

Czesław Bartnik

Objawienie człowieka

Studia Theologica Varsaviensia 12/1, 193-201

1974

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.

CZESŁAW BARTNIK

OBJAWIENIE CZŁOWIEKA

Mój punkt widzenia problematyki hermeneutyki antropologii teologicznej jest nie mniej akrobatyczny, gdyż wychodzi z bardzo skomplikowanej konstrukcji, jaką jest teologia historii. Z dużym uproszczeniem podam, że biorę tu dwa celowo skorelowane terminy: *hermeneutyka* — *człowiek* i osadzam je na osi *historia*. Reguła zaś teologiczności będzie przypominała Tillichowe *was uns unbedingt angeht*.

1. W jakim sensie istnieje antropologia *teologiczna* z punktu widzenia teologii historii? W związku z tematem *hermeneutyka antropologii teologicznej* warto przypomnieć jeden charakterystyczny fakt z jego rodowodu. Otóż w zestawieniu hermeneutyki z pewnym działem antropologii, antropologii teologicznej, widzimy zaślubiny, których głównym swatem był F. Schleiermacher. On to bowiem stoi u początków nowożytnej, poszerzonej hermeneutyki i zarazem specjalnego nurtu antropologicznego teologii¹. Jakie są podstawowe konsekwencje tej genetyzacji romantycznej?

Najważniejszą konsekwencją jest chyba dążenie do całkowitej antropologizacji myśli nazywanej dotychczas teologiczną. Istotnie wydaje się, że dziś już, o ile można mówić o aspekcie teologicznym (*was uns unbedingt angeht*) w antropologii ogólnej, czyli że istnieje dział teologii w antropologii, o tyle nie można właściwie mówić — w ścisłym znaczeniu — o aspekcie antropologicznym w teologii, czyli że nie istnieje specjalny dział antropologii w teologii. Jak to bliżej rozumieć? Znane jest stanowisko E. Schillebeeckxa, że nie ma antropologii chrześcijańskiej (i w konsekwencji teologicznej), bo chrześcijaństwo nie wnosi niczego nowego w naukę o człowieku poza podaniem faktu, iż człowiek „został wprowadzony w tajemnicę Łaski Bożej”². Ale stanowisko to uważam za niesłuszne, na-

¹ Por. E. Schaefer, *Theozentrische Theologie. Erster geschichtlicher Teil: Der anthropozentrische Zug in der dogmatischen Theologie seit Schleiermacher*, Leipzig 1916.

² Zob. *La mission de l'Eglise*, Bruxelles 1969 s. 69 n.

wet sprzeczne w sobie. Stwierdzenie bowiem, że „człowiek został wprowadzony w tajemnicę Łaski Bożej” kładzie podstawy pod całą antropologię specyficznie chrześcijańską. Moje trudności — w syntezie teologii historii — wyrastają z innego podłoża. Zgadzam się, że nauki naturalne w swej historii wyodrębniły takie swoje przedmioty badań, jak *Anthropos*, *Theos*, *Kosmos*, *Physis*, *Historia*, mimo że są to zawsze przedmioty badania ludzkiego. Ale, 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 „rozciągliwości personalnej” człowieka. W gruncie rzeczy nie ma w teologii osobnego działu antropologii, bo cała teologia traktuje o człowieku i cała jest swoistą antropologią.

Uważam, że powyższe stanowisko znajduje potwierdzenie w analizie formalnej teologii chrześcijańskiej, a także innych teologii, dawnych i obecnych. Wszędzie zasadą organizacji przedmiotu jest człowiek, nawet w odniesieniu do przedmiotu *Bóg*. W istocie rzeczy wszystkie one nie traktują — paradoksalnie — o Bogu, ani tym bardziej o świecie, a tylko o człowieku, jakkolwiek osadzają go na takiej osi kompozycyjnej, która posiada kierunek wzwyż (*Bóg*) i kierunek w dół (*świat*). Chyba najbardziej idealnym przypadkiem takiej antropologizacji religijnej jest Biblia chrześcijańska. Stwierdzenie takie oczywiście nie uwłacza teologii. Przeciwnie ukazuje ją jako najstarszą postać wyobrażeń człowieka o sobie samym.

