństwo tego rodzaju dualizmu zrodziły obydwie przeciwstawne stanowiska, a więc ujęcie historii Kościoła wyłącznie według koncepcji „teologii”, czyli „historii zbawienia”, jak również zupełnie nierealny i niemożliwy do zrealizowania „historyzm”, czyli ujęcie scjentystyczne. Głównym przedstawicielem „teologicznej” koncepcji historii Kościoła był H. Jedin. Według tego historyka identyczność Kościoła w jego historycznych formach rozwojowych jest zapewniona przez naukę wiary i właśnie to ma być przedmiotem pierwszorzędnych badań historyka Kościoła. Treściowo Jedin wychodził z założenia, że tak potraktowana historia Kościoła to nic innego jak historia nie potraktowana eklezjologia. U podstaw jego poglądu leży tak zwane teandryczne, na wzór ujęcia w eklezjologii, potraktowanie historii Kościoła. Przeciwnikami koncepcji Jedina są A. Erhard i J. Lortz. Wydaje się, że ujęcie Jedina oraz innych historyków-teologów wyrasta ze zbyt statycznego ujęcia samego Kościoła, a w związku z tym potraktowanie samego procesu historycznego jest zbyt drugorzędne.

Wśród teologicznych koncepcji historii Kościoła na uwagę zasługują również teandryczna idea ujęcia Kościoła jako Ciała Chrystusa u J. A. Möhlera, która mimo to zbliża się do zasad nauk historycznych. Wśród uwag krytycznych pod adresem tej koncepcji należy jednak zaznaczyć, iż brak w Kościele owej doskonałej unii hipostatycznej człowieczeństwa i bóstwa według zasad formuły chrystologicznej. Kościół jest stale *in statu viae*, na drodze do urzeczywistnienia owej jedności jako pełni i doskonałości Kościoła. Brak pełni doskonałości Kościoła ujawnia nawet nauka Soboru Watykańskiego II, który zresztą częściej mówi o Kościele jako ludzie Bożym, oraz o jedności chrześcijan, co nie pozostaje bez wpływu na koncepcję Kościoła, a więc i jego historii.

Bardzo interesujące okazały się uwagi autora na temat związku Kościoła i kultury (s. 53—57), chociaż pojawia się pytanie, jak temat ten łączy

się z zagadnieniem metodologii historii Kościoła. Autor dochodzi do wniosku, że rozwój Kościoła zależy w znacznym stopniu od rozwoju kultury, a nie odwrotnie, jak dotąd sądzono. Wydaje się jednak, że wniosek taki jest zbyt jednostronny, a przede wszystkim pomija fakt, że Kościół — zwłaszcza przez swą historię — należy również do kultury.

W III części (s. 141—230) autor podaje przegląd współczesnych teorii nauk historycznych, szczegółowo przedstawiając przede wszystkim pojęcie historycznej wypowiedzi, granicy interpretacji źródeł. W ostatniej części, (s. 231—238), która najbardziej ukazuje dysproporcję podziału tej pracy, autor przedstawia wnioski i próby własnych rozwiązań zagadnień, które dotąd bardzo krytycznie i wnikliwie analizował.

W zakończeniu pracy stwierdza zatem autor, że można zauważyć we współczesnej nauce jakby wygasanie potrzeby wypracowania teoretycznych podstaw nauk historycznych w ogóle, a historii Kościoła w szczególności. Uwalnianie się od takich dążeń ocenia raczej pozytywnie uznając rezygnację z normatywnego znaczenia takich poszukiwań teoretycznych za rozwiązanie szczęśliwe dla samej historii Kościoła, a więc dla uprawiania historii, dla pragmatyki. O znaczeniu danej nauki jego zdaniem decyduje fakt jej istnienia i pożytek, jaki niesie jej uprawianie. Zwykle podstawy teoretyczne danej nauki wypracowuje się później. Autor podziela ten pragmatyczny punkt widzenia i dostrzega znaczenie uprawiania historii Kościoła w tym, co nazywa *Kommunikationsgemeinschaft Kirche*, czyli Kościół jako wspólnota kontaktów, wymiany informacji. Tak pojęty Kościół jest przedmiotem badań zarówno teologów jak i historyków. Wiele zależy od ujęcia tego, czym jest Kościół. Praca Seeliger'a ukazała, że między metodologią historii Kościoła oraz pragmatyką istnieje jeszcze wielka rozbieżność. Historia Kościoła natrafiać będzie zawsze na tematy związane z tajemnicą, tym bardziej jeśli do takiego ujęcia historii ludzkości zmierza również historia w ogóle. Nie ma więc aż tak daleko idącej sprzeczności między historią Kościoła a historią „świecką”, ściśle ujmując między teologią a postulatami metodologii nauk historycznych, jak sądzi autor. Nawet „świeckie” potraktowanie historii Kościoła jako części historii powszechnej doprowadza do obszarów, które, jak w każdej nauce humanistycznej, trudno ująć w ściśle prawa metodologii. Wydaje się, że taki wniosek zgodny jest również z tym wnioskiem, który wyprowadza autor, a mianowicie z pragmatycznym ujęciem nauki historii Kościoła.

ks. Wincenty Myszor, Warszawa

Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, Matthias-Grünwald-Verlag, s. 408 (*Das Glaubensbekenntnis der Kirche* 1).

Coraz większe staje się zapotrzebowanie na syntetyczne opracowania centralnych tematów teologicznych, do jakich należy przede wszystkim nauka o Bogu. Autor, który jest kontynuatorem tradycji szkoły tybińskiej, stara się odpowiedzieć temu zapotrzebowaniu i naukę o Bogu przedstawia w książce całościowo; nie rozróżnia między aspektem filozoficznym a teologicznym tej nauki oraz nie dzieli swojego dzieła na traktat o Bogu jedynym i o Bogu w Trójcy Świętej. Wszystko tworzy u niego syntetyczną jedność tak, jak wyrasta ona z dziejów objawienia i dziejów myśli ludzkiej.

Kasper zaczyna od szerokiej analizy pytania o Boga i wykazuje, że pytanie to stoi dziś pod znakiem ateizmu. Ten kierunek myśli ludzkiej rozwinął się w XIX wieku w imię autonomii człowieka i świata, a wywodzi się głównie od dwóch filozofów: Nietzschego i Marksa. Od tego czasu stracił już wiele ze swojej pierwotnej pewności, gdyż okazało się, że głoszona przez niego „śmierć Boga” doprowadza do „śmierci człowieka”. Bóg okazał się koniecznym gwarantem autonomii i wolności człowieka. Jed-