

KS. CZESŁAW S. BARTNIK

TEOLOGIA PERSONALISTYCZNA

Teologia personalistyczna to nie „osobista” lub „subiektywistyczna”, choć tak nieraz rozumieją ją przeciwnicy personalizmu, ale jest to teologia konstruowana przy pomocy systemu personalistycznego.

1. POTRZEBA SYSTEMU FILOZOFICZNEGO W TEOLOGII

Istnieją różne rodzaje i konstrukcje teologii ogólnej, w tym i chrześcijańskiej. Dziś chyba najczęściej rozwijana jest teologia narracyjna i kerygmaticzna, operująca językiem codziennym i potocznymi konstrukcjami metodologicznymi. Jednak najlepszy rodzaj teologii to taki, który posługuje się jakimś systemem filozoficznym, uniesprzeczniającym informacje i zdania religijne, i wiążącym je w wyższą całość. W chrześcijaństwie zastosowano częściowo filozofię grecką i hellenistyczną już w niektórych księgach Nowego Testamentu: w *Liście do Rzymian*, w *Ewangelii według św. Jana*, a także w listach wtóropawłowych: *do Efezjan* i *do Kolosan*. Filozofią w sensie właściwym posługiwali się już wyraźnie apologety z II wieku: Arystydes, Justyn, Tacjan, Atenagoras i Teofil z Antiochii. Od tej pory obok narracji historycznej i ujęć kerygmaticzno-pastoralnych coraz częściej posługiwano się w teologii maksymalistycznymi kierunkami filozofii greckiej. Aż w średniowieczu teologia systematyczna stała się właściwie filozoficznym opracowaniem danych religijnych i objawionych. W rezultacie filozofia stała się metodą opracowania prawd wiary i treści objawionych według związków, argumentów, stopni poznawczych, spójności (harmonia dogmatów), a wreszcie służyła w dużym stopniu wiedzą pozaźródłową, pozateologiczną.

Dla teologii katolickiej najbardziej użyteczna jest filozofia systemowa i maksymalistyczna. Filozofie bezsystemowe i minimalistyczne, jak np. neopozytywizm, nie porządkują odpowiednio danych, nie tworzą ogólnej perspekty-

wy, nie syntetyzują materiału, nie docierają do prawd najgłębszych, nie usuwają ewentualnych sprzeczności między danymi i nie dają po prostu wiedzy teologicznej w postaci metodologicznie zorganizowanej. Nie jest, oczywiście, stosowana w teologii żadna pełna doktryna danego kierunku filozoficznego, zwłaszcza z jego założeniami; raczej dana filozofia pełni rolę metody. Jest ona stosowana do danych religijnych, do ich systematyzowania, spajania, wiązania, interpretowania, pewnego wtórnego dowodzenia, a wreszcie stanowi ważne łącze między prawdami religijnymi a umysłowością danej kultury czy epoki. Stąd teologia może korzystać z różnych systemów filozoficznych, tworząc tym samym różne szkoły teologiczne (pluralizm teologiczny); mogą się one z czasem zmieniać, gdyż zarówno systemy filozoficzne i systemy teologiczne na nich oparte, podlegają prawu starzenia się. Niezmienne są jedynie dogmaty religijne i wiara religijna.

Trzeba przyznać, że pewną formę spójności daje treściom biblijnym sama kerygmatyka oraz hermeneutyka Biblii¹. Zwłaszcza protestantyzm wypracował znaną ogólną zasadę hermeneutyczną, według której fragmenty Pisma Świętego interpretuje się w perspektywie całości Pisma, wszystkich ksiąg, a całość w świetle fragmentów. Oczywiście zasada ta zakłada objawiony charakter Pisma Świętego i w całości, i w każdym fragmencie; nie zawiera natomiast dociekania naukowego, czy Pismo jest natchnione, prawdziwe i autentyczne. To już kwestia wiary. Tak więc teologia protestancka zajmuje się jedynie prawdą mieszczącą się w tekście Biblii, nie sięgając do rozumowej wiarygodności Biblii, do teologii fundamentalnej, ani nawet do teodycei, traktującej o istnieniu Boga. W rezultacie cała teologia dogmatyczna w protestantyzmie jest czysto skrypturystyczna, czyli obejmuje jedynie treści i prawdy wewnątrzbiblijne.

Czy także katolicka teologia skrypturystyczna i w konsekwencji kerygmatyczno-hermeneutyczna może być spójna bez systemu filozoficznego? W pewnym sensie tak. Wydaje się, że taką teologię spójną posiadają choćby wyznania wiary (*credo*), które są skrypturystycznym, kerygmatycznym i katechetycznym ujęciem prawd. Charakteryzują je spójność i jedność historyczno-narracyjna. Jest to jednak raczej spójność wiary, a nie spójność treści prawd, czy artykułów wiary. Współczesna teologia naukowa nie może poprzestać tylko na takiej spójności narracyjnej, gdyż ma ona raczej zgłębiać intelektualnie fundamenty wiary, przenikać – na ile to możliwe – treści artykułów *credo*, badać wszelkie związki między poszczególnymi prawdami oraz wyciągać wszelkie możliwe wnioski poznawcze, etyczne i prakseologiczne.

Teologia katolicka operuje także pewną wiedzą pozaźródłową, tzn. czerpaną spoza źródeł ściśle teologicznych, czyli objawionych, gdyż nie utożsamia się z wiarą, lecz jest filozoficznym opracowaniem tej wiary. Teologia stanowi

¹ Por. Cz.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 53 nn.

łącze między objawieniem a wiedzą, kulturą, świadomością kontekstualną i społeczną. Dzięki danym także pozaźródłowym i dzięki całościowej hermeneutyce można dopiero odpowiednio personalistycznie zgłębiać i interpretować zdania biblijne i zdania wiary².

2. NA PRZYKŁADZIE ZDANIA BIBLIJNEGO J 1,14

W Ewangelii według św. Jana znajduje się zdanie o fundamentalnym znaczeniu: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Bez uwzględnienia wiedzy spoza tego zdania oraz całościowego systemu hermeneutycznego zdanie to jest nie tylko nieoznaczone lub wieloznaczne, ale też teologicznie niezrozumiałe.

„Słowo” bez kontekstu starotestamentalnego i zarazem hellenistycznego (Filon z Aleksandrii) oznacza co najwyżej: wyraz, słowo wypowiedziane lub napisane, obietnicę, jakąś ideę lub jakikolwiek nieokreślony znak występujący w świecie osobowym. Co z kolei znaczy „ciało” (*sarks*)? Mówi się, że ciało oznacza człowieka. Ale tu istotnym odniesieniem jest środowisko Starego Testamentu, bo w języku greckim *sarks* nie oznacza bynajmniej człowieka, lecz raczej ciało, mięso, skórę, cielesność, naturę, siedlisko pożądań, porządek przyrodzony.

A co znaczy „stało się ciałem”? Czy przestało być słowem? Czy jako Słowo jest nadal Synem Bożym, czy też przestaje być Bogiem? A może Słowo nie przestało być sobą, lecz jest już jednym (Słowem) i drugim (ciałem, człowiekiem) jednocześnie? A może Słowo przemieniło się w ciało, czyli Bóg przemienił się w człowieka, tworząc coś „trzeciego”? Może Bóg przybrał tylko postać człowieka, jego wygląd, figurę? – jak będą uczyli dokeci. Również, co znaczy „stało się” (*egéneto, factum est*)? Czy Słowo stworzyło to ciało, czy przyjęło od kogoś, czy wcieliło się w człowieka już istniejącego? Czy stało się faktem fizycznym i historycznym, czy tylko się objawiło? Czy było realnością? A może tylko zjawą lub pozorem (por. dokeci)? *Egéneto* – od późnogreckiego *ginomai* (deponens medialny) może też znaczyć „narodził się” (jako „ciało”).