Drugą konsekwencją jest ujmowanie człowieka jako podstawowej kategorii metodologicznej. Inaczej mówiąc w teologii rozważa się człowieka na sposób człowieka, na sposób ludzki przez pryzmat modelu wyobrazeniowego człowieka, jakkolwiek pod kątem wartości ostatecznej — „co go dotyczy bezwarunkowo i absolutnie”. A zatem antropologia oznacza też metodologię.

Dalszą konsekwencją romantycznej genezy jest wielopostaciowość i wielorakość antropologii w jej postaciach historycznych. Wprawdzie teologia tego typu przyjmuje pewną kategorię scalającą w postaci kolektywu — ludu, ale ze względu na podstawową bazę objawieniową, pozaracjonalną, niekiedy wprost emocjonalną prowadzi w praktyce często do najrozmaitszych upostaciowań historycznych wyobrażenia o człowieku zarówno na płaszczyźnie ogólniejszej (makroantropologia), jak i indywidualnej (mikroantropologia). Trzeba pamiętać, że i każda osoba ma swoje wyobrażenia antropologiczne. Pomijając bowiem antropologię oficjalną dla doktryny jakiejś wspólnoty, napotyamy na każdym kroku, jakby *per modum actus*, indywidualne obrazy antropologiczne, mieniające się najrozmaitszymi

kolorami w każdej jednostce, w każdym czasie. Zresztą ujęcia doktrynalne i pojęciowe antropologii są tylko pewnym odległym tłem dla mnóstwa wyobrażeń o człowieku, przeżyć człowieka, tworzeń człowieka — wynikających z całego życia osobowego, nie tylko z rozumu.

2. W jakim sensie można mówić o *hermeneutyce* antropologii teologicznej z punktu widzenia teologii historii? Istnieją rozmaite rozumienia hermeneutyki: od sztuki tłumaczenia miejsc trudnych w tekście, poprzez metodologię języka, aż do samoobjawienia bytu w historii³. Teologii historii odpowiada najwięcej ujęcie hermeneutyki jako tłumaczenia pierwotnie ludzkiego samorozumienia się i rozumienia bytu, gdzie byt przedmiotowy tłumaczy siebie w świecie i historii⁴. Jednakże przy takim ujęciu nie istnieje *hermeneutyka* antropologii teologicznej. Nie tylko z tego powodu, że nie ma takiego działu antropologii w teologii, ale i dlatego, że teologia nie różni się metodologicznie od hermeneutyki, tej tłumaczkii mowy Bożej. Można rozmaicie budować modele systematyzacji, ale faktycznie zakresy tych pojęć dążą do tych samych zakresów. Można choćby mówić o hermeneutyce antropologii w sensie tłumaczenia, wykładu nauki czy języka o człowieku, ale można mówić również o antropologii hermeneutyki jako o sposobie tłumaczenia się bytu w kategoriach antropologicznych, na sposób ludzki. Ostatecznie w tym względzie można zastosować jakąś inwersję: antropologia w znaczeniu przedmiotowym to nauka o człowieku, a w znaczeniu podmiotowym to nauka ludzka i tak samo hermeneutyka fundamentalna w znaczeniu przedmiotowym to tłumaczenie człowieka, a w znaczeniu podmiotowym to tłumaczenie ludzkie. A zatem trzeba powiedzieć, że teologia jest nie tylko antropologią, ale także szerzej rozumianą hermeneutyką. Dokładniej mówiąc, teologia to pewne pasmo w antropologii ogólnej (względnie w hermeneutyce fundamentalnej), jakie się nam jawi na skutek ujęcia jednej lub drugiej pod kątem wartości bezwzględnej. Wszakże ani antropologia ani hermeneutyka nie

