

Ks. Grzegorz Barth¹
WT KUL, Lublin

PERSONALIZM W TEOLOGII. PRZYCZYNEK DO METODY TEOLOGICZNEJ

Zastosowanie metody personalistycznej sprawia, że refleksja teologiczna zyskuje nowe wartości poznawcze i werytatywne. To osoba te wartości syntetyzuje i porządkuje, ponieważ jest jej właściwa wszelka otwartość na byt, poznawczość i twórczość. Osoba stanowi podstawowy wzorzec czynności polegający na przewyciężeniu opozycji *obiectum – subiectum*. Dzięki temu udaje się przewyciężyć w teologii dualizm myśli i rzeczy, rozumu i miłości, łaski i świata doczesnego, natury i historii.

Jednym z naczelných rysów teologii współczesnej jest dążenie do wyrażania prawd wiary przy pomocy języka adekwatnego, a zarazem poszukiwanie takich kryteriów i metod, które umożliwią poprawną interpretację danych objawienia o Bogu. Analizując dziś różnorakie sposoby konstruowania myśli teologicznej, nawet nie wykazując ich wzajemnego wykluczania się, trzeba powiedzieć, że stanowią one najczęściej próbę częściowego, aspektowego spojrzenia na przedmiot teologii. Wydaje się, że owa trudność metodologiczna, z którą boryka się teologia od wieków, zostaje przewyciężona, przynajmniej na obecnym etapie myśli, dzięki zastosowaniu paradygmatu personalistycznego jako najbardziej przystającego do interpretacji rzeczywistości: Boga, człowieka i świata. Powyższą tezę postaramy się uzasadnić nawiązując w przeważającej mierze do koncepcji personalizmu wypracowanej przez ks. Czesława S. Bartnika.

1. TEOLOGIA MA DO CZYNIENIA Z FILOZOFIĄ

Chrześcijaństwo i filozofia dzieliły przez wieki wspólne podstawowe przekonanie, że prawda (każda prawda!) jest ważna w swej uniwersalności, bez względu na to, czym byłby jej przedmiot. To, co raz zostało uznane za prawdę, nią pozostaje bez względu na czas, epokę, ponieważ każde poznanie prawdy wiąże się

¹ Asystent w katedrze Personalizmu Chrześcijańskiego ITD KUL; adres do korespondencji: gbarth@wp.pl

z konkretnymi osobami oraz sytuacjami historycznymi. Kryterium prawdy zawsze pozostaje takie samo, bez względu na to, czy została ona poznana przez mnie, czy opiera się na zaufaniu do kogoś innego; w obu przypadkach zakłada ona tę samą obiektywność oraz uniwersalność. „Punktem wyjścia dla teologii będzie zawsze Słowo Boże, ale ponieważ słowo to jest Prawdą, będzie ona je konfrontować z ludzkim poszukiwaniem prawdy, z dążeniem rozumu do prawdy, i przez to nawiązywać dialog z filozofią”². Porozumienie i przymierze między tym, co racjonalne, a tym, co religijne, w ujęciu judeochrześcijańskim odpowiada samej naturze rzeczy, to znaczy istocie tajemnicy Boga i dynamice ludzkiego umysłu. Owa „jedność” filozofii i teologii nie oznacza jednak jednolitości: inne jest w filozofii, a inne w teologii³. Teologia i filozofia nie należą do dwóch osobnych światów, rozdzielonych otchłanią, mimo że teologia jest sferą *sacrum*, a filozofia – *profanum*. Istnieje między nimi ścisły związek, ponieważ rozum działa na obydwu polach, choć czyni to w odmienny sposób. Obie dyscypliny mają na celu badanie, poszukiwanie ostatecznego sensu rzeczy oraz obie w swym badaniu postępują w sposób uporządkowany, systematyczny i precyzyjny. Uprawianie teologii jest kontemplowaniem rzeczy i interpretowaniem ich z perspektywy ich boskiego pochodzenia. Natomiast uprawianie filozofii zakłada obserwowanie rzeczywistości świata i refleksję nad całokształtem tego, co widzimy, w celu odkrycia ostatecznej racji i znaczenia świata. Przy wszystkich różnicach obu dziedzin, można wskazać przynajmniej trzy konkretne miejsca, w których teologia ma do czynienia z filozofią: 1) ta druga służy teologii jako najogólniejsza i najpełniej uzasadniona (ostatecznościowo w porządku ontycznym) teoria rzeczywistości, 2) jako pewien język i styl myślenia 3) jako implikacja metod naukowych⁴. Nie chodzi przy tym o zastosowanie w teologii pełnej doktryny 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 teologiczne⁵.