I wreszcie, co znaczy „zamieszkało wśród nas”? *Eskenosen* oznacza raczej „rozbiło namiot wśród nas”. A to niewiele znaczy w języku świeckim. Właściwy sens otrzymujemy dopiero wtedy, gdy odniesiemy się do Starego Testamentu: do wędrówki do Ziemi Obiecanej, do Namiotu Spotkania, do przebywania Jahwe w obłoku (por. Wj 13,21; 24,16; 31,7; 35,11; 1Krl 8,10 n; Ez 9,3). Ciało jako forma namiotu dla mentalności greckiej nie oznacza bynajmniej związku Boga z człowiekiem, a cóż dopiero mówić o związku ze społecznością ludzi.

² Tenże, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 92 nn.

To, że wyrażenie „Słowo stało się ciałem” oznacza wcielenie Boga w Jezusa z Nazaretu w jedności podmiotowej, wynika dopiero z sensu głębinowego, założonego w tym zdaniu przez osobę Autora zdania i sensu przyjmowanego przez osobę receptora, który posiłkuje się z kolei sensami spoza tego zdania, mieszczącymi się w całości Pisma Świętego i w wierze Kościoła. W każdym razie, dla uchwycenia głębinowego sensu zdania J 1,14 trzeba stosować nie tylko analizę literacką i hermeneutykę językową, lecz należy także mieć na uwadze cały świat rozumień, na który składają się i „przedrozumienie”, i cały horyzont rozumienia. Oczywiście, są różne „przedrozumienia” i różne filozofie rozumieniowe. Rozumienie materialistyczne i radykalnie empiryczne z góry potraktuje wspomniane zdanie jako pozbawione sensu głębinowego, który miałby wyznaczyć dalsze uwarunkowania. Podobnie postąpi filozofia neopozytywistyczna, analityczna i lingwistyczna, które uważają zdania religijne, transcendujące prostą empirię za pozbawione jakiegokolwiek sensu intelektualnego. Ludwig Wittgenstein dopiero po ostrej krytyce, jaką spotkało się jego stanowisko przyznał zdaniom religijnym co najwyżej sens emocjonalny, nie zaś intelektualny.

Toteż w teologii katolickiej stosuje się raczej systemy maksymalistyczne: platonizm (augustynizm), arystotelizm (tomizm), stoicyzm, idealizm, spirytualizm, fenomenologię, egzystencjalizm teistyczny, a nawet i ewolucjonizm uniwersalny (P. Teilhard de Chardin). Od XIII wieku przewagę zaczął zdobywać tomizm (św. Tomasz z Akwinu). Wydaje się jednak, że obecnie najlepszy byłby system personalizmu. „Rodzina platońska”, pojmująca zdania religijne jako takie, które oddają idee i nazywają rzeczywistości ponadziemskie lub „nadrzeczywiste” lub traktująca je jako jedynie istniejące, wydawała się ponad tysiąc lat najlepsza i dla teologii najbardziej twórcza. „Rodzina arystotelesowska” oraz „stoicka” ujmuje mimo wszystko „rzeczy religijne” jako „elementy tego świata”. „Rodziny empiryczne” odrzucają sensy wyższe i głębinowe. Dopiero personalizm wykorzystuje odpowiednio różne trafne ujęcia, tworząc łuk syntezy nad jednymi i drugimi: nad empirycznymi i idealistycznymi, nad materialistycznymi i spirytualistycznymi oraz wskazując na osobę ludzką jako nadrzędne centrum ontyczne i poznawcze. Osoba jest pewną nadsyntezą obiektywizmu i subiektywizmu, rzeczy i istot żywych, materii i ducha, empirii i twórczości intelektualnej.

3. FILOZOFICZNY PERSONALIZM W TEOLOGII

Jeśli filozofia ma być narzędziem oraz sposobem porządkowania i opracowania religijnych informacji, oraz samej religijnej rzeczywistości, to najlepsza dla tych celów wydaje się systemowa filozofia personalistyczna. W personaliz-

mie tym chodzi nie tylko o antropologię personalistyczną, tzn. naukę o człowieku jako osobie, która stanowi dziś element niemal wszystkich kierunków myślowych, ale także o cały system, który tłumaczy wszelką rzeczywistość w świetle fenomenu osoby.

I tak dla kierunku personalizmu punktem wyjścia jest cały system osoby ludzkiej dany w doświadczeniu i samoświadczeniu. Przy tym nie można się ograniczać ani do Boethiusowej definicji osoby jako „indywidualnej substancji natury rozumnej”, bo określa człowieka jako jednostkę, a nie osobę ani do definicji Ryszarda ze św. Wiktora, mówiącej że osoba to „ktoś pojedynczy” (*aliquis singularis*), co z czasem zrodziło zachodni indywidualizm, który dziś święci swoje najwyższe triumfy. Po Kartezjuszu (*ego cogitans*) trzeba osobę określać syntetycznie jako „subsystencję na sposób kogoś”, czyli jako „ja subsystujące, samoistne”. Jest ona ujmowana jako byt najdoskonalszy w naturze rzeczy, względnie absolutny, punkt wyjścia, centrum, cel i sens wszelkiej rzeczywistości.

W ten sposób personalistyczna wizja rzeczywistości odkrywa niejako dwubiegunowość bytu: cała rzeczywistość jest w poznawczej i ontycznej relacji do osoby, a osoba jest w poznawczej i ontycznej relacji do całej rzeczywistości. Oczywiście, osoba ma tu prymat. Jest po prostu najwyższym i centralnym rodzajem bytu. Jest ona istotną podstawą bytowości, jest bytem na zasadzie „streszczenia rzeczywistości” w sobie (*recapitulatio entis*), lub na zasadzie „ściągnięcia bytu” (*contractio entis*). Wszelka rzeczywistość nieosobowa i pozaosobowa jest „ściągnięta” ontologicznie do osoby, lub osób, nie zaś do rzeczy ani do czegoś anonimowego. W związku z tym byt osobowy jawi się jako problem fundamentalny – jest w konsekwencji podstawowym problemem religijnym i teologicznym.

Ponieważ osoba nie tłumaczy samej siebie, dlatego jej zasadniczą strukturą jest misteryjne odniesienie do innych istot i rzeczy, przez co zresztą samą siebie realizuje i spełnia. Przede wszystkim jest ona odniesieniem do jakiejś Osoby absolutnej absolutnie, którą nazywamy Bogiem osobowym. A zatem byt jest relacją świata do Boga i Boga do świata. W tym odniesieniu naczelne miejsce zajmuje relacja: osoba ludzka – Bóg. Dlatego osoba to problem religijny ze swej istoty, a zagadnienia religijne należą do naczelnej problematyki bytu i filozofii. W konsekwencji także zdania religijne, biblijne oraz teologiczne mają znaczenie pierwszorzędne. A dzięki odniesieniu całej rzeczywistości do osób sfera materialno-językowa może również oddawać najgłębsze i najwyższe sensy.

Następnie osoba jako subsystencja relacyjna realizuje się względem innych osób. Stąd w interpretacji rzeczywistości doniosłą rolę odgrywa także społeczność osób (*communio personarum*). W rezultacie w centrum rzeczywistości znajduje się także społeczność, będąca również „streszczeniem bytu” i *contractio entis*; byt w najwyższym rodzaju to społeczność i relacja społeczna. W konsekwencji filozofia personalizmu społecznego przygotowuje grunt pod antro-

polożenie społeczne jako ontologię społeczną, a w tym i pod społeczność Kościoła, społeczność religijną, czyli społeczność w relacji do Boga; pod Kościół jako religijny hermeneutę rzeczywistości w aspekcie religijnym. Kościół cechuje zbiorowa świadomość, poznanie, wola, czyn, wprost osobowość (kard. Karol Wojtyła). Stąd wynika szczególne doświadczenie społeczne, autorytet społeczny, moc prawa i władza tworzenia Pisma Świętego oraz możliwość jego interpretowania. Wreszcie teologia katolicka jest z gruntu społeczna, nie indywidualistyczna.

W konsekwencji w teologii katolickiej wiedzy prym świadomość zbiorowa Kościoła jako „osoby społecznej”, a nie tylko osoby indywidualnej i prywatnej. W indywidualizmie prymat ma jednostka. Ona to, jak mówił sofista Protagoras (ok. 410 r. p.n.e.), jest jako człowiek „miarą wszystkich rzeczy”. Chrześcijaństwo może tu dodać w pewnym sensie, że i społeczność osób jest „miarą wszechrzeczy”. Ale ta społeczność to „społeczność osób”, która nie niweluje bynajmniej znaczenia osób indywidualnych, które we wzajemnych relacjach się warunkują i spełniają. W każdym razie dzisiejsza teologia katolicka stara się, jak się zdaje, powoli eliminować filozofię czysto reistyczną, która akcentuje we wszystkim prymat rzeczy (*res*) i jej kategorii nad osobą oraz jej kategoriami i prawami. Jest to więc wielkie zadanie, a także temat do opracowania i w filozofii i w teologii.

Osoba jako naczelną model struktury bytu i klucz do percepcji rzeczywistości świata, jako jedyny „obserwator” świata, stanowi niepowtarzalną nadsyntezę dualności, pozostającej ciągle w ruchu wewnętrznym oraz zewnętrznym, i zmierzającej ku transcendującej jedności, co można przedstawić graficznie jako „dwoistość ku jedności wyższego rzędu”: dwa → jeden. Realizuje ona „obie” sfery bytu: ziemię i niebo (por. mitologię), sferę przedmiotową i podmiotową, materialną i niematerialną, cielesną i duchową, zewnętrzną i wewnętrzną, immanentną i transcendentną. Ale te przeciwstawne sfery, które korespondują ze sobą, pozostając w potężnym napięciu, zmierzają ku wyższej jedności, choć jej nie osiągają na swoim poziomie, lecz w nadsyntezie, czyli w bycie finalnie osobowym. Na poziomie syntezy osoba znowu jest owym „ściągnięciem bytu” (*contractio entis*), czy „streszczeniem” lub „ugłowieniem” bytu (*recapitulatio entis*), w czym owe sfery się schodzą i dochodzą do swoistej „ekstazy” ku postaci absolutnej bytowo, czyli osobowej. Sfery te warunkują się, korespondują ze sobą; charakteryzuje je pewien paralelizm *per analogiam*, ale prymat przysługuje sferze duchowej, wyższej i przez to bliższej bytowaniu osobowemu. Sfera empiryczna, niższa, wyznacza przy tym podstawy analogii do poznania sfery duchowej, wyższej. Duch ludzki zwiernia te sfery, odczytuje je i interpretuje, poczynając od sfery empirycznej³. Oczywiście, nauka jakoby cały świat był jedną gigantyczną „osobą”, jak chciał William Stern (+1939), miałyby

³ Por. tenże, *Personalizm*, Warszawa 2000, s. 343 nn.

charakter zgoła gnostycki. Niemniej personalizm w ogóle pokonuje nędzę empiryzmu i wszelkich filozofii minimalistycznych. Tym samym personalizm jest niepomernie bardziej odpowiedni dla teologii.

W religii i w teologii personalizm oznacza otwarcie na świat ponadempiryczny i ponadmaterialny, choć one są punktem wyjścia. Język religijny i teologiczny jest dwu-, a właściwie trójwymiarowy: znak empiryczny, sens ponadempiryczny i nadsynteza w postaci jaźni. Wolno więc i trzeba postugiwać się językiem potocznym z jego znakami empirycznymi, ale muszą być też kreowane sensory wyższe, intelektualne; jedne i drugie zaś pleromizuje i niejako „uprawdzwia” duch osobowy. Można dostrzec też kierunek odwrotny: osoba przetwarza sensory duchowe na empiryczne i materialne, oddając sensory ponadempiryczne znakami empirycznymi. Stąd jest zrozumiałe, że w płaszczyźnie religijnej proces poznawczy i komunikacyjny jest dwukierunkowy: znaki empiryczne oddają także znaczenia ponadempiryczne, a osoba ludzka tworzy z jednych i drugich razem sensory transcendentne, następnie zaś osoba posługuje się znakami jednymi i drugimi, a nawet tworzy je jako swój język najwyższy. A zatem objawienie, łaskę i Pismo Święte trzeba tłumaczyć „między” Bogiem a osobą ludzką. Przy tym w ludzkiej drodze do prawdy niezbędna jest czystość – nie tylko intelektualna, ale i moralna. Moralność jest strukturą konieczną w poznawaniu sensów wyższych i transcendentnych, zwłaszcza w komunikacji międzyosobowej.

Cała rzeczywistość i wszelkie zespoły znaków empirycznych i ponadempirycznych, przeniknięte duchem „ja” i „my”, stają się jednym wielkim językiem, w którym mają miejsce słowa i akty mowy między osobami, między nimi a Bogiem oraz między nimi a światem. Taki język „ontyczny” jest tworzony przez Boga jako Osobowego Stwórcę, ale posługuje się nim i człowiek, w pewnym zakresie również w sposób twórczy. I tak, język ten jest procesem w pewnym sensie ontologicznym jest jak najbardziej realistyczny, tworzy się, mówi przez cały czas i na wszelkie sposoby, i komunikuje stworzenia między sobą i z Bogiem. Ów język ma swoją, ciągle mało nam znaną, strukturę, gramatykę, logikę i symbolikę. Mieści się w tym pojęciu również język rzeczy, między rzeczami oraz między nimi a nami; nawet np. proces materialny jest jakąś mową między elementami, a następnie między przyczynami a skutkami, między prawami a nieoznaczonością i wolnością. Struktura świata ma charakter metajęzyka: wewnętrznego, immanentnego, obejmującego i rzeczy, i ludzi, oraz zewnętrznego i transcendentnego – w stosunku do Boga i światów osobowych. W ujęciu personalistycznym język to nie tylko wymiana znaków informacji i konstrukcji logicznych, ale jest to także kreowanie rzeczywistości, jej formowanie i cała ontologia. Stąd uniwersalna koncepcja słowa i języka jest dla teologii fundamentalna.

Personalizm przyjmuje realność świata i realizm poznania, poświadczane doświadczeniem i kategoriami personalistycznymi, gdzie prawda jest „zrówna-

niem osoby z rzeczą” (*adaequatio rei et personae*). Jednocześnie świat realny ma z istoty swej wymiar religijny, tzw. ciągle i cały znajduje się w relacji: człowiek – Bóg, Bóg – człowiek (jak jest w najstarszych mitach i religiach). Świat jest pewną całością rzeczy, odniesioną do człowieka, który z niego się wyłania, wchłania go, odczytuje, poznaje, miłuje oraz przetwarza i interpretuje bądź na sens najwyższy, bądź na bezsens. Osobie jest właściwa wszelka otwartość na cały byt, odkrywczość, poznawczość i twórczość, a jednocześnie autonomia wobec świata i pewna wewnętrzna wolność. Najwyższe prawdy nie ograniczają się do świata czysto zmysłowego, lecz wykraczają daleko poza tę sferę. Osoba posiada najwyższą moc poznawczą, swoje wyższe kryteria i system weryfikacji. Stąd w religii człowiek odczytuje ze słów, znaków i zjawisk empirycznych dużo więcej niż zdawałaby się mieścić sfera materialna, czy nawet i struktury logiczne. Poznanie najwyższe to poznanie osobowe. Dla klasycznych kierunków minimalistycznych realne są tylko rzeczy i ich znaki, ale poglądy te wypływają z pesymistycznej wizji człowieka, a nawet z pogardy dla niego, co przypomina nie tyle dążenie do prawdy, ile raczej ucieczkę od problemu religijnego.

W systemie personalistycznym prawdy wiary nie są zmienione, lecz są bardziej zgłębite, zharmonizowane i jaśnieją wyższym światłem dla osoby ludzkiej. Tak owo zdanie: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14), zawierające fundamentalną prawdę chrześcijańską, odczytuje się najgłębiej i najpełniej jako: „Syn Boży stał się człowiekiem” albo: „Osoba Syna Bożego przybrała ciało człowieka”.

Zusammenfassung

Der Autor ist Begründer eines originalen Personalismussystems. In der Abhandlung erklärt er sich für die Verwendung der maximalistischen Philosophie, darunter auch des Personalismus in der systematischen Theologie als Lehre vom Glauben. Er weist weittragende Bedeutung des Personalismus in der Hermeneutik Joh 1, 14 auf und macht einen Entwurf des Personalismus in Neigung zur dogmatischen Theologie, die heutzutage vom Reismus abgehen muss.