³ Por. M. van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme, exégèse*, Paris 1968; *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (wyd. O. Loretz i W. Strolz), Freiburg i. Br. 1968; *Existentielle Hermeneutik*, (wyd. G. Stachel), Zürich 1969; E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 1969; P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969; F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970; R. Barthes, P. Beauchamp (i inni), *Exégèse et hermétique*, Paris 1971; H. Cazelles, *Écriture, Parole et Esprit ou Trois aspects de l'Herméneutique*, Paris 1971; R. Lapointe, *Panorama de l'herméneutique actuelle*, Bulletin de Théologie biblique, 2 (1972) s. 107—156.

⁴ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ¹¹1967 s. 41 nn.; tenże, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ²¹1960 s. 96 nn.

jest częścią teologii, jedna i druga — przy szerszym rozumieniu — stanowi całą teologię. Hermeneutykę antropologii teologicznej trzeba by więc sprowadzić do postaci *hermeneutyka hermeneutyki* lub *teologia teologii*. Sformułowany wyżej temat może usprawiedliwiać tylko ujmowanie hermeneutyki węższe jako sztuki tłumaczenia miejsc trudnych z języka biblijnego na dzisiejszy.

3. Hermeneutyka a historia. Istnieje również pewnego rodzaju inwersja między hermeneutyką fundamentalną a historią. Z jednej strony człowiek jako taki zaczyna istnieć od chwili, kiedy siebie poznaje, kocha i tworzy: akty te wyznaczają etapy i dynamikę historyczną. Historia człowieka jest jakby skutkiem „rozjaśniania się” bytu przedmiotowego (M. Heidegger). Z drugiej strony historia człowieka jest jego hermeneutyką, bo go wykląda i tłumaczy, tzn. człowiek jest tłumaczony z własnej historii, w niej i przez nią. Tutaj interesuje nas szczególnie ta druga strona procesu: wyjaśnianie się człowieka w historii, czyli tworzenie się antropologii refleksyjnej.

W chrześcijaństwie rozpowszechniła się najszerzej nie tyle teologia historii, co teologia słowa, teologia Biblii, w świetle której — w razie potrzeby — historia jest przeglądana. Jest to więc jakaś hermeneutyka zstępująca, jakieś objawienie „objawione”, gdzie — jak u K. Bartha — historia jest predykatem objawienia (a nie objawienie predykatem historii). O ile skądinąd hermeneutyka jest trójelementowa: sens pierwotny, mediacja przekazu (historia) i aktualna recepcja, to w omawianym ujęciu redukuje się właściwie do dwóch elementów: pierwszego i ostatniego. Historia człowieka zawiera się w samym słowie Bożym, a my mamy ją tylko przyjmować i ewentualnie odtwarzać w sobie⁵.

Teologia słowa posiada jeszcze dwa ujęcia: wewnętrzne, czyli odnoszące się do wyrazu historii w słowie i zewnętrzne, czyli opierające się na stosowaniu słowa do historii (świeckiej).

1) Sądzę, że ujęcie wewnętrzne, zwane też apriorycznym, można sprowadzić do pewnej struktury podstawowej, którą merytorycznie należałoby sformułować w ten sposób: człowiek stanowi *compositum* z nieba i ziemi, duszy i ciała, wieczności i czasu, życia i śmierci, dobra i zła, wygranej i przegranej, bytu i nicości. Na czele stoi krótka formuła genetyczna: człowiek wywodzi się z elementów ziemskich i niebieskich. Wprawdzie chrześcijaństwo posiada jeszcze

⁵ Por. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1966; tenże, *Le salut dans l'histoire* (tł. z niem.), Neuchâtel 1966; H. I. Marrou, *Théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Paris 1971 s. 45 nn.; E. Castelli (i inni), *La théologie de l'histoire. Révélation et histoire*, Paris 1971.

inną kategorię: historię Jezusa Chrystusa (o czym na końcu), ale bardzo długo preferowało ową strukturę opozycyjną, że człowiek to ciało z ziemi a duch od Boga. Można sądzić, że gdyby kerygma chrześcijańska kształtowała się w kręgu kultury staroegipskiej, to niechybnie wyliczałyby 5 elementów człowieka: ciało, ducha boskiego (*khu*), psyche (*ba* — krążącą wokół ciała), sobowtóra (*ka* — osobowości) i formy mumii (*khat*). Odpowiednie warianty odnosiłyby się i do historii człowieka. Ale i tutaj nie ma istotnego przekroczenia pierwotnej struktury opozycyjnej: ciała-ducha, człowieka-Boga itd. W Biblii, której nie chodziło o naukowy opis człowieka, struktura opozycyjna ma raczej charakter pewnego „sposobu mówienia”. Opozycja ta może być rozmaicie przekształcana: albo przez negację któregoś bieguna, albo przez utożsamianie obydwu, albo przez różnego rodzaju ich wiązanie. To ostatnie utarło się jako rozwiązanie chrześcijańskie. Ale nie oznacza to jeszcze, żeby chrześcijaństwo miało wyjść poza szukanie znajdujących się pod ręką znaków. Ono również okazuje się poddane owej opozycji strukturalnej jako nieuniknione tak, że powstaje podejrzenie, czy to nie jest tylko sposób mówienia wynikający ze struktury języka i myślenia, które muszą być opozycyjne, a nie z przedmiotu? Być może więc, że poszczególne bieguny tych opozycji nie oznaczają niczego, a stosowanie wielorakie wszystkich opozycji jest tylko pierwszym przejawem „szukania się” człowieka i odróżniania od tego, co nim nie jest.

2) W ujęciu stosowanym historyczność człowieka jest mimo wszystko brana raczej od zewnątrz: człowiek to zjawisko alfabne i omegalne, z zachodzącymi w nim przekształceniami między dobrem a złem, znajdująca się na osi ruchu: albo ku biegunowi pozytywnemu (Bóg, zbawienie, wieczność), albo — negatywnemu (nicość, potępienie, bezsens). Głównym więc tematem tego zjawiska jest albo rozjaśnianie tego obrazu Bożego (człowieka) w czasie, albo jego zacieranie, czyli *Theosis* utracalna i odzyskiwalna. W tym często lubowano się w podkreślaniu rosnącej w czasie odległości historycznego człowieka od jego obrazu Bożego. W niektórych kierunkach doszło do jednostronności w próbach ukazania, jak to historia jest objawieniem negatywnym: odsłania, wydobywa na jaw i rozwija zło kryjące się w naturze ludzkiej. Zresztą poglądy te nie były odosobnione w chrześcijaństwie. Np. *Dzieje Herodota*, *Wojna Peloponeska Tukidydesa*, *Państwo Platona* i bodajże cała grecka historiozofia, bazują na przekonaniu, że historia służy obnażaniu złej natury ludzkiej, zarówno jednostki jak *Polis*. Od skutków tego procesu może uwolnić jedynie siła antyhistoryczna: świat wieczny, boski. W formie skorygowanej trzeba powiedzieć, że według założeń biblijnych historia objawia nie tylko zło człowieka, ale i dobro.

4. Hermeneutyka wstępująca w teologii historii. Oprócz hermeneutyki zstępującej, zewnętrznej i „objawionej” istnieje jeszcze hermeneutyka wstępująca, wewnętrzna w stosunku do historii człowieka, niejako „objawiająca”. Trzeba sobie zdawać sprawę, że część wybitnych teologów odrzuca istnienie takiej hermeneutyki (J. Daniélou, Y. Congar, H. U. von Balthasar i inni), twierdząc, iż nie istnieje żadna możliwość poznania teologicznego z historii, nawet z historii Kościoła. Ale sądzę, że trzeba przyznać rację tym, którzy widzą w historii nie jakąś siłę antyludzką i antyboską, ale raczej jako pewnego rodzaju *Demeter* człowieka. Niewątpliwie, historia może być rozmaicie rozumiana, jednak nie może być ani bez zdolności rodzenia, ani poza sferą działania Ducha Świętego⁶. Przynajmniej można przyjąć twierdzenie W. Pannenberg'a, że historia uniwersalna jest również chrześcijańska i jest wspólnym horyzontem umożliwiającym komunikację między słowem Biblii a konkretnym człowiekiem⁷.

Żeby przekroczyć szybko próg rozważań metodologicznych, które dla historii — jak słusznie zauważył Hegel — są raczej sterylne i żeby nie dać pożywki sceptycyzmowi, spróbuję naszkicować, co z punktu widzenia teologio-historycznego historia objawia niejako pozytywnie o człowieku, przede wszystkim jego własna historia, historia ludzkości. Wydaje się, że szkice te pod jednym względem zbiegają się z rysami biblijnymi, a pod innym — dopełniają tamte.

1) Niewątpliwie na przestrzeni całych dziejów sprawdza się biblijna struktura zła i dobra w ludzkości, a nawet dobra i zła w jednym i tym samym człowieku. W ten sposób historia pokonuje czysto artystyczną twórczość, gdzie często ludzie dzielą się na całkowicie dobrych i całkowicie złych, bez procesu wewnętrznego przechodzenia z jednego aspektu w drugi. W chrześcijaństwie taki radykalny podział jest odnoszony raczej tylko do świata duchów, a więc świata pozahistorycznego. Ponadto widzeniu biblijnemu trzeba przyznać trochę racji w tym względzie, że istotnie obnażanie zła tkwiącego w naturze ludzkiej jest bardzo jaskrawe i ekspresywne.

2) Można dowodzić, że historia ludzka, ten człowiek rozciągnięty w czasie, ukazuje całą panoramę ludzkiego fenomenu duchowego. Panorama ta jest rozległa: od zjawisk samoobrony organizmu ludzkiego aż po twórczość kulturową, artystyczną i religijną. Nie chcę

⁶ Por. bliżej: J. D'Hondt, *Hegel Philosophe de l'histoire vivante*, Paris 1966; H. Cazelles, M. Carrez (i inni), *Parole et avènement de Dieu*, Paris 1972; J. Colette, *Histoire et absolu*, Paris 1972.

⁷ Por. *Hermeneutik und Universalgeschichte*, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 60 (1963) 90—121; *Theologie als Geschichte* (wyd. J. M. Robinson i J. B. Cobb), Zürich 1967.

twierdzić, że w historii da się wykazać naturę ducha ludzkiego, ale na przestrzeni całych dziejów ludzkich fenomen duchowy jest z pewnością wyraźniej dostrzegalny i ujmowalny.

3) Historia objawia niejako od wewnątrz potęgę człowieka, jego władzę nad przyrodą i światem aż do nadziei nieograniczonego tworenia. Prawda ta była nieraz interpretowana antybiblijnie. Niektórzy utrzymywali, że w Biblii, zwłaszcza w Nowym Testamencie, gdzie panuje idea odgórnego odkupienia z łaski Bożej, potępiony jest wszelki czyn historycznie i docześnie twórczy, a ideałem jest człowiek bierności historycznej. Jedyny wyjątek miałby stanowić czyn moralny, jakkolwiek i ten zdawał się polegać wyłącznie na sztuce ucieczki od świata lub cierpliwego znoszenia „woli Bożej”. Nie jest to jednak słuszne. Dziś — nie bez zasługi materializmu historycznego — i teologia dostrzega w historii wyłaniającą się wielkość czynu ludzkiego historycznego i doczesnego. Musi to oznaczać pewną modyfikację w patrzeniu na człowieka, bo dochodzi nowy wyraźny punkt widzenia: badanie człowieka z punktu jego historycznego czynu.

4) Dzieje ludzkie ubogacają ciągle biologiczny i przyrodniczy i kosmiczny obraz człowieka, częściowo nieznanymi Biblii, bądź to operującą ówczesnym obrazem człowieka, bądź to w swej teologii posługującą się jedynie jakimś bliżej niesprecyzowanym obrazem „ciała ludzkiego”. W historii ujawnia się szczególnie człowiek jako element przyrody oraz rośnie wyraźnie poznanie analityczne materialnych struktur człowieka łącznie z mierzalnością *psyche*. Nie bez znaczenia jest przy tym ujawnienie całego problemu seksu. Dość wspomnieć, że o ile w Biblii poglądy na seks opierały się raczej na przesłankach moralnych, o tyle rozwój historyczny człowieka ukazuje jego nowy aspekt twórczy.

5) Chyba największą siłą, jaką „odkryła” historia, jest wymiar społeczny człowieka, niejako objawianie się rzeczywistości społecznej. Dawniej w Biblii mieliśmy puste — jak się zdawało — idee Królestwa Bożego, Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, Ludu Bożego itp. Tymczasem historia sprawiła, że rzeczywistość społeczna pojawiła się przed nami jako pewnego rodzaju druga przyroda.

6) Historia ukazuje niezwykłą dynamikę i siłę — lekko tylko w Biblii zaznaczonego — ludzkiego dążenia do trwania, do trwania nieprzemijającego. Na szerszą skalę czyni to historiografia wszystkich ludów i wszystkich czasów. Dążenie to staje się wprost główną siłą historyczną: w wytworach ludzkich, szczególnie w sztuce, w walce z przyrodą i kosmosem, w technice, w rozwoju nauk, w pogłębiającej się intensywności i ekstensywności myślenia, nawet w większym uwzględnianiu dysproporcji między aspiracjami a rzeczywi-

stością, między dobrem a złem w świecie, w narastającym niepokoju egzystencji ogólnoświatowej.

7) Zdaje się, że pogłębia się — naszkicowane w Biblii — poczucie historyczności: dzięki naukom lepiej się rysują początki człowieka, ogólnie przedstawiane mitycznie, a także urealnia się ewentualność kresu historii ludzkości, wewnątrz zaś tych granic staje przed współczesnym człowiekiem coraz wyższa odpowiedzialność (np. wobec broni masowej zagłady).

Ten rodzaj objawiania się człowieka w historii nie musi być rozumiany jako wyłącznie naturalne. Historia ta nie tylko może stanowić horyzont hermeneutyczny dla nadprzyrodzonego objawienia łączący to objawienie z historią każdej jednostki ludzkiej, ale może być także miejscem nadprzyrodzonego objawienia Ducha Świętego, posłanego przez Syna i tworzącego historię zbawczą na kanwie historii naturalnej. Przynajmniej trzeba przyjąć, że w historii każdego człowieka działa jakaś łaska hermeneutyczna, będąca czymś bardziej związanym z konkretną historią, niż tekst biblijny o człowieku. Ponadto dlaczego odrzucać możliwość naturalnego objawiania się człowieka sobie samemu, a więc wzrostu samopoznania antropologicznego? Tym bardziej, że nie musi to być poznanie wyłącznie pojęciowe oraz w pełni utematyzowane.

Trzeba przyjąć, że objawianie się człowieka nie tylko się dokonuje, ale ciągle wzrasta tak zresztą, jak i poznanie objawienia nadprzyrodzonego. Na pewno nie jest to postęp mechaniczny, ani prostoliniowy. Widzimy tak także cofanie się i przegrane. Ale ostatecznie rysują się pewne, choćby minimalne postępy. Jeśli nawet nie rozwiązuje się tzw. problemu człowieka, to osiągnięciem jest przynajmniej narastanie ostrości tego problemu, napięcia, natarczywości. Ostatnia jakby forma tego postępu — jakby postępu hominizacji i humanizacji u Teilharda de Chardina — zależy najwięcej od struktury osoby ludzkiej. Ale właśnie ten aspekt osobowy jest największą tajemnicą.

I wreszcie warto wykorzystać słuszną uwagę, że historia to nie tylko interpretacja człowieka i deklaracja o człowieku, ale to także przekształcanie, tworzenie. Historia się interpretuje i tworzy, tak samo człowiek. W ten sposób powstaje nie tylko hermeneutyka wyjaśniająca, ale także tworząca⁸.

5. Chrystus jako objawienie człowieka i samoobjawienie człowieka. Wśród założeń teologii historii główną kategorią aprioryczną jest Jezus Chrystus, nie tyle jako rzeczywistość sama w sobie, ile w aspekcie metodologicznym, jako kategoria naszego widzenia, po-

⁸ Por. C. Geffré, *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique*, W: *Herméneutique et eschatologie*, Paris 1971 s. 56 nn.

znawania i systematyzowania. Od niedawna wysuwa się coraz częściej, że kategoria ta ma charakter kategorii całkowicie historycznej: Chrystus jest historią świętą i kategorią tej historii. W tym sensie jest to też model interpretacyjny wszelkiej historii i każdego człowieka. Sięga On początku wszelkiego bytu (Rdz 1,1), tkwi w stawaniu się doczesności (Wcielenie), transcenduje czas ku wieczności w śmierci i zdarzeniach paschalnych aż do tajemnicy Przebóstwienia. Posiada przegrane (prawa życia) i wygrane, podlega rzeczywistości społecznej, posiada olbrzymie napięcie egzystencjalne.

Ostatecznie więc specyficznie chrześcijańską hermeneutyką historii ludzkiej jest Jezus Chrystus: objawiany przez Ojca, w historii swego życia i otoczenia oraz sam się objawiający w swej historii, sam siebie poznający w swej twórczości (Łk 2,40) i w swej roli historio-zbawczej. Istnieje jednak kontynuacja. Jedno i drugie objawienie narasta w historii, żeby dojrzeć w paruzji. Trwa objawianie się Jego Bóstwa i Człowieczeństwa. Jedno i drugie okazuje się jako fakt niepowtarzalny i nieodtwarzalny, a jednocześnie jako model i zadanie każdego człowieka (Bóstwo to symbol dążenia do Boga), oraz jako siła już nie tylko tłumacząca człowieka, lecz także przetwarzająca go i podnosząca. W tym — można powiedzieć — objawiającą rolę dawnego ciała przejmuje częściowo historia, zwłaszcza historia zbawienia jest swoim ciałem Chrystusa. W ten sposób historia jest w pewien sposób hermeneutyką Chrystusa, jak Chrystus jest fundamentalną hermeneutyką historii.

Na płaszczyźnie praktycznej współczesne zadanie teologii dziejów w zakresie omawianego tematu widziałbym jako głoszenie nadziei na częściową przynajmniej poznawalność człowieka, właśnie z jego dziejów, a jednocześnie — wbrew niektórym uproszczeniom nauk szczegółowych (biologii, cybernetyki, psychologii, socjologii, religio-logii itp.) — podkreślania mimo wszystko tajemniczości tego zjawiska, oczywiście tajemnicy w znaczeniu pozytywnym i wzniosłym.

MICHAŁ CZAJKOWSKI

SOLIDARNOŚĆ BOGA Z NAMI (Mk 1,4—14)

„Nie ma antropologii chrześcijańskiej, lecz: przez łaskę Bóg jest blisko człowieka”. Te proste słowa E. Schillebeeckxa¹ znaj-

¹ E. Schillebeeckx, *La mission de l'Eglise*, Bruxelles 1969 s. 69.