² J. Ratzinger, *Wiara, prawda i kultura. Refleksje na temat encykliki „Fides et ratio”*, *Analecta Cracoviensia* 32 (2000), s. 243.

³ Ze względu na wielość opracowań, zawierających zagadnienie epistemologicznych i metodologicznych różnic w poznaniu filozoficznym i teologicznym, nie ma potrzeby, aby ten wątek rozwijać w tym miejscu.

⁴ Por. S. Kamiński, *Czy filozofia służy teologii*, *Roczniki Filozoficzne* 33-34,2 (1985-1986), s. 63. Por. także: M. Gogacz, *Filozofia człowieka wobec teologii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 12,1 (1974), s. 177-191.

⁵ Por. Cz.S. Bartnik, *Teologia personalistyczna*, *Studia Nauk Teologicznych PAN* 1 (2006), s. 58.

2. ZWROT PERSONALISTYCZNY W TEOLOGII

W połowie XX wieku, głównie pod wpływem fenomenologii i egzystencjalizmu w teologii dokonał się tzw. „zwrot antropologiczny”. Niewątpliwie, wzmożone zainteresowanie problematyką osoby ludzkiej wyrosło z egzystencjalnej sytuacji człowieka, który w tym właśnie czasie chciał znaleźć swoistego rodzaju antidotum na „kult jednostki”, głoszony przez grupę zwolenników ideologii i różnych totalitaryzmów w ostatnim wieku. Spojrzenie na człowieka jako osobę, która sens swego istnienia odkrywa nie tylko w swojej podmiotowości, ale także w spotkaniu „ja” – „ty” sprawiło, iż także w odniesieniu do Objawienia Bożego zaczęto eksponować jego charakter personalistyczny. Także refleksja teologiczna coraz bardziej przybiera strukturę personalistyczną. Jak powie K. Rahner: „każde pytanie o przedmiot jest jednocześnie pytaniem o istotę samego podmiotu poznającego”⁶. To on właśnie – *a priori* – wnosi horyzont możliwości poznania uwarunkowanego podmiotem ludzkim. W tę zasadę personalistyczną wpisuje się myśl Bartnika: „ściśle biorąc, dla nauki teologicznej istnieje tylko jeden przedmiot; człowiek. Niewątpliwie istnieją tutaj różne treści, które nazywamy rzeczywistością, światem itd., ale są to jedynie pewne relacje, pewne odniesienia, czy ukierunkowania myślnie, zresztą wtórne i pochodne, dokonujące się dzięki „rozciągłości personalnej” człowieka. (...) Wszędzie zasadą organizacji przedmiotu jest człowiek, nawet w odniesieniu do przedmiotu ‘Bóg’”⁷. Oznacza to, że zawarta w Objawieniu treść nie dotyczy wyłącznie natury objawiającego się Boga i Jego działania, ale wiąże się z człowiekiem i jego odpowiedzią na owo Słowo. Objawienie nie jest jedynie zakomunikowaniem pewnej sumy prawd, ale przede wszystkim historyczną rzeczywistością zbawienia⁸. Każda wypowiedź Objawienia związana jest z człowiekiem, nawet gdyby nie mówiła o nim wprost, jest przeznaczona dla niego i jego dotyczy, a także funkcjonuje w jego życiu. Nawet przy założeniu, że Objawienie będzie rozumiane jako dialog między Bogiem i człowiekiem, nie może być uważane za jedyne źródło teologii, ani też nie może stanowić całej racji formalnej obiektu teologii, tzn. wyłącznego punktu patrzenia na jej przedmiot materialny. Obok racji wewnętrznych, płynących z koncepcji jej

⁶ *Teologia a antropologia*, Znak 21 (1969), s. 1539.

⁷ *Objawienie człowieka*, *Studia Theologica Varsoviensia* 12,1 (1974), s. 194.

⁸ E. Schillebeeckx powie: „przedmiotem objawienia jest miłość Boga do świata. Biblia nie naucza ani antropologii, ani kosmologii. Mówi nam ona po prostu, że człowiek – w – świecie jest po bożemu miłowany przez Boga. To, czym jest człowiek w świecie, musi zostać wyjaśnione przez doświadczenie ludzkie, a więc przez historię... Chrześcijaństwo nie uczy nas niczego szczególnego z dziedziny antropologii, jak tylko tego, że człowiek został wprowadzony w tajemnicę łaski Bożej, lub raczej, że tajemnica człowieka jest w najgłębszych swych pokładach tajemnicą samego Boga. W toku historii człowiek odkrywa zwoła wymiary swojej egzystencji”. *La mission de l’Eglise (Approches théologiques IV)*, Bruxelles 1969, s. 72.

przedmiotu dociekań, można przytoczyć zewnętrzne, które przemawiają za ujęciem teologii w aspekcie personalistycznym.

Główną z nich jest to, że naukowa wiedza realna dąży do postaci teorii wyjaśniających dane aposterioryczne. Teologia może to osiągnąć wyjaśniając nie Boga, którego nie można poznać doświadczalnie, ale danego w doświadczeniu człowieka, a ściślej sprawy jego zbawienia⁹. Natura Boża może być poznana jako racja tego, co dzieje się w człowieku w aspekcie zbawczym. Kolejny powód zewnętrzny kryje w sobie ogromny walor adaptacji treści Objawienia dla życia współczesnego człowieka¹⁰. W świetle powyższego, można mówić o potrzebie uwzględniania w pracy teologa tematu osoby ludzkiej tj. człowieka dzisiejszego, który w konkretnej sytuacji kulturowej i egzystencjalnej bada Objawienie, stawia mu własne pytania i oczekuje odpowiedzi dla siebie¹¹. Powyższy postulat domaga się wypracowania odpowiednich reguł i czynności badawczych, umożliwiających osiągnięcia zamierzonego celu. „Tymczasem dopiero metoda – powie ks. Bartnik – daje teologii rangę nauki, tworząc ze zdań homogeniczną holostrukturę, całościowy system spójny, sprawdzalny choćby w pewnych fragmentach, przekładalny na praktykę sterowaną i kontrolowaną przez rozum (...). Metoda musi być odpowiednio rozpoznana, skonstruowana i zastosowana do procesu poznawczego, weryfikującego i prakseologicznego”¹². Lubelski Teolog całą problematykę metodologiczną ujmuje z pozycji personalizmu realistycznego. Powie: „Personalizm jest najnowszą metodą teologiczną, weryfikującą się efektami zbliżenia prawd wiary do konkretnego człowieka, do jego umysłu, serca, najgłębszych potrzeb życia. (...) Stąd z pojęcia osoby wywodzi się teologiczna kategoria osoby, która służy jako narzędzie do wznoszenia budowli teologii”¹³. Z oczywistych względów nie sposób omówić w tym miejscu wszystkich elementów metody teologicznej, której to implikacje dla konstruowania refleksji teologicznej miałyby swoją podstawę w pojęciu osoby ludzkiej. Przy założeniu, że dla owocności każdego zabiegu metodologicznego konieczne jest przeanalizowanie kwestii: wzorca wszystkich czynności metodologicznych, hermeneutycznego rozumienia przedmiotu, w niniejszej pracy zostaną podjęte szczegółowiej dwa zagadnienia: 1) osoba jako podstawowy wzorzec czynności, 2) personalistyczny horyzont rozumienia.

⁹ Przedmiotem tak zbudowanej teorii teologicznej, wyjaśniającej zdarzenie chrześcijańskie jest Bóg, nie sam w sobie, nie jako byt zupełnie transcendujący świat, lecz jako działający w świecie i człowieku jako Sprawca zbawienia. Objawienie przecież ukazuje Boga – Zbawiciela i jednocześnie zbawionego człowieka.

¹⁰ Por. S. Kamiński, *Czy teologiczna antropologia?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, s. 41-49.

¹¹ Por. A. Zuberbier, *Hermeneutyka antropologii teologicznej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 12,1 (1974), s. 159.

¹² *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 14.

¹³ Tamże, s. 98-99.

3. OSOBA JAKO WZORZEC CZYNNOŚCI TEOLOGICZNEJ

Dla systemu personalistycznego kategoria „osoba” staje się swoistym kluczem hermeneutycznym¹⁴, modelem poznawczym i metodą, czyli sposobem konstruowania wiedzy o niej, ponieważ jest „sednem rzeczywistości”, „najpierwszym i najwyższym bytem w sensie treści, głębi i celu”, mieści ona w sobie „konstrukcję” bytu w ogóle, „rekapitułuje” go w sobie oraz określa sposób poznawania¹⁵. Ogólnym założeniem tej metody jest wykorzystanie wypracowanych metod i kategorii poznawczych, logicznych oraz kategoria diadyczności między osobą a światem, gdzie osoba i świat tworzą jedną całość o dwóch centrach, które jak w elipsie nie schodzą się w jedno i nie są rozdzielone, ale jedno centrum warunkuje drugie. Podstawą poznania jest doświadczenie wszelkiej rzeczywistości całym fenomenem osoby i pełne korelowanie siebie z sobą, z innymi osobami, ze światem i z całością bytu. Korelowanie to posiada przede wszystkim charakter umysłowy, ale nie odbywa się bez udziału woli, uczuć, czynu, twórczości, czyli na obszarze całego fenomenu ludzkiego¹⁶.

Należy nadmienić, że metoda personalistyczna winna kształtować wielostronny, żywy i pełny stosunek człowieka do całej rzeczywistości badanej i do każdego jej aspektu. Wolno wtedy i należy uprawiać każdą metodę szczegółową, byle w odniesieniu do całości osobowej. U podstaw zatem musi być jakaś „metoda – prosopon”, jakaś „osobowość metodologiczna”. Osoba sama w sobie, w swych strukturach, w odwzorowaniu świata, stanowi swoisty „paradygmat metodologiczny”, który emanuje z siebie ową metodyczność prozopoiczną na całą rzeczywistość; jest to – w przekonaniu ks. prof. Bartnika – zdolność wrodzona osoby, będącej „pramodelem bytu i działania”¹⁷. To osoba, jako naczelny model struktury bytu i klucz do percepcji rzeczywistości świata, stanowi niepowtarzalną nad-syntezę dualności, pozostającej ciągle w ruchu wewnętrznym i zewnętrznym i zmierzającej do transcendującej jedności, łącząc przedmiotowe z podmiotowym, niebo z ziemię, ciało i ducha, immanentne z transcendentnym.

Przyjęcie metody personalistycznej jako normatywnego wzorca konstruowania myśli teologicznej, pozwala na pojmowanie całej rzeczywistości – jak powie R. Guardini – w „całokształcie istnienia”¹⁸. W ten sposób kategoria osoby wpro-

¹⁴ Komunikacja rozumieniowa między osobami dokonuje się dzięki zdolności osoby do transcendowania świata znaków, rozumień, pojmowań i interpretacji. Stoi ona „ponad bytem” i zakresem sensów. Jako duchowa posiada odpowiednią perspektywę dla dostrzeżenia wielu sensów. Osoba posiada misteryjną moc sądu nad sensem i znaczeniem, a więc wnikania i ujmowania samej rzeczywistości. Por. *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 112.

¹⁵ Por. *Metodologia teologiczna*, op. cit., s. 476.

¹⁶ Por. *Hermeneutyka personalistyczna*, op. cit., s. 177.

¹⁷ *Metodologia teologiczna*, op. cit., s. 477.

¹⁸ Por. *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969.

wadza w myślenie teologiczne niezbędny porządek metodologiczny, a mianowicie w całej rzeczywistości religijnej zachodzi całościowy kontakt między osobą (indywidualną i społeczną), a Osobami Boskimi. W osobie wszystkie elementy: umysł, wola, serce, praxis, twórczość, stanowią jedną integralną całość. Ponadto wszelkie wartości poznawcze mogą być przekładane na inne: miłościwe, praktyczne itp. Osoba jednak musi posiadać wypracowany zmysł teologiczny, odpowiednią perspektywę Bożą oraz zdolność chwywania wątków teistycznych¹⁹. Teologia staje się wtedy próbą dotarcia do takiego widzenia Boga, siebie i rzeczywistości, jakie miał Jezus Chrystus, czyli będzie to zasadniczo widzenie jednej Prawdy, jaką jest Jezus Chrystus.

4. PERSONALISTYCZNY HORYZONT ROZUMIENIA

Konstytutywnym elementem każdej metodologii, także teologicznej, jest problem rozumienia z uwzględnieniem jego horyzontu. Przy całej wieloznaczności słowa „rozumienie” i trudności określenia, czym ono jest w swej istocie, można powiedzieć, że rozumienie jest projektowaniem sensu (tekstu, rzeczy, dziejów) przez wykorzystanie dotychczasowego rozumienia (przedrozumienia). Sens ten w miarę rozwoju rozumienia może podlegać rewizji oraz korekcie, interpretacji, prowadzącym do zaprojektowania nowego sensu. Dlatego rozumienie jest zachowaniem dynamicznym i twórczym²⁰. Spośród różnych rodzajów rozumień należy wymienić rozumienie o charakterze personalnym; mamy z nim do czynienia wtedy, gdy jego właściwym przedmiotem jest nie rzecz, ale osoba²¹. Ten rodzaj rozumienia jest aktem szczególnej samorealizacji osoby w obliczu misterium bytu w jego istnieniu, formie, treści, i relacji ku-personalnej. Istnieje sens głębi oraz liczne sensy wstępne i zewnętrzne, które mogą zostać odczytane dzięki osobie; w procesie tym towarzyszy umysł, ale także – jak wspomniano wcześniej – inne elementy świata osobowego. Rozumienie to jest ujęciem rzeczy i jej podstawowych relacji, na czele z relacją ku-osobową. Jest to przeniknięcie rzeczy i jej relacji przez osobę na sposób poznawczo-asymilacyjny, a także odniesienie świata rzeczy przez osobę do swego świata²². Rozumienie to posiada strukturę dialek-

¹⁹ Por. *Metodologia teologiczna*, op. cit., s. 36.

²⁰ Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 156.

²¹ Jest to więc rodzaj rozumienia skierowanego ku czemuś, a konkretnie ku drugiej osobie. Posiada ono podwójny charakter: a) „skrócony”, bezpośredni, intuicyjny, kiedy ja rozumiem kogoś bez werbalnego wyrazu; b) pośredniczony przez język, czyli za pośrednictwem wypowiedzi człowieka o sobie. Istnieje ponadto rozumienie – także o charakterze ściśle personalnym – a mianowicie skierowane ku sobie. Jest to rozumienie siebie i posiada ono także dwa elementy: a) rozumienie swojego świata wewnętrznego, swoich dawnych wypowiedzi oraz b) zdolność ciągłego „pogłębiania” samorozumienia. Por. *Hermeneutyka personalistyczna*, op. cit., s. 181.

²² *Metodologia teologiczna*, op. cit., s. 435.

tyczną w dwojakim sensie: 1) dialogu podmiot-podmiot oraz 2) sprzężenia zwrotnego między przedmiotem i podmiotem. Ów związek realizuje się między dwiema strefami rzeczywistości: podmiotowością i przedmiotowością, bez zlewania się ich w coś trzeciego, pochodnego. Dlatego wzorem pozostaje tutaj formuła chalcedońska – dwie strefy: przedmiotowa i podmiotowa, niez mieszane, nieutożsamione, a zespolone w absolutną jedność w osobie. „Podmiotowość i przedmiotowość rozumienia – napisze ks. Bartnik – spełniają się w metasyn-tezie osoby”²³. Jego zdaniem, trzeba dokonywać jedynej w swoim rodzaju nadsyn-tezy świata obiektywnego i subiektywnego, materialnego i duchowego, empirycznego i trans-empirycznego²⁴. Powyższa zasada dialektyczności (diadyczności) wyznacza cały horyzont rozumienia teologicznego, które profesor określa rozumieniem transcendującym oraz immanentnym²⁵. Rozumienie transcendujące polega na odno-szeniu sensów, treści i rozumienia immanentnego do transcendencji jako „rady-kalnej inności”. W przekonaniu lubelskiego teologa, osoba posiada nieopisaną możliwość uchwycenia „super-sensów” oddalonych od sensów empirycznych na mocy *via eminentiae*. Sensy te są zaznaczone w immanencji tylko wektorowo, kierunkowo i analogicznie. Sens transcendujący oraz immanentny tworzą swoistą dialektykę, w której dokonuje się przechodniość i ciągłość, a zarazem nieprze-chodniość i nieciągłość, ale to osoba ludzka posiada zdolność przerzucenia łuku sensowego nad ową dialektyczną relacją.

Czynnikiem decydującym w rozumieniu transcendującym jest bezpośrednia descendentja Boga w świat stworzony: objawienie, cud, łaska, Słowo Boże. Tu rozumienie oznacza otwarcie się osoby poprzez umysł na żywe uobecnienie się Boga albo immanentyzację. Uobecnienie to jest ontycznie bezpośrednie, ale dla percepcji człowieka może dokonać się wyłącznie w znakach. Rozumienie w tym aspekcie sprowadza się do stwierdzenia faktu, realności i istnienia owej obecności, zatem jest to rozumienie egzystencjalne, ujmujące „Boże Jest”. Rozu-mienie to polega przede wszystkim na rozjaśnieniu się ludzkiego „ja”, dla którego Bóg staje się dostępny bezpośrednio, choć poznawczo przez znaki. Jest to więc „nad-rozumienie”, posiadające charakter pozatematyczny. Obok egzystencjalnej „obecności” Transcendencji występuje tu także Immanentyzacja tematyczna, czy-li odsłanianie się Boga jako Prawdy, mowa Boga do człowieka. Jest to rodzaj ro-zumienia wierzeniowego (pistycznego), metaforycznego, które nie jest poznaniem naocznym ani bezpośrednim, lecz spotkaniem osoby (duszy, umysłu) z Transcendencją przez znak wiary, która jest faktem i treścią. Poznawane treści ujmowane są tutaj na sposób metafory. W rozumieniu tym, będącym najgłębszym, ukrytym w sercu osoby ludzkiej, zasadniczą rolę odgrywa nie tyle rozumienie rzeczowe,

²³ *Hermeneutyka personalistyczna*, op. cit., s. 198.

²⁴ Por. *Szkice do systemu personalistycznego*, Lublin 2006, s. 56.

²⁵ Por. *Hermeneutyka personalistyczna*, op. cit., s. 201.

przedmiotowe, ile osobowe; „rzecz” wiary jest zrozumiała dla człowieka o tyle, o ile on siebie rozumie w odniesieniu do Osoby Boga. W rozumieniu tym mamy tu do czynienia z językiem nie tyle o rzeczach, co międzyosobowym. Rzecz staje się wyłącznie znakiem personacji, czyli ukazywania się osobowego i wchodzenia Boga w osobę ludzką, zarówno z zewnątrz jak i wewnątrz. Osoba Boga streszcza się i usensawnia w różnych znakach dla nas, zwłaszcza w znakach wiary. Dlatego w powyższy proces metodologiczny włącza się element rozumienia wstępującego, czyli odkrywania sensów Bożych w oparciu o poznanie naturalne. Wtedy rzeczywistość jest znakiem teofanijnym, wskazującym na Osobę Boga. Horyzont rozumienia oznacza tutaj sytuację rozumieniową, określoną przez „gramatykę” epifanii świata: świat rzeczy zjawisk, a nade wszystko świat osobowy²⁶.

Horyzont rozumienia transcendującego zostaje określony także przez sytuację zbawczą, dokonującą się w osobie ludzkiej poprzez Boże interwencje, jak i czynny udział człowieka. Sytuacje te (pozytywne i negatywne) układają się w pewien ciąg historyczny. Stąd mamy do czynienia z doczesnym jak i soteryjnym horyzontem rozumienia. W jednym i drugim znaczeniu – przy założeniu pozytywnego finału – musi dojść do interwencji absolutnej zasady – Ducha Świętego, który daje pełne rozumienia Bożej prawdy. Oczywiście, nie można zapominać o jeszcze jednym horyzoncie rozumienia społecznego w postaci Kościoła jako wspólnoty znaków i rozumień.

Podsumowując, należy powiedzieć, że horyzont rozumienia transcendującego stanowi szczególnie beztematyczny, formalny, ale jakże inspirujący i twórczy metodologicznie sposób poznania teologicznego. Wzajemne korelowanie subiektywności i obiektywności, rzeczywistości podmiotowej i przedmiotowej, naturalnej i nadnaturalnej, wyrażanej językiem świeckim, jak i metaforycznym, zostają ujęte ostatecznie w osobie. W rezultacie, występuje tu rozumienie doczesne, polegające na ujęciu sensu immanentnego oraz rozumienie końcowe (meta-rozumienie), mające punkt wyjścia w tamtym, a zmierzające do ujęcia sensów transcendujących granice rzeczywistości materialno-empirycznej. Meta-rozumienie – powie prof. Bartnik – jest już alfalnie w rozumieniu immanentnym, w nim ma swój początek i swój kod „wzwyż”²⁷. Rozumienie w poznaniu teologicznym posiada charakter przede wszystkim pomocniczy. Jest światłem przychodzącym z zewnątrz duszy, jak i wzbudzającym wewnątrz umysłu ludzkiego. Występuje tu łaska rozumienia posiadająca charakter intelektualny i pełną osobową „wspólnaturalność”; w ten sposób umysł ludzki zostaje umocniony, i podniesiony do horyzontu najwyższego. Jest to szczególna personalizacja poznawcza, polegająca na pełni zapodmiotowania treści chrześcijańskich w umyśle ludzkim. Stanowi finalny etap poznania naukowego, polegającego na nadawaniu rozumieniom zwykłym charakteru ofi-

²⁶ Por. tamże, s. 201-203.

²⁷ Por. tamże, s. 204.

cialnego, intersubiektywnego, społecznego, na przechodzeniu chrześcijaństwa od stanu rzeczowego do osobowego.

PODSUMOWANIE

Dokonując podsumowania powyższej refleksji można powiedzieć, że o ile teologia potrzebuje filozofii, to z pewnością potrzebuje personalizmu. Zastosowanie metody personalistycznej sprawia, że refleksja teologiczna zyskuje nowe wartości poznawcze i werytatywne. To osoba te wartości syntetyzuje i porządkuje, ponieważ jest jej właściwa wszelka otwartość na byt, poznawczość i twórczość. Osoba stanowi podstawowy wzorzec czynności polegający na przewycięzeniu opozycji *obiectum – subiectum*. Dzięki temu udaje się przewyciężyć w teologii dualizm myśli i rzeczy, rozumu i miłości, łaski i świata doczesnego, natury i historii. Osoba jest tajemniczą syntezą ponad światem materii i ducha, bios i psyche, skończoności i nieskończoności, bez negacji któregoś z tych światów, ale i bez mieszania ich w jedno, przez co osiąga chrystologiczny ideał, ukazany w formule chalcedońskiej. Metoda personalistyczna doskonale odpowiada wymogom formalnym i merytorycznym myślenia teologicznego, a zarazem wyraża najgłębsze potrzeby dzisiejszego człowieka poszukującego Prawdy. W drodze tej nie można ustać w poczuciu zadowolenia, że wszystko już osiągnięto; przeciwnie, ciągle na nowo należy podejmować trud odkrywania coraz to doskonalszego wzorca pracy badawczej, który otworzy nowe perspektywy i możliwości dla teologii. Drodze (metodzie) tej musi zawsze towarzyszyć świadomość celu: spotkania osoby ludzkiej z osobą Chrystusa niejako „twarzą w twarz”. Bez tego teologia staje się reistyczna, mitologiczna, czyli ostatecznie nie istnieje. „Stad też osoba, osoba człowieka i Boga – powie Czesław Bartnik – jest i musi być podstawowym tematem wszelkiej teologii, a także duszą każdej metody teologicznej”²⁸. A zatem objawienie, łaskę, sakramenty należy tłumaczyć jako przestrzeń „między” osoba Boga i osobą ludzką. Wtedy teologia przechodzi od ujęcia reistycznego do personalistycznego. Teologia personalistyczna znajduje swoje zapodmiotowanie w osobie w relacji do Osób Boskich, które zostaje obiektywizowane i uwierzytelnione dzięki Kościołowi.

DER PERSONALISMUS IN DER THEOLOGIE. DER BEITRAG FÜR DIE THEOLOGISCHE METHODE. ZUSAMMENFASSUNG

Der Mensch als Person ist der Mittelpunkt, der Schlüssel und die Methode des Personalismus. Jesus Christus als Gott und Mensch ist das wahre und vollkommene Vorbild für die Menschlichkeit. In Ihm ist die volle Wahrheit über den Menschen zu ergründen. Jeder Philosoph und Theologe, der die menschliche Person zum Gegenstand seiner Forschun-

²⁸ *Szkice do systemu personalistycznego*, op. cit., s. 122.

gen macht, nähert sich dem Phänomen Gott immer mit ausgesprochenem Menschenbezug – und umgekehrt. Gottes Größe und des Menschen Größe korrelieren einander. In der vorliegenden Abhandlung wird die Anwendung der maximalistischen Philosophie erklärt, darunter auch des Personalismus in der systematischen Theologie als Glaubenlehre. Die Anwendung der personalistischen Methode bewirkt, dass die theologische Reflexion neue Erkenntnishorizonte und -werte gewinnt.