

# Seweryniak, Henryk

---

## Teologiczne implikacje filozofii dziejów w antropologii W. Pannenberg

---

Studia Płockie 18, 39-65

---

1990

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Henryk Seweryniak

## TEOLOGICZNE IMPLIKACJE FILOZOFII DZIEJÓW W ANTROPOLOGII W. PANNENBERGA

Historyczność stanowi istotny wymiar egzystencji ludzkiej, ale jako taka stała się przedmiotem dociekań filozofii i teologii dopiero od czasów W. Diltheya (1813 - 1911).

Dostrzeżenie dziejowego charakteru bytu człowieka wywarło niemały wpływ na kształt klasycznej metafizyki, rozwój fenomenologii oraz egzystencjalizmu, a w teologii na jej orientację historiozabawczą. Zarazem jednak nastąpiło odejście od chrześcijańskiej wizji dziejów. W poezji, dramaturgii i wielu kierunkach współczesnej myśli antropologicznej pojawiło się wręcz przekonanie o bezsensowności historii, w czym niemałe znaczenie miały historyczne katastrofy naszego wieku oraz uznanie człowieka za podmiot wszelkich procesów dziejowych i przemian cywilizacyjnych. W związku z tym jawią się liczne znaki zapytania dotyczące antropocentryzmu historycznego, a co za tym idzie relacji antropologii do historii oraz filozofii dziejów do teologii dziejów.

Na terenie antropologii teologicznej szeregu ważnych rozwiązań i przyczynków do tematu chrześcijańskiej wizji dziejów dostarczają prace Wolfharta Pannenberg (ur. w 1928 r.), współczesnego teologa ewangelickiego, autora dzieł: *Offenbarung als Geschichte* (1961), *Was ist der mensch?* (1962), *Grundzüge der Christologie* (1964), *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973), *Anthropologie in theologischer Perspektive* (1983).

Szczególnym osiągnięciem Pannenberg jest stworzenie oryginalnego, chociaż niewolnego od niedopowiedzeń, modelu antropologii teologiczno-fundamentalnej. Jego zainteresowanie wzbudza wymiar religijny "świeckich" na pozór komponentów natury ludzkiej, opisywanych przez biologię, psychologię, etykę, socjologię, teorie kultury i historię.

Pannenberg stawia sobie za zadanie wyprowadzenie implikacji teologicznych z wyników badań i świadomych "niedopowiedzeń" wymienionych antropologii szczegółowych. Zwłaszcza na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat realizuje je konsekwentnie, dokonując przeglądu istotnych dziedzin doświadczenia człowieka: odrębności bytowej od świata zwierząt, podmiotowości, polaryzacji etycznej, języka, kultury i dziejów<sup>1</sup>. W tej ostatniej dziedzinie wypracował swoje stanowisko, polemizując zarówno z najważniejszymi przedstawicielami filozofii dziejów (H. Baumgartner, D. Collingwood, A. C. Danto, I. Habermas, M. Heidegger, D. Heinrich, K. Löwith, H. Lübbe), jak i teologami niemieckimi (R. Bultmann, G. Ebeling, J. Moltmann, K. Rahner).

Do podstawowych kategorii filozoficznych w rozumieniu historyczności i historii przez Pannenberga należą: interpretacja wydarzeń i bytu jednostkowego w kontekście procesu dziejowego, prymat wydarzenia przed słowem oraz kategorie antycypacji, sensu i uniwersalizmu dziejowego. Obce są mu natomiast: czysty subiektywizm historyczny, redukcja historyczności do sfery językowej, wyostanie podziałów na historię naukową i dziejowość, a także transcendentizm i futuryzm dziejowy. Nie należy też zapominać o szerokich perspektywach i zastosowaniach teologicznych jego koncepcji. Poważnym osiągnięciem "kręgu heidelberskiego", pierwszej szkoły teologicznej w powojennych Niemczech, której Pannenberg przewodził, było wykazanie, że w rozumieniu religii żydowskiej i chrześcijaństwa historia jest miejscem, w którym dokonuje się objawienie Boga. W wizji tej dzieje nie są przypadkowym *contingent* *fluens*, ale ze względu na ciągłą obecność w nich Bożej ekonomii zbawienia oraz antycypujące objawienie kresu w Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, mogą być odczytywane jako sensowny proces dziejowy.

Zagadnienia te znalazły szereg interesujących opracowań<sup>2</sup>. W

<sup>1</sup>Por. H. Seweryniak, *Geneza i założenia antropologii teologicznej fundamentalnej W. Pannenberga*, CT 60 (1990) fasc. II, s. 45 - 65.

<sup>2</sup>Zob. K. Góźdź, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte*, Regensburg 1988; tenże, *Teologiczne rozumienie historii u Wolfharta Pannenberga*, CT 54 (1984) fasc. IV, s. 69 - 81; Cz. S. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 100 - 104; D. Müller, *Parole et histoire. Débat avec Wolfhart Pannenberg*, Genève 1983; R. Gibellini, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Brescia 1972, s. 136 - 148; M. Pagano, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973; tenże, *Wolfhart Pannenberg*

prezentowanym studium zajmiemy się statusem współczesnej filozofii dziejów, która niejako programowo eliminując element religijny w ujęciu procesu historycznego, stanęła wobec kryzysu swojej tożsamości. Tak określony cel opracowania współbrzmi z modelem metodologicznym antropologii teologicznofundamentalnej Pannenberg, polegającym na "krytycznym przyswojeniu" (k r i t i s c h e A n e i g n u n g) wyników i niedopowiedzeń antropologii nieteologicznych w celu odzyskania zawartego w nich implicite wymiaru religijnego<sup>3</sup>.

W pierwszej części zostanie zarysowane zagadnienie relacji antropologii do historii. Część drugą poświęcimy stanowisku Pannenberg w kwestii źródeł dziejowości (G e s c h i c h t l i c h k e i t) człowieka. W części trzeciej zostanie podjęty węzłowy dla antropologii problem miejsca i interpretacji dziejowości w procesie formowania podmiotowości osobowej i społecznej. Na zakończenie pokażemy punkty stykowe szeroko ujętej teorii historii i historyczności z chrystologią.

## I. Antropologia w relacji do współczesnej filozofii dziejów: natura ludzka a historyczność.

W rozumieniu Pannenberg życie ludzkie - od biografii aż po dzieje narodów - znajduje swoją konkretyzację w historii. W porównaniu z nią koncepcje biologii humanistycznej, psychologii, antropologii kultury czy socjologii pozostają mniej lub bardziej abstrakcyjnymi przybliżeniami rzeczywistości człowieka<sup>4</sup>. Tylko przy powierzchownym spojrzeniu może wydawać się, że historia prezentuje tylko zarys wielkich wydarzeń z dziejów narodów i państw. Dzieje są wielopoziomowym procesem powiązanych ze sobą wydarzeń, działań i doświadczeń. Składają się na nie: historie konkretnych osób, bieg wydarzeń

berg. W: P. Vanzan, H. J. Schultz (red.), *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia 1978, s. 790 - 800; R. Winling, *Teologia współczesna 1945 - 1980*, Kraków 1990, s. 353 - 354.

<sup>3</sup>W. Pannenberg (red.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986, s. 92, 146.

<sup>4</sup>Tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 472.



społeczno-narodowych, wreszcie - historia uniwersalna<sup>5</sup>.

W najbardziej konkretnym aspekcie dziejów jednostka jawi się jako byt historyczny, istota, która mierzy czas i zmierza się z czasem. Historyczność nie może być jednak utożsamiana - jak w przypadku filozofii egzystencjalistycznej - z samym tylko procesem osobistych rozstrzygnięć. Człowiek zdąża do kresu swojej niepowtarzalnej historii, raz płynąc z nurtem zdarzeń, innym razem nadając im własny kierunek. Jeśli - podkreśla Pannenberg - w czasach średniowiecza z takim uporem szukano *p r i n c i p i u m i n d i v i d u a t i o n i s* bytu, to dzisiaj trzeba stwierdzić, że w odniesieniu do człowieka stanowi je właśnie historia: niepowtarzalny bieg życia, splot motywów, działań i zdarzeń, w toku których formuje się indywidualna tożsamość osób<sup>6</sup>.

Znaczenie dziejów indywidualnych wiąże się ściśle z ludzką "otwartością na świat" (*W e l t ö f f e n t l i c h k e i t*), bowiem człowiek nie otrzymuje przyszłości w darze od natury, ale musi poszukiwać swego przeznaczenia. Każdym konkretnym doświadczeniem i świadomym wyborem przemierza własną, niepowtarzalną drogę, odpowiada na cel i sens, zachowując świadomość, że wciąż musi pytać o swoje przeznaczenie. W procesie tym historia jednostki splata się z jej środowiskiem życiowym, a dzieje wspólnot i instytucji są określone przez doświadczenia i akty jednostek. Tak osoby jak i społeczności zyskują tożsamość w dziejach swojego stawania, formowania i przemijania. Historia jest zatem procesem nie tylko indywidualizacji, ale i integracji jednostek we wspólny świat grup społecznych.

Wreszcie wymiana, przekaz i konflikty zachodzące między grupami społecznymi, narodami i kulturami ujawniają trzeci, najrozleglejszy poziom historii - poziom dziejów ludzkości. Poprzez uniwersalizm dynamicznej tkanki, proces dziejowy przekracza każdą społeczność i kulturę. Uniwersalizm jest też wektorem życia opisywanym przez antropologię filozoficzną (M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen) jako

<sup>5</sup>Por. K. Góźdz, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte*, dz. cyt., s. 61 - 67.

<sup>6</sup>W. Pannenberg, *Kim jest człowiek?*, Paris 1978, s. 148 - 149; tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 472.

autotranscendencja, ekscentryzm czy otwartość na świat<sup>7</sup>.

Próbnymi tematykacjami historii są: historia naukowa i filozofia dziejów. Pierwsza, zdaniem Pannenberg, jest prezentacją już zrealizowanych postaci ludzkiego stawania się, druga zaś spogląda na rzeczywistość głównie z punktu widzenia jego otwartej przyszłości. Obie wszakże muszą zdawać sobie sprawę z własnych ograniczeń, wynikających z:

a) posługiwania się pewnym kluczem selekcji i abstrakcji. Przyjęcie takiego a nie innego klucza analizy czy syntezy historycznej, wybór takich a nie innych wydarzeń, ich wyodrębnienie z osnowy procesu historycznego, grozi zawsze zubożeniem lub zafałszowaniem realnie dziejącego się;

b) otwartości procesu historycznego, która czyni spornym każde historyczne czy filozoficznodziejowe ujęcie rzeczywistości ludzkiej;

c) operowania ogólnymi założeniami i danymi antropologicznymi (natura ludzka, podmiotowość, świadomość)<sup>8</sup>.

Pannenberg zwraca baczną uwagę na ostatnie ograniczenie. Umysławia ono bowiem różnicę pomiędzy antropologią ogólną a historycznymi i filozoficznodziejowymi opisami człowieka, które spletają się z różnorodnymi modelami antropologicznymi. Szczególnym tego przypadkiem były narodziny antropologii nowożytnej i w tym kontekście rozjeżdżenie się filozofii i teologii dziejów. Wedle O. Marguarda, antropologia nowożytna przeciwstawiła się rozumieniu człowieka w oparciu o jego historię, akceptując jako zasadę wiodącą przyjęcia powszechnej i niezmiennej natury ludzkiej. Ten zwrot do wspólnej ludzkiej natury (H i n w e n d u n g z u r a l l g e m e i n e n "N a t u r" d e s m a n s c h e n) od momentu ukształtowania "naturalnego systemu" nauk humanistycznych w XVII w. złączył się z odejściem od chrześcijańskiej wizji człowieka. Odnowiona wówczas za sprawą Herdera i Hegla filozofia dziejów niosła ze sobą, obok piętna epoki (antropocentryzm), charakterystyczną dwuznaczność. Z jednej strony jedność dziejów przypisuje się działaniu Opatrzności, z drugiej strony ich podmiotem staje się coraz wyraźniej działający czło-

<sup>7</sup>Tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 472 - 473.

<sup>8</sup>Tamże, s. 473.

wiek. Wbrew pozorom podziela ją również filozofia Hegla<sup>9</sup>. Wedle Pannenberg, właśnie za sprawą owych niejasności idealizmu niemieckiego filozofia dziejów została zredukowana przez L. Feuerbacha, K. Marksa, F. Nietzschego i wczesnego W. Diltheya do poziomu antropologii ogólnej. Zdaniem Diltheya, to właśnie historia uczy, że natura ludzka jest zawsze i wszędzie taka sama. Jego krytyka rozumienia historycznego stawiała sobie jako cel sprowadzenie wielości historycznych zjawisk do ich uwarunkowań antropologicznych, a "psychologia ogólna", którą postawił w centrum procesu wyjaśniania, miała badać struktury przeżyć i działań leżące u podstaw fenomenów historycznych. Podobnie M. Heidegger oraz R. Bultmann i jego szkoła potraktowali historyczność jako pewną stałą strukturę egzystencjalną człowieka, umożliwiającą doświadczenie historyczne, ale odeń niezależną. W 1959 r. Pannenberg pisał na ten temat: "Heidegger zgadza się z Diltheyem w tym, że źródło wszelkiej historii należy szukać w historyczności człowieka: «Dasein faktycznie posiada swoją historię i może takową posiadać, ponieważ byt bytującego tutaj jest ukonstytuowany przez historyczność»». Należy jednak pytać, czy nie dzieje się akurat odwrotnie, a mianowicie czy historyczność nie ma swych źródeł w doświadczeniu rzeczywistości jako historii (...)"<sup>10</sup>.

Jeszcze wyraźniejszy dystans wobec filozofii dziejów i jej odpowiedzi na pytania dotyczące istoty człowieka w oparciu o jego dzieje dostrzega Pannenberg we wspomnianej "antropologii filozoficznej" (Schelera, Plessnera i Gehlena), w strukturalizmie i w behawioryzmie. W tym duchu wypowiada się także S. Kamiński, stwierdzając: "nowe filozofie dziejów mają charakter przeważnie antropologizujący (według M. Schelera kluczem do filozofii dziejów jest zawsze antropologia) i są tak rozmaite, jak różnie filozofuje się dziś o człowieku"<sup>11</sup>. Podobna sytuacja istnieje w teorii poznania historycznego (historyka), aczkolwiek tam właśnie najwyraźniej pojawiły się głosy, że również fundamentalne struktury antropologiczne zmieniają się w dziejach (J. Burckhard, A. Heuss, Th. Nipperdey, H. Pirenne, G. I.

<sup>9</sup> Tamże, s. 473 - 475; tenże, Heilsgeschehen und Geschichte. W: Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1979, s. 37 - 38.

<sup>10</sup> Tenże, Heilsgeschehen und Geschichte, dz. cyt., s. 38; Anthropologie in theologischer Perspektive, dz. cyt., s. 475.

<sup>11</sup> S. Kamiński, Jak filozofować?, Lublin 1989, s. 355.

Renier, J. Rüsen). Kontynuując niejako tę tendencję, Pannenberg w *Anthropologie in theologischer Perspektive* formułuje generalną tezę dotyczącą relacji antropologii ogólnej do historii: "Tam gdzie wychodzi się od jednej, tej samej we wszystkich czasach, ogólnej natury bytowej (Wesen - natura) człowieka pozostawia się historii jedynie wtórne znaczenie dla jego poznania. Tworzy ona wyłącznie panopticum wariacji owej ogólnej natury bytowej i stanowi materiał dla antropologii kultury, w którą zostaje przekształcona filozofia dziejów"<sup>12</sup>.

Słowem, w rozumieniu W. Pannenberga natura ludzka, a w jej obrębie wymiar dziejowości, pozostaje w ścisłej zależności od doświadczenia historycznego człowieka. Dziejowość wykształciła się w procesie doświadczenia i podlega przemianom tak jak inne struktury antropologiczne. Przez długie tysiąclecie, gdy porządek społeczny opierał się na niezmiennym, boskim porządku kosmicznym, proces przemian historycznych nie niósł ze sobą żadnych wartości dla bytu człowieka. Dopiero, gdy doświadczenie zmienności dziejowej weszło w krąg świadomości religijnej, a Bóg został pojęty jako źródło przemian porządku społecznego, rozpoczęło się formowanie świadomości dziejowości ludzkiej. Wszystko przemawia za tym, że to pojęcie znaczenia dziejów dla realizacji bytu ludzkiego ukształtowało się dopiero w judaizmie i chrześcijaństwie. Dlatego - aczkolwiek pytanie o podstawy antropologiczne historyczności i poznania historycznego jest uzasadnione - poważnym błędem współczesnej filozofii dziejów jest abstrakcyjny antropocentryzm polegający na niedostrzeganiu ich genezy w dziedzictwie judeochrześcijańskim i redukcja do poziomu antropologii naturalistycznej<sup>13</sup>.

## 2. Uhistorycznienie samorozumienia człowieka w judaizmie i w chrześcijaństwie.

Teza o narodzinach świadomości historycznej człowieka w obrębie środowiska biblijnego była wielokrotnie rozpracowywana i precy-

<sup>12</sup>W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 475.

<sup>13</sup>Por. tamże, s. 475 - 478.



zowana przez W. Pannenbergą, zwłaszcza podczas siedmioletniego okresu spotkań "kręgu heidelberskiego". Jej pierwsze, wyraźne sformułowanie spotykamy w konferencji *Dzieje zbawienia i historia* (*Heilsgeschehen und Geschichte*) wygłoszonej 5 stycznia 1959 r. (Wuppertal) oraz w słynnym dziele *Objawienie jako historia* (*Offenbarung als Geschichte*, 1961), które stanowiło owoc prac i debat kręgu.

Zdaniem niektórych teoretyków poznania historycznego (G. Balandier, E. Voegelin) początków świadomości dziejowej należy szukać w przejściu społeczeństw pierwotnych z poziomu wspólnot plemiennych na poziom organizacji państwowej. Ukształtowanie porządku politycznego obejmującego swym wpływem całość życia społeczności musiało bowiem wiązać się z koniecznością utrwalenia tożsamości. Dokonywano tego poprzez odwołanie do mitycznych początków. Życie wspólnoty zdawało się być tylko o tyle sensowne, o ile miało udział w pierwotnym boskim porządku, o którym opowiadały mity. Ludzie pierwotni niejako chronili się przed zagrożeniami nieustannych przemian w "kryjówce" niezmiennej, mitycznej prarzeczywistości, która odbijała się w kołowym biegu ziemskich dziejów<sup>14</sup>.

W ten sposób, np. sumeryjski poczet królów z końca trzeciego tysiąclecia prz. Chr. integruje historię państw - miast sumeryjskich poprzez obraz władzy królewskiej, która przechodzi z jednego miasta na inne. Działo się to w ścisłej konwergencji z mitem, który relacjonował przenoszenie władzy królewskiej przez boga Enil na poszczególne miasta. Już tutaj można więc dostrzec pierwsze oznaki doświadczenia przemian historii i ich zależności od działania boskiego. Jednakże w opisywanym procesie chodziło przede wszystkim o przywrócenie mitycznego porządku przeciw siłom czasu, a zatem - zaprzeczenie rzeczywistości historii. Podobnie w początkach Średniego Państwa w Egipcie (ok. 2052 prz. Chr.) tożsamość władzy państwowej została zapewniona poprzez boską przepowiednię upadku Starego Państwa. Tę samą funkcję spełniła relacja o dziełach królowej Hatszepsut, która miała

<sup>14</sup>Tamże, s. 478 - 479; tenże, *Heilsgeschehen und Geschichte*, dz. cyt., s. 23 - 24; tenże, *Glaube und Wirklichkeit*, München 1975, s. 27; por. S. Kamiński, dz. cyt., s. 343.



odnowić porządek ustanowiony przez boga wschodzącego słońca Re. Także inne relacje o czynach starożytnych królów Wschodu należy rozumieć głównie w sensie odnowienia i umocnienia przez nich boskiego porządku<sup>15</sup>. Przez długie tysiąclecia narody w zadziwiająco znikomym stopniu uświadamiały sobie burzliwe przemiany swojej historii. Chciałyby się powiedzieć, że spały głębokim snem, oglądając w marzeniach mityczne sceny, pozaczasowe wzory prawdziwego życia, które - tocząc się w świecie bogów - nie podlega ziemskim zmianom. Człowiek pierwotny kierował wzrok w świat wzorów, który trwa, a nie w ruchomy świat rzeczy, w zamierzchną przeszłość, a nie w przyszłość brzemiennej w zaskakująco nowe zdarzenia, które częstokroć wstrząsają prastarym łańcem. Zapatrzony w pozaczasowy świat mitów, nie uprzytomniał sobie swojej historyczności, swego otwarcia w przyszłość, które w naszym przekonaniu odróżnia człowieka od zwierzęcia. Stąd też nie umyślał sobie w ogóle historycznej genezy swych form życia, jego swych przedstawień religijnych i swej egzystencji narodowej. Nawet kiedy już stawiał pierwsze kroki na polu historiografii, chwycił za rylce po to, by ludziom żyjącym w czasie, przede wszystkim królom, wzniesić pomnik, który przetrwa zmiany czasów, a nie po to, by opisać zmiany czasów<sup>16</sup>.

Zatem nie w przejściu do mitycznych organizmów państwowych należy szukać początków świadomości historycznej. W. Pannenberg, podobnie jak: W. Eichrodt, M. Eliade, G. von Rad, H. W. Wolf (w Polsce Cz. S. Bartnik, S. Kamiński), sytuuje je w religii żydowskiej: myślenie historyczne, które charakteryzuje cywilizację zachodnią, sięga korzeniami do biblijnej interpretacji dziejów jako jednorazowego, nieodwracalnego biegu ku przyszłości ofiarowanej przez Boga. Problem polega jednak na tym, w jakich elementach religii Izraela, niewolnej przecież od elementów mitycznych, tkwi źródło tak radykalnego zwrotu ku historii. Pannenberg upatruje je w trzech wzajemnie uzupełniających się ideach biblijnej wizji Objawienia: idei narodu wybranego, wierze w żywego Boga działającego w sposób wolny w dziejach oraz w otwarciu Objawienia na przyszłość.

<sup>15</sup>W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 479 - 482.

<sup>16</sup>Tenże, *Kim jest człowiek?*, dz. cyt., s. 150 - 151.

W Izraelu pierwotna wiara w powołanie i wybranie przez Boga odnosiła się nie do króla czy dynastii, lecz do całego narodu. Bóg został tutaj pojęty jako źródło dziejów narodowych, a jednocześnie - poprzez wierność swoim obietnicom i wyborowi - jako gwarant jedności i wypełnienia całej historii. W ten sposób Jego rozumienie zostało oderwane od zamknięcia w pierwotnym porządku kosmosu, a historia stała się ucieleśnieniem Boskiego działania i Objawienia. Dlatego dla Izraelitów Objawienie nie zakorzenia się w jakimś mitycznym przeszłości, ale w czasie, w historii. Wobec nieprzewidywalności "nowego", człowiek ma nieustannie trwać w obecności Boga. Życie, powołanie, kraj, potomstwo, zbiory są rozważane jako niezasłużony dar pochodzący z Jego dłoni. Jedynym sposobem rozumienia Boga i relacji z Nim staje się wiara, czyli ufne powołanie się nie na pierwotny porządek, lecz na wierność obietnicy. W tej wierności upatruje się podstawy ciągłości i jedności dziejów. Bóg, który działa w każdym nowym wydarzeniu, jest tym samym Bogiem, który wcześniej dokonywał swoich wielkich czynów. Dzięki takiemu rozumieniu, w tradycji biblijnej każde nowe wydarzenie rzuca światło na poprzednie, wiążąc je w niepowtarzalną całość. W tym właśnie zasadza się nieodwracalność biegu historii, a następstwo wydarzeń jawi się jako droga ku przyszłości określonej przez Boga w obietnicy<sup>17</sup>.

Tego rodzaju rozumienie dziejów nie pojawiło się w Izraelu w jakimś określonym momencie, np. w związku z przepowiadaniem prorockim, jak sądził M. Eliade, lecz formowało się stopniowo w przeciągu dziejów. Już wedle najwcześniejszych świadectw biblijnych samoobjawienia Boga dokonuje się nie wprost, w formie teofanii, lecz poprzez Jego dzieła w historii. Najstarsze przekazy o miejscach kultu autoryzujących objawienia Jahwe odeszły z czasem na dalszy plan właśnie dzięki przekonaniu o działaniu Jahwe poprzez dzieje. Idea ta złączyła się z wiarą w spełnienie "obietnicy". Dzieło Jahwisty zamyka się wyraźnie w ramach schematu: "obietnica - realizacja", rozpoczynając

<sup>17</sup>Tenże, *Anthropologie in Heologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 480 - 481; *Glaube und Wirklichkeit*, dz. cyt., s. 21 - 23; *Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums*. W: *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 2, Göttingen 1980, s. 191 - 192.

się powołaniem Abrahama i kończąc wypełnieniem przez zajęcie Kanaanu. Istotną rolę w tej tradycji pełni przekaz o wyjściu z Egiptu. Cel plag egipskich widzi się w niej w tym, aby faraon uznał potęgę Jahwe i wyzwolił Izraelitów z niewoli (Wj 7,17; 8,16.18; 9,14). Po przejściu przez Morze Czerwone i unicestwieniu planów faraona tradycja stwierdza: "Gdy Izraelici widzieli wielkie dzieło, którego dokonał Pan wobec Egipcjan, ulękli się Pana i uwierzyli Jemu oraz Jego słudze Mojżeszowi" (Wj 14,31). Ufną wiarę w Boga wywołuje świadomość Jego obecności w zbawczej rzeczywistości dziejów<sup>18</sup>.

Deuteronomista, jak wykazał G. von Rad, rozważa już nie tylko poszczególne wydarzenia, lecz całą historię "wyjścia" jako Objawienie Boga. "Ponieważ umiłkował tych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam ogromną swoją potęgą. Na twoich oczach, ze względu na ciebie wydziedziczył obce narody (...). Poznaj dzisiaj i rozważ w swym sercu, że Pan jest Bogiem (...). Strzeż Jego praw i nakazów, które ja dziś polecam tobie pełnić (...)" (Pp 4,37-40; por. 7,7-11). Obietnicę zaczyna się łączyć z zachowaniem warunku, którym stało się przestrzeganie Prawa. Warunkując realizację obietnicy jego zachowaniem, Deuteronomista daje jednocześnie do zrozumienia, że na skutek ciągle wzrastającej winy ludu, dzieje potoczyły się źle - aż po rozpad państwowości izraelskiej.

Kolejnym etapem rozwojowym biblicznej wizji dziejów było z jednej strony przedłużenie drzewa genealogicznego Izraela po Adama, tj. do początków dziejów stworzenia, z drugiej zaś strony jej uniwersalizacja przez apokaliptykę żydowską, czego wymownym wyrazem jest, np. księga Daniela. Ostatecznego wypełnienia oczekuje się odtąd jako kresu dziejów. Również prawo nie działa tylko od momentu proklamacji, ale jako wieczne i niezmienne leży u podstaw całego procesu historycznego<sup>19</sup>. "W ten sposób Izrael odkrył historię nie tylko jako

<sup>18</sup>Tenże, Offenbarung als Geschichte, dz. cyt., s. 91; Glaube und Wirklichkeit, dz. cyt., s. 24; Heilsgeschehen und Geschichte, dz. cyt., s. 26. Na ten temat zob. też: Warin, Le chemin de la théologie chez Wolfhart Pannenberg, Roma 1981, s. 83 - 95.

<sup>19</sup>"(...) in der Apokalyptik ist zum erstenmal die Gesamtheit alles Wirklichen in eine universale Geschichtskonzeption einbezogen, auch die Naturwelt (die freilich für sich, ohne den Menschen, nicht als Geschichte bezeichnet werden konnte). In der Apokalyptik ist also alle Wirklichkeit in ihrer Einheit als Geschichte gedacht worden". (W. Pannenberg, Glaube und Wirklichkeit, dz. cyt., s. 25-26).

pewien szczególny obszar rzeczywistości, lecz wciągnął w nią całe stworzenie. Historia jest rzeczywistością w jej całości"<sup>20</sup>.

Pannenberg nie akceptuje również poglądów Eliadego na temat roli eschatologii w biblijnej wizji dziejów. Zdaniem religioznawcy rumuńskiego, eschatologiczna nadzieja Izraela była tylko inną formą schronienia przed zagrożeniami czasu i historii. Wprawdzie dzieje nie są tutaj - jak w myśli mitycznej - unicestwiane poprzez kultyczny zwrot ku pozaczasowemu porządkowi "początków", jednakże przyszłość eschatologiczna miała pełnić funkcję innej postaci "illius temporis". Wedle Pannenberga, koncepcja Eliadego jest o tyle chybiona, że Izrael nie znał pojęć: "czasu" i "historii" jako samodzielnych jednostek, które w konsekwencji mogłyby zostać unicestwione. Znany był, oczywiście, fenomen kosmicznego kręgu dni, miesięcy i lat, którymi mierzono czas i długość życia człowieka. Mówiono też o "właściwym czasie" ( $\bar{e} t$ ) danym wszystkiemu, co istnieje. Obie te rzeczywistości określa jednak Bóg, który wyznacza "dni" człowieka (Hiob 14, 5) i jest Panem wydarzeń. Czas w sensie  $\bar{e} t$  był zatem wyrazem boskiego osadzenia czasowości. Z kolei dzieje, kontynuację zdarzeń, wyrażała liczba mnoga  $\bar{e} t t \bar{o} t$ , która służyła przede wszystkim na określenie zamkniętych przestrzeni czasów, epok. Również one były pojmowane w sensie "dzieł Boga". Na przykład, Jozue wybrał na starszych tych, którzy "znali wszystko, co Jahwe uczynił dla Izraela" (Joz 24, 31), psalm 33 wysławia niezawodność dzieł Bożych, a Izajasz wyrzuca Judzie, że nie baczy na dzieła rąk Boga (Iz 5, 12). Izrael zatem nie znał pojęcia dziejów jako obszaru niezależnego od Boga. W zależności od Jego dzieł i obietnic realizował swoją przyszłość, która załamała się w epoce proroków. Załamanie stało się jednak nowym punktem wyjścia dla wszelkiego późniejszego, zorientowanego na eschatologię rozumienia dziejów<sup>21</sup>.

Por. tenże, *Das Glaubensbekenntnis*, Gütersloh 1979<sup>3</sup>, s. 45 - 47; *Heilsgeschehen und Geschichte*, dz. cyt., s. 91 - 92.

<sup>20</sup>Tenże, *Heilsgeschehen und Geschichte*, dz. cyt., s. 27.

<sup>21</sup>Tenże, *Der Gott der Geschichte*. W: *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 2, dz. cyt., s. 114 - 115; *Zeit und Ewigkeit in der religiösen Erfahrung Israels und des Christentums*, dz. cyt., s. 193-194; *Systematische Theologie*, t. 1, Göttingen 1988, s. 251 - 253.



Pannenberg nie podziela również opinii R. G. Collingwooda (*The Idea of History*, 1946), że elementy historyczne Starego Testamentu nie różnią się istotnie od innych starożytnych ujęć dziejów. Zdaniem Collingwooda, odkrycie historii zostało dokonane przez Herodota (484 - 425), a nie w myśli biblijnej. Jak widać, historyk angielski miał na myśli historię jako metodyczną prezentację minionych wydarzeń i rzeczywiