

# Krzysztof Gózdź

---

## Teologiczne rozumienie historii u Wolfharta Pannenberg

---

Collectanea Theologica 54/4, 69-82

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. KRZYSZTOF GÓZDŹ, EICHSTÄTT-MONACHIUM

## TEOLOGICZNE ROZUMIENIE HISTORII U WOLFHARTA PANNENBERGA

Zmieniło się oblicze teologii chrześcijańskiej, od kiedy na przełomie w. XVIII i XIX do wielu dyscyplin teologicznych wkroczyła szerokim nurtem myśl historyczna. Doszło do oryginalnego związania myślenia historycznego z teologicznym. Historia weszła do teologii. Ale szybko okazało się, że sytuacja ta jest również korzystna dla samego myślenia historycznego, czyli w pewien sposób i teologia wkroczyła do nauk historycznych. Przede wszystkim teologia pomogła lepiej zrozumieć to, co historyczne, dziejowe<sup>1</sup>. Pod tym ostatnim względem jednak toczy się w teologii współczesnej ostry spór między subiektywizmem a obiektywizmem, między pesymizmem co do znaczenia poznania historycznego a jego optymizmem i, wreszcie, między pewną próbą zniwelowania dziejów przez nadawanie im ogólności i prawidłowości a nadawaniem istotnego znaczenia faktom i zdarzeniom jednostkowym i niepowtarzalnym. Dość wspomnieć, że o ile od Hegla pomniejsza się znaczenie faktów szczegółowych i jednorazowych, to znany teolog katolicki. Hans Urs von Balthasar chce widzieć w tym, co historyczne coś z jednorazowości boskiej, a więc coś donioślejszego od ogólności i niepowtarzalności<sup>2</sup>. W każdym razie po „wtargnięciu” historii do teologii jawi się nie mniej trudny problem, jak rozumieć samą historię z punktu teologii. W tym względzie oryginalne rozwiązanie proponuje znany teolog protestancki Wolfhart Pannenberg, obecnie dyrektor i profesor Instytutu Ekumenicznego Uniwersytetu w Monachium.

---

<sup>1</sup> H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln<sup>4</sup> 1959; P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1967; Cz. Bartnik, *Prolegomena to a Discussion on the Meaning of History, Dialectics and Humanism* 6(1979) nr 1, 29—37; tenże, *Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 27 (1980) z. 2, 5—17; tenże, *O personalistycznej filozofii dziejów*, *Novum* (1980) nr 8, 33—45; H. R. Seeliger, *Kirchengeschichte — Geschichtstheologie — Geschichtswissenschaft*, Düsseldorf 1981.

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

### Ważniejsze próby paralelne

W teologii współczesnej niemal wszyscy znaczący teologowie podejmują problem historycznego w myśli chrześcijańskiej.

#### Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann († 1976) reprezentował dialektyczno-egzystencjalne i zarazem pesymistyczne oraz subiektywistyczne rozumienie historii. Prawdziwie dziejowe nie jest poznawalne obiektywnie, nasza wiedza dosięga jedynie pewnego odbicia wydarzenia historycznego w naszej egzystencji, a zwłaszcza w podmiotowej świadomości. W rezultacie cała prawda historii jest do głębi zależna od czasu. Prawda historyczna musi być ciągle na nowo zdobywana, ponieważ ma ona dawać każdorazowo odpowiedź na konkretną sytuację egzystencjalną podmiotu ludzkiego. Historyczność bytowania i zmienność odpowiedzi są ze sobą nierozzerwalnie związane. Stąd to, co historyczne, nie jest obiektywne ani naukowo ujmowalne, lecz stanowi zjawisko ciągłego odbijania się w naszej świadomości treści, które narzuca konkretna egzystencja<sup>3</sup>.

W rezultacie dla Bultmanna nie będzie nigdy jakiegś ogólnej wiedzy historycznej, zwłaszcza w dziedzinie religijnej, lecz mogą zachodzić jedynie fragmentaryczne próby wiązania poszczególnego skutku z jego ewentualnymi przyczynami. Przy tym w dziedzinie religijnej przyczyny te są niewidzialne. Jest to jakaś historia zatoniowania. Nie jest możliwa interpretacja dziejów ludzkich ani jednostki, ani tym bardziej społeczności, ponieważ ludzka egzystencja nie jest zamknięta, jest potokiem płynnym, wielokierunkowym, nieoznaczonym. Można powiedzieć, że każdy człowiek posiada swoje własne odczucie, przeżycie i rozumienie dziejów. Ponieważ fenomen historyczny bazuje jedynie na doświadczeniu egzystencjalnym, dlatego wyczerpuje się w zasadzie w teraźniejszości i nie może być ujmowany z punktu widzenia przyszłości. Przede wszystkim nie można mówić o końcu, celu i sensie historii, ponieważ zarówno dzieje, jak i egzystencja ich interpretatora nie są zamknięte. U Bultmanna zauważa się nawet pewien dualizm między podmiotem a przedmiotem historycznym. Z punktu widzenia teologicznego historia oznacza jedynie ciąg aktów świadomości i wiary w fakt zbawienia w Jezusie Chrystusie<sup>4</sup>.

#### Gerhard Ebeling

Chcąc przezwyciężyć dualizm Bultmanna między wydarzeniami obiektywnymi a subiektywnymi Gerhard Ebeling tworzy językowo-hermeneutyczną interpretację historycznego. Język jest po-

<sup>3</sup> R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen<sup>2</sup> 1964.

<sup>4</sup> H. R. Seeliger, *dz. cyt.*, 108 nn.

mostem między świadomością a wydarzeniami. Co więcej: język wydaje się być najgłębszą bazą dla jednego i drugiego. Jest on podstawą tego, co się „po ludzku” dzieje, a jednocześnie sam „się dzieje”. Dlatego mamy historię języka (*Sprachgeschichte*) oraz wydarzenie słowa (*Wortgeschehen*). Przy tym wydarzenie słowa jest czymś bardziej istotnym. Cała ta koncepcja odnosi się także do historii zbawienia, której podstawą jest język biblijny: „To, co wydarzyło się w Jezusie, przyszło do nas przez język; i tłumaczy się to na bazie powszechnego wydarzenia języka (*Sprachgeschehen*) tak, jak w Pawłowej terminologii tłumaczy się Ewangelię na bazie Prawa; to, co z Jezusem doszło do głosu, ukaże w ogóle swoje rysy i jednocześnie swoje granice dopiero w wydarzeniu słowa (*Wortgeschehen*)”<sup>5</sup>. Ostatecznie wydaje się, że G. Ebeling rozumie dzieje zbawienia przede wszystkim jako wydarzenie Słowa Bożego i pochodne zdarzenia słów Bożych. Przy tym uważa, że język łączy w sobie doskonale zarówno rzeczywistość dziejową, jak i naukę o dziejach (*Historie*), która jednakże ma charakter tylko komunikacji międzypersonalnej.

#### Karl Rahner

Pojęcia „dziejów” i „dziejowości” są u K. Rahnera rozwinięciem systematycznej koncepcji antropologii. Człowiek jest określony w swej istocie przez egzystencję historyczną, ale zwróconą ku transcendencji, otwartą na nią. W tym aspekcie jest to egzystencja transcendentna. Mówiąc bardziej teologicznie, dzieje są rozumiane przez Rahnera jako proces rzeczywistego udzielania się Boga człowiekowi i zarazem nasza odpowiedź na to całym naszym bytem. „Transcendentalność odnosi się do tego, co dziejowe zarówno w sensie bytowym, jak i poznawczym. W jednym i drugim przypadku jest to proces szczególnego związania naszej egzystencji z transcendencją i jednocześnie ze zjawiskiem wewnętrznego zróżnicowania. Egzystencja historyczna nie jest absolutnie jednolita i tożsama, lecz jest ona przede wszystkim pewnym ruchem ku transcendencji oraz ku immanencji. Na zasadzie tego ruchu powstaje podział na historię świecką i historię zbawienia. Obie jednak są możliwe tylko dzięki jedności i różnicy: „właściwą historią jest to, co dzieje świata i dzieje zbawienia obejmują w jedności i różnicy zarazem”<sup>6</sup>. Podobnie poznanie ludzkie jest możliwe dzięki zdolności przekroczenia magicznej granicy między podmiotowością a przedmiotowością, między immanencją a transcendencją, czyli dzięki możności wykrocze-

<sup>5</sup> G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, w: *Die neue Hermeneutik (Neuland in der Theologie, t. II)*, Zürich 1965, 348 n. Por. H. R. Seliger, *dz. cyt.*, 116nn.

<sup>6</sup> K. Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, w: *Schriften zur Theologie, t. V*, Einsiedeln 1962, 115—135.

nia poza swoje subiektywne uwarunkowania ku właściwemu wydarzeniu historycznemu. Poznanie historyczne musi transcendować różnicę między konkretnym przedmiotem a horyzontem podmiotowym, wewnątrz którego ten przedmiot jest ujmowany, między ciągłym apriori i aposteriori spostrzegania, wolności i działania. Podobnie dla Czesława Bartnika to, co historyczne, jest podmiotowe i przedmiotowe zarazem, a różnicę między nimi transcenduje osoba<sup>7</sup>. K. Rahner podobnie uczy o objawieniu. Objawienie dzieje się w samych dziejach, ale jednocześnie transcenduje je. Tak samo Jezus Chrystus jako Byt i jako Słowo Boże stanowi samo centrum dziejów świata, a jednocześnie odnosi je całe w sposób szczególny do Boga. Teolog ten zakłada zawsze przedmiotowość tego, co dziejowe, jak i obiektywność poznania historycznego.

### Jürgen Moltmann

Do obiektywnego, katolickiego rozumienia dziejów powraca J. Moltmann. Krytykuje on zarówno historyzm, jak i egzystencjalizm, dla których obiektywne poznanie dziejów nie jest możliwe. Dawne rozumienie dziejów chce dopełnić od strony futurologii i nadziei. Historyczne jest tylko to, co jest przyszłościowe. Dzieje nie mogą być rozumiane wyłącznie jako coś „archaicznego” lub „teraźniejszego”. Istotą wydarzenia historycznego jest jego struktura przyszłościowa. Przyszłość koronuje wszelką przeszłość i teraźniejszość. Wydarzenie historyczne zatem wyrasta z możliwości. Ponieważ nie wszystkie możliwości dobre mogą być spełnione, dlatego wydarzenie jest w pełni zrozumiałe już obecnie, z pozycji nadziei. Nadzieja, bazująca na przyszłości, pozwala wyjaśniać historię, rozumieć ją, przeżywać, a bitwy przegrane na nowo wygrywać. Taka struktura historii wyłania się szczególnie z myślenia chrześcijańskiego, dla którego wszelki sens dziejów i poznania wywodzi się z Chrystusa jako Uosobienia nadziei, a jednocześnie zadatku Wiecznej Przyszłości<sup>8</sup>.

### Perspektywa historii uniwersalnej

Wolfgang Pannenberg poddaje krytyce omówione rozumienia dziejów. R. Bultmanna krytykuje głównie za czysty subiektywizm historyczny, G. Ebelinga — za zredukowanie dziejowego do języka, K. Rahnera — za transcendentalizm. Najbliższy jest J. Moltmannowi. Ale o ile Moltmann patrzył od strony przyszłości raczej tylko na poszczególne wydarzenia, to Pannenberg chce związać każde wydarzenie z perspektywą całych dziejów, łącznie z ich eschatologią. Dlatego można powiedzieć, że dla Pannenberga dzieje są procesem

<sup>7</sup> Cz. Bartnik, *Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 23 (1976) z. 2, 23—35.

<sup>8</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München<sup>7</sup> 1964.

łączenia pojedynczych wydarzeń z całością dziejącą się rzeczywistości. Wydarzenie zatem jest ujmowalne obiektywnie w ramach historii uniwersalnej i eschatologicznej. Przy tym Bóg jest podstawą ostateczną nie tyle poszczególnych wydarzeń, co raczej historii uniwersalnej. Historia ta jest osadzona na myśli Bożej, jest jakimś obrazem tej myśli, a przez to może być poznawana i doświadczana, jak i rzeczywistość przyrodnicza. W ten sposób Pannenberg dąży do obiektywnego rozumienia tego, co historyczne<sup>9</sup>.

W swych dążeniach do historyzmu obiektywnego W. Pannenberg odrzuca centralne dla M. Kählera i R. Bultmanna rozróżnienie między historią poznawaną naukowo (*Historie*), a historią jako przeżyciem podmiotowym (*Geschichte*)<sup>10</sup>. Związek tych dwóch stron w jedną całość ujmuje tak ściśle, że fałszem jest dla niego, zwłaszcza na terenie teologii, rozrywanie rzeczywistego stanu rzeczy i znaczenia, wydarzenia i jego interpretacji, a nawet, wbrew Moltmannowi, przeszłości i przyszłości. Wydarzenie jest ściśle zespolone ze swoim znaczeniem głównie z tego powodu, że historia stanowi pewien całościowy system. W tym systemie jakieś wydarzenie jest sobą o tyle, o ile posiada znaczenie dla innych wydarzeń i dla całego systemu wydarzeń. Wydarzenie historyczne zatem „istnieje” dzięki całości i jest „rozumiane” dzięki niej. Tak więc wydarzenia wiążą się między sobą dzięki swej stronie ontycznej i zarazem dzięki swym znaczeniom. I tylko na podstawie tej pierwotnej jedności między wydarzeniem a znaczeniem wydarzenia jest możliwe poznanie historii, której przecież nie ujmujemy nigdy w całości materialnej. Żadne też historyczne wydarzenie nie może być poznawane i rozpatrywane w izolacji, gdyż stoi ono zawsze w jakimś związku z innym. Przeciwno G. Ebelingowi Pannenberg podnosi, że wydarzenia historyczne nie mogą być zredukowane do samych słów. Znaczenie wydarzenia wywodzi się z samego wydarzenia i ze związku tego wydarzenia z innymi, nie jest zaś pośredniczone żadną drogą subiektywną ani przez interpretatora, ani przez żywe słowo, ani przez tekst.

Dzieje w znaczeniu świeckim pozostają całkowicie nieokreślone i niezdeterninowane, stanowią jakby jakieś *continuum fleuens*, gdzie nie ma ani absolutnego początku, ani centrum, ani końca. Ale z punktu widzenia teologicznego muszą być pewną całością zorganizowaną. W organizacji tej podstawową rolę odgrywa kategoria końca, który jest pojmowany raz jako zwykły kres, drugi raz jako

<sup>9</sup> W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesamte Aufsätze*, t. I, Göttingen 1967, 111 nn.

<sup>10</sup> W. Hamilton, *Die Eigenart der Theologie Pannenburgs*, w: *Theologie als Geschichte*, wyd. J. M. Robinson, J. B. Cobb (*Neuland in der Theologie*, t. III), Zürich 1967, 225—251.

wypełnienie, spełnienie i cel. Jeśli więc Bóg jest Panem wszelkich dziejów świata, jeśli „wydarzenie pojedyncze ma znaczenie tylko w ramach całości”<sup>11</sup>, to wszelkie dzieje w aspekcie chrześcijańskim mogą mieć pełne znaczenie dopiero w swym zakończeniu i każde wydarzenie, które obecnie posiada znaczenie niepełne, otrzyma swoje ostateczne znaczenie dopiero w świetle całości, od końca<sup>12</sup>. Nie jest to stanowisko ściśle Heglowskie. Hegel bowiem widział wyjaśnienie się historii w ostatecznym etapie rozwoju Myśli, Pannenbergowi zaś chodzi o pewną miarę kontekstu, w świetle którego odczytuje się sens wydarzenia. Każde zdarzenie, jak mówiliśmy, ma swoje znaczenie tylko w kontekście innych wydarzeń. Występuje więc pewien ruchomy ekran kontekstowy. Jak długo więc dzieje będą dalej, nie możemy uchwycić pełnego ich znaczenia w normalnym przypadku. Ale możemy uchwycić jakies częściowe ich znaczenie dzięki kontekstowi, jaki tworzą określone szeregi wydarzeń, a nawet pewnych ograniczonych „całości”. Z historii powszechnej można wydzielić pewne obszary, które naświetlają jakies, choćby ograniczone, znaczenie poszczególnych wydarzeń z punktu widzenia zarówno całości tego obszaru, jak i jego końca i celu<sup>13</sup>.

O ile więc koniec dziejów naturalnych posiada w sobie coś ze światła oświecającego wydarzenia szczegółowe i poprzednie, to na płaszczyźnie dziejów zbawienia rolę tę pełni Objawienie chrześcijańskie, zwłaszcza w jego etapie eschatycznym. To, co historyczne, z czasem coraz wyraźniej i pełniej odsłania swe znaczenie. Jest w tym twierdzeniu coś z Heglowego i Heideggerowego „rozjaśniania się” bytu od wewnątrz dzięki czasowi i dzięki związkowi z całością. Ale dla Pannenberga dokonuje tego Objawienie. Objawienie to z kolei posiada dwie postacie: jest ono eschatyczne i już obecne zarazem. Ma ono swoją dialektykę: „już” i „jeszcze nie”<sup>14</sup>. „Już” ma swoje miejsce w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, które daje Objawienie uprzedzające koniec dziejów: „Całość ta, w sensie biblijnym jako całość dziejów, jest zrozumiała jednak tylko przez uprzedzenie końca wszelkiego dziania się”<sup>15</sup>. „Jeszcze nie” oznacza oczekiwanie na pełny koniec, na objawienie eschatyczne, na sens pleromiczny<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *Tamże*, 231—236; *Nachwort von W. Pannenberg*, w: I. Berton, *Geschichte — Offenbarung — Glaube*, München 1970, 130nn.

<sup>12</sup> W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen<sup>4</sup> 1970, 196 n.

<sup>13</sup> Myśl ta zawiera się w sformułowaniach teologicznych: *tamże*, 142nn.

<sup>14</sup> Por. P. Eicher, *Offenbarung*, München 1977, 460.

<sup>15</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh<sup>5</sup> 1976,

<sup>16</sup> *Tamże*, 196.

### W perspektywie końca historii

Ponieważ historia ma, jak u P. Teilharda de Chardin, strukturę omagalną, czyli staje się w pełni sobą i osiąga swój sens i swoje samozrozumienie w punkcie Omega, dlatego cała „poprzedniość” polega na różnych sposobach i fazach oczekiwania tego punktu: mamy więc oczekiwanie eschatologiczne, apokaliptyczne i objawieniowe.

Strukturę dziejową jako oczekiwanie eschatologiczne ujął doskonale Stary Testament. Izrael posiadał swoją eschatologię, której główną treść stanowiły: królestwo Boże, sąd, wskrzeszenie umarłych i koniec świata. Już wczesna eschatologia izraelska koncentruje się na oczekiwaniu końca dotychczasowego świata, a w konsekwencji na nadziei, że pojawi się jakiś nowy świat. Poprzez to eschatologia ma jakiś udział w przygotowywaniu nowej przyszłości dla ludzkości. Przyszłość ta będzie związana przede wszystkim z Bożym wianiem. Przy tym koniec świata dla większości Izraelitów łączył się ściśle ze wskrzeszeniem umarłych. Z czasem przyszłość ta była coraz bardziej nachylana ku jakiejś idealnej społeczności i eklezji. Według Izajasza będzie to królestwo pokoju i sprawiedliwości (Iz 2, 1—5). Daniel zaś oczekuje społeczności najbardziej godnej imienia ludzkiego i założonej, niejako jeszcze raz, przez samego Boga (Dn 7, 13). W tej przyszłej społeczności zostaną przewycięzione przeciwieństwa między jednostką a zbiorowością. Występuje idea harmonijnej jedności przeznaczenia indywidualnego i zbiorowego. Będzie to misterium idealnej wspólnoty<sup>17</sup>. Ta przyszła wspólnota zwraca ku sobie całą historię ludzkości zarówno na płaszczyźnie zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Wspólnota ta nadaje strukturę i sens całej dotychczasowej historii, choć sama jest dialektycznie rozpięta między kresem dziejów a narodzinami jakiejś „nowej historii” (Metody z Olimpu). W każdym razie nie byłoby pojęcia historii bez kategorii eschatologii, eschatonu. Kategorię tę przejęło w pełni chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo jednak dokonało wyraźniejszego rozszczepienia eschatologii na dwa obrazy: jeden jako związany z czasami Jezusa Chrystusa, a drugi jako „przeniesiony” na następny, prawdziwie ostateczny kres stworzenia.

Eschatologiczne oczekiwanie końca, spełnienia, jest dopełniane przez oczekiwanie o charakterze apokaliptycznym. W późnym judaizmie i wczesnym chrześcijaństwie pojawiła się szeroko tendencja do tłumaczenia świata w świetle apokaliptyki. Pojawiają się więc nowe kategorie tego, co się dzieje: niezwykłość, dramat walki, odsłonięcie się dobra i zła zarazem, a więc nagrody i kary doczesnej, pełne cierpienia i grozy „odsłanianie się” wnętrza wydarzeń

<sup>17</sup> *Grundfragen systematischer Theologie, Gesamte Aufsätze*, t. II, Göttingen 1967, 70.



i historii, a wreszcie pewne „skracanie” eschatologii, która ma się realizować już obecnie, a nie tylko w najdalszej przyszłości. W. Panenberg nawiązuje głównie do tej ostatniej kategorii: eschatologia jest już obecna w apokaliptyce. W koncepcji dziejów oznacza to, że przyszłe, ostateczne znaczenie dziejów, ich sens, są uprzedzane już w tym, co teraźniejsze, a raczej ujawnia się w tym, co niezwykle i misteryjne w tejsze teraźniejszości. W każdym razie historyczne nie redukuje się wyłącznie do strefy końca, lecz realizuje się w jakiejś mierze już w faktach uprzednich. Przy tym owa teraźniejszość odnosi się do końca dziejów nie na płaszczyźnie czasowej, lecz raczej na płaszczyźnie dramatyczności, treści, grozy, tajemnicy i walki między dobrem a złem w teraźniejszości. W aspekcie religijnym apokaliptyka niejako uteraźniejsza eschatologię. Czyni to doskonale Nowy Testament, ukazując, że wszelkie dzieje osiągają swój eschaton w Jezusie Chrystusie, w Jego Królestwie, w Jego słowie sądu, w jego wydarzeniach paschalnych, w Jego oświeceniu świata przez Ewangelię, w Jego zakończeniu świata odrzucenia, w Jego absolutnym odślonięciu misterium dobra i zła. W ten sposób nadchodzi królestwo Boże, groza sądu historii, kres dotychczasowego świata i początek ery odrodzenia<sup>18</sup>. Stąd koniec jest już przygotowywany przez apokaliptykę. W rezultacie okazuje się, że to, co historyczne, jest nie tylko finalistyczne, lecz także rozpięte dramatycznie w niezwykle znakach, rozdzierane między dobro a zło, wdzierające się w samo centrum natury, wymagające ludzkiej decyzji i wymagające zdolności przerwania pomostu między przeszłością a teraźniejszością.

Już oczekiwanie apokaliptyczne jest pewnym zbliżeniem końca, ale najpełniej odnosi się to do Objawienia. Historią, według W. Panenberga, jest to, co oczekuje Objawienia (Rz 8, 19 nn.). To, co historyczne, nie jest zrozumiałe bez Objawienia i w pewnym sensie dąży do niego. Historia nie tylko „odkrywa się”, lecz także otrzymuje swe światło z zewnątrz. Światłem tym było Objawienie starotestamentalne, ale szczególnie nowotestamentalne. Objawienie odkrywa najgłębszą treść i sens wydarzenia, jakby jego dno misteryjne, dlatego uprzedza najlepiej koniec dziejowy. Jest jakby światłem tamtego świata, eschatologii, wieczności. I odwrotnie: czasowego końca dziejów nie dałoby się pomyśleć, zwłaszcza w chrześcijaństwie, bez Objawienia obecnego. Sama apokaliptyka oczekiwała koniecznie Objawienia jako końca: „bowiem jeden, jedyny Bóg mógłby być objawiony w swej boskości tylko pośrednio z całości wszystkich zdarzeń”<sup>19</sup>. Dlatego Bóg musiał być objawiony już bezpośrednio, żeby otrzymać owo Objawienie finalne, które jest konieczne dla zrozumienia tego, co dziejowe. Stąd wszelką historię,

<sup>18</sup> *Grundzüge der Christologie*, dz. cyt., 55nn., 187n., 223n.

<sup>19</sup> *Offenbarung als Geschichte*, dz. cyt., 104.

zwłaszcza z punktu chrześcijańskiego, da się zrozumieć jedynie w świetle Objawienia<sup>20</sup>. To, co historyczne, posiada konieczną relację do objawienia. W objawieniu spełnia swój byt i daje się człowiekowi poznać w sposób całkowity. W. Pannenberg jest tu wiernym uczniem nominalizmu G. Biela i K. Bartha, według których nie da się poznać najgłębszej treści żadnej rzeczywistości doczesnej samym rozumem, bez Objawienia chrześcijańskiego.

### Antycypacja finału

W. Pannenberg postawił trudny wymóg rozumienia historii dopiero przez jej etap finalny, ale praktycznie nie szczędzi starań, żeby ten etap finalny „przybliżyć” i nawet ukazać go jako już obecny. Dokonuje tego na znanej teorii „eschatologii obecnej”. A zatem koniec dziejów jest nie tylko wypatrywany niejako w perspektywie eschatologii, apokaliptyki i otwierania się na Objawienie, ale także jest już realnie antycypowany. Dla chrześcijanina antycypowanie to ma głównie miejsce w wydarzeniu Jezusa, w fakcie Zmartwychwstania oraz w wierze zbawczej. W takim rozumieniu historii ludzkiej szczególnie przez pryzmat Jezusa Chrystusa poprzedzał W. Pannenberg P. Yorck von Wartenburg<sup>21</sup>.

Chociaż wydarzenia i dzieje otrzymują swe pełne i ostateczne znaczenie dopiero na końcu, to jednak mamy już pewien punkt, który daje nam Objawienie i antycypuje finał dziejów. Tym punktem jest wydarzenie Jezusa Chrystusa (J. L. Leuba)<sup>22</sup>. W naturalnym biegu rzeczy historia spełnia się i staje się zrozumiała z punktu Boga. Bóg zaś objawia się w pełni swej boskości dopiero u kresu wszelkiego dziania się. Jednakże dla chrześcijan Bóg jako spełniel dziejów antycypowany jest już w wydarzeniu Jezusa Chrystusa<sup>23</sup>. Wydarzenie Jezusa jest też jakimś historiotwórczym zwornikiem czasów i miejsc. Pozwala nam na antycypację i zarazem lepsze zrozumienie przyszłości, które się wyłania z przeszłości i terażniejszości. W Pannenbergowej koncepcji historii rola przeszłości i terażniejszości polega głównie na przygotowaniu i antycypacji Bożego Daru Przyszłości. Jest tu coś z wpływów J. Moltmanna. Doniosłość rzeczywistości historycznej zależy od tego, na ile ujarzmia ona przyszłość, jak dalece wyjaśnia się w przyszłości oraz w jakim stopniu tę przyszłość antycypuje. Historia jest zrozumiała jedynie w prymacie kategorii przyszłości. I właśnie takim sprzężeniem

<sup>20</sup> Tamże, 105n., 141; *Grundzüge der Christologie*, dz. cyt., 61—69, 126n.

<sup>21</sup> P. Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinstellung und Geschichte*, Stuttgart 1955.

<sup>22</sup> W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, dz. cyt., 106n.

<sup>23</sup> *Grundzüge der Christologie*, dz. cyt., 64.

przeszłości i teraźniejszości z przyszłością jest już obecnie osoba Jezusa z Nazaretu. Wydarzenie Jezusa jest par excellence futurologiczne i zarazem kategorią futurologii. Postać Jezusa, Jego życie i Ewangelia o przyszłym królestwie Bożym, choć są „obecne”, to jednak mają się spełnić w przyszłości. Dlatego Jezus jako Bóg przyszłego królestwa, jako władca przyszłości, jako znak przyszłości i sama przyszłość chrześcijanina ukazuje i tworzy naszą historię w jej istotnej relacji ku przyszłości. Cała Dobra Nowina, jak ukazuje apokaliptyka, jest pewną strukturą przyszłościową. Stąd to, co historyczne, jest zrozumiałe ostatecznie tylko z punktu Chrystusa jako *futuribilis* w stosunku do człowieka<sup>24</sup>.

Wszelka antycypacja końca w wydarzeniu Jezusa osiąga swój szczyt w Zmartwychwstaniu Jezusa. Pannenberg idzie tu za starą tradycją, ciągnącą się od św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Augustyna, św. Prospera z Akwitanii, Euzebiusza Gallikańskiego i innych, którzy w Zmartwychwstaniu Jezusa widzieli klucz do rozumienia i interpretacji historii Jezusa i historii każdego człowieka. Zmartwychwstanie jest ponadhistoryczne i zarazem wypełnieniem historii, jej prawdziwym kresem, spełnieniem i objawieniem. Kumulują się w nim wszystkie elementy typowe dla finału historycznego: nowe stworzenie, wskrzeszenie umarłych, sąd nad światem, nieodwracalne ukierunkowanie zdarzeń, triumf dobra nad złem, usensownienie wszystkich poprzednich zdarzeń. Jest to wydarzenie poronujące wszelkie pojedyncze zdarzenia i cały system dziejów. Jest to misteryjny kres historii ludzkiej, chociaż naturalny koniec tejże historii jeszcze nie nadszedł<sup>25</sup>. Jednocześnie nie jest to wydarzenie będące prostym podsumowaniem innych zdarzeń dotychczasowych, ani całkowicie narzucone „z wysoka” i przez to izolowane od historii ludzkiej. Jest ono misteryjnym splotem historii z ponadhistorią tak, jak w Jezusie Chrystusie wiąże się, po chalcedońsku, człowieczeństwo — historia z Bóstwem — ponadhistorią. Zmartwychwstanie więc posiada wymiar immanentny i zarazem transcendentny w stosunku do historii. Dlatego kulminuje w nim cała przeszłość, antycypuje się doskonale cały finał historii i rozświeca się najwyższe Objawienie Boże. Jest więc szczytowym faktem, a zarazem najwyższą kategorią rozumienia i wyjaśniania faktu historycznego i całych dziejów ludzkich. Dlatego możliwe jest już dzisiaj mówienie o historii ludzkiej, chociaż jej finał jeszcze nie nadszedł. Zmartwychwstanie Jezusa jest główną formą antycypacji, czyli prolepsji eschatonu. Jednocześnie dopiero ono pozwala uchwycić już teraz kategorię eschatologii, apokalipsy i objawienia, jako struktur zachodzących już obecnie<sup>26</sup>. Bez Zmartwychwstania nie

<sup>24</sup> *Grunfragen systematischer Theologie*, dz. cyt., t. II, 79.

<sup>25</sup> *Offenbarung als Geschichte*, dz. cyt., 141 nn.

<sup>26</sup> *Tamże*, 143nn.; *Grundzüge*, dz. cyt., 61nn.

byłoby w chrześcijaństwie punktu oparcia dla właściwej myśli historycznej. Jest ono ujmowane przez Pannenbergą historiozbawczo, ale obiektywnie.

Jest wreszcie jeszcze jedna kategoria, bez której według W. Pannenbergą nie ma dziejów w sensie chrześcijańskim. Kryterium tym jest wiara zbawcza. Wywodzi się ona również z osoby Jezusa a głównie z jego Zmartwychwstania. Wydarzenie Jezusa, będące „formą” (na podobieństwo św. Augustyna) wszelkich wydarzeń ludzkich, osiągnie swój kres i sens zarazem, gdy wzbudzi wiarę i gdy będzie oglądane przez wiarę. Nie ma innego, pełnego kontaktu z wydarzeniem Chrystusa i finału historii uniwersalnej. Wiara jest też podstawową siłą nośną w drodze od przeszłości ku przyszłości, od niehistorii ku historii, od bezsensu do sensu wydarzeń. Prowadzi ona nie tylko do pewnej pełni poznania ludzkiego, lecz także do przemienienia i uwielbienia człowieka. Przekracza ona bowiem obszar pomiędzy wydarzeniem Chrystusa a końcem czasów, albo inaczej: w Chrystusie osiąga początek powszechnego finału historii<sup>27</sup>. Jezus bowiem jest Nowym Stworzeniem, Nowym Światem, Ostatecznym Objawieniem, Najwyższą Antycypacją Końca i to zarówno w sensie faktu, jak i komunikacji informacyjnej<sup>28</sup>. Wiara, na wzór wydarzenia Chrystusa, ma również strukturę proleptyczną, czyli antycypacyjną: antycypuje ona eschaton, przeznaczenie świata doczesnego, objawienie eschatyczne i sens historii zarówno jednostkowej jak i powszechnej. Przy tym Pannenberg wychodzi nawet trochę w rozumieniu wiary poza tradycyjne protestanckie „czyste zaufanie”, przyznając jej pewną możność — jak robił to św. Leon Wielki — oparcia się na ludzkim poznawaniu zdarzeń, ujmowania ich kierunku, dostrzegania przez umysł związków wzajemnych oraz naturalnego odnoszenia ich do finału dziejów. Ale dominuje jednak wiara, biorąca swe główne źródło z wydarzenia Zmartwychwstania, które jest wydarzeniem zbawczym i historycznym, a zarazem i prawdą. Wiara zatem posiada również strukturę eschatyczną, apokaliptyczną, objawieniową oraz antycypacyjną. Przez wiarę człowiek i Kościół mają prawdziwy i pełny udział w historii, porękę dziania się zbawienia w tym świecie, właściwą wizję dziejów i coś z mocy wpływania na sam finał dziejów<sup>29</sup>. Jakkolwiek jest to raczej subiektywna kategoria poznania, czym jest historia, to jednak nie jest wytworem czysto ludzkim, lecz posiada w sobie przedmiotowy dar łaski, jakby „dar dziejów zbawienia”.

---

<sup>27</sup> *Grundfragen systematischer Theologie*, dz. cyt., t. I, 236.

<sup>28</sup> *Tamże*, 233 nn.

<sup>29</sup> *Tamże*, 236.

### Ku syntezie

W rezultacie dla Wolfharta Pannenberg'a historia w ujęciu świeckim zdaje się być dziełem się dosyć nieokreślonym, nieoznaczonym i niewyraźnie ukierunkowanym. Z istoty swej przypomina ona coś z pierwotnego beładu (Rdz 1, 2). Dlatego też jest ona w zakresie uniwersalnym niepoznawalna i niezrozumiała. Niemniej istnieją dzieje przedmiotowe nie tylko kosmosu i przyrody, lecz także człowieka. Istnieją dzieje jednostki ludzkiej, dzieje społeczności oraz uniwersalne. Są one — jak można wnioskować z teologicznych pism Pannenberg'a — zespołem nieskończonych i wielowartościowych ciągów faktów i zdarzeń. Dzieje uniwersalne na płaszczyźnie wiedzy są poznawalne w pewnej mierze, o ile — jak tłumaczy to Czesław Bartnik — człowiek wydzieli z nich pewne ograniczone całości i odniesie je do siebie, gdzie również te wydzielone jednostki mają już strukturę finalną; ale w samej istocie nie są poznawalne, o ile nie dobiegną końca.

Dlatego z pomocą przychodzi kształtujące się przez całe wieki objawienie. Historia uniwersalna, sama w sobie jak chaos pierwotny, otrzymuje punkt odniesienia w człowieku i w wydarzeniu odkupienia. W odniesieniu do człowieka każde wydarzenie posiada taką strukturę, że strona faktyczna mieści w sobie zarazem coś ze strony znaczeniowej. Przy tym Pannenberg ma na myśli nie tyle zdanie językowe, ile rzeczywiste. Stąd wydarzenie jako fakt i znaczenie jest odczytywalne z kontekstu, czyli z odniesienia do innych wydarzeń sąsiednich i dalszych oraz do pewnej całości. Ale trzeba pamiętać, że pełne znaczenie może płynąć tylko z odczytania całości historii. Dzieje więc muszą tworzyć całość określoną i ograniczoną w postać jakiegoś zamkniętego systemu, w którym główną rolę odgrywa koniec, finał, rozumiany nie tyle jako kres, ile raczej jako cel i spełnienie ciągów wydarzeniowych. Dzięki Biblii chrześcijaństwo rozumie to, co się dzieje, zawsze ze względu na odniesienie do finału. Dlatego wydarzenia historyczne mają swoją perspektywę oczekiwania: eschatycznego, apokaliptycznego oraz objawieniowego. Są one widziane jako skierowane swą istotą do eschatonu, ale eschaton ten staje się — dzięki odkupieniu i objawieniu — już jakoś uteraźniejszony przez kategorie apokaliptyki (dostrzegania końca w wydarzeniu, sądu dobra i zła, przewycięzania przemijania i królestwa zwycięstw) oraz odsłonięty na sposób antycypacji. Izrael i chrześcijaństwo widzi w wydarzeniu stronę ontyczną i informacyjną zarazem, stronę tajemnicy i objawienia zarazem, dialektyczne napięcie pomiędzy „jeszcze nie” a „już”. Przy tym aspekty te są sprzężone w pewną całość na sposób zwrotny: byt wydarzenia jest źródłem jego znaczenia, ale samo znaczenie staje się jakąś racją bytu; podobnie w aspekcie rewelacyjnym: nie by-

łoby objawienia słowa bez bytu wydarzenia, ale też prawdziwej historii — bez objawienia.

Dzięki kategoriom apokaliptycznym finalność dziejów jest według chrześcijaństwa antycypowana w wydarzeniu Jezusa Chrystusa: w jego bycie, zmartwychwstaniu i darze wiary. Osoba Jezusa Chrystusa jest konstytutywna dla całych dziejów. Podobnie uczył św. Augustyn, że Chrystus jest formą dziejów: *forma omnium rerum gestarum*. Ale tutaj chodzi bardziej o aspekt dynamiczny. Jezus Chrystus łączy w sobie finalną Boskość i teraźniejsze człowieczeństwo, przyszłość i przeszłość, czas i wieczność, sens i bezsens. Jest on wydarzeniem historycznym i jednocześnie objawieniem tego wydarzenia — i reszty wydarzeń. Przez swoje przyjście Jezus określa dzieje, spełnia apokaliptyczne oczekiwania Pełni Historii, objawia Boga i inicjuje triumf dobra nad złem. Jest początkiem dziejów mających się spełniać na Końcu. Jest spełnieniem eschatologicznej przyszłości. Słowem: określa wszelką historię — głównie przez Zmartwychwstanie — „raz jeden na zawsze” (*Ein-für-alle-Mal*)<sup>30</sup>. Jezus jest podstawową kategorią historyczną. Jest jakimś podstawowym wydarzeniem historycznym jako Początek i Koniec. Z jednej strony jest niejako wynikiem wszelkich zdarzeń przeszłych i ich znaczeń, a z drugiej sam nadaje znaczenia i sens wszelkiej historii.

W ogólności koncepcja dziejów doczesnych u W. Pannenberg'a jest trochę niejasna, wymyka się spod kryteriów naukowych i określeń racjonalnych. Ale słuszne wydają się podstawowe próby: ontyczna przedmiotowość wydarzeń, ich noszenie znaczeń w sobie samych, nie dopiero w naszym umyśle, poznawalność wydarzeń, choćby zacieśniona jedynie do kontekstu, i wreszcie idea konieczności zamkniętego systemu historii. Na wskroś chrześcijańskie jest widzenie wszystkiego, co się dzieje, z punktu Jezusa Chrystusa. Jest to nawiązanie nie tylko do tradycji XIX-wiecznej, ale także do patrystycznej, gdzie Jezus Chrystus jest modelem dla przechodzenia dziejów, które nie są ostatecznie niczym innym jak przechodzeniem egzystencji ludzkiej doczesnej w wieczną. Przy tym na podkreślenie zasługuje także idea, że wiara chrześcijańska jest w jakimś sensie historiotwórcza. Można tu wprowadzić dopatrywać się pewnej przesady „panchrystyzmu”, według którego Chrystus ma tłumaczyć każdą rzecz tego świata, ale Wolfhart Pannenberg ustrzegł się za to szerzącego się w teologii historii subiektywizmu, pesymizmu i agnostycyzmu, a także właściwego protestantomu skrajnego dualizmu między Chrystusem a historią i między teologicznym a naukowym widzeniem świata.

<sup>30</sup> *Grundzüge der Christologie*, dz. cyt., 196.

### LA COMPRÉHENSION THÉOLOGIQUE DE L'HISTOIRE CHEZ WOLFHART PANNENBERG

Wolfhart Pannenberg essaie, en ce qui concerne la compréhension de l'histoire, de réaliser la synthèse du subjectivisme de Bultmann et le pur scripturisme de G. Ebeling et le transcendentalisme de K. Rahner et le futurisme de J. Moltmann. Cette synthèse remonte également à un courant plus profond: lier la compréhension biblique de l'histoire, au désir humain de connaître le sens de l'histoire en général, et de faire l'histoire par le chrétien. L'idée patristique (entre autre st Augustin) que Jésus Christ est la forme de toute l'histoire humaine sert de modèle. Pour Pannenberg l'histoire de Jésus, surtout la Résurrection, est le sommet, la fin et la clé de l'histoire humaine, tant individuelle qu'universelle. Jésus Christ anticipe, le plein finale de l'histoire. Cela rappelle, à un autre point de vue, la thèse mystique de Jean Paul II qu'il „n'y a pas d'histoire sans le Christ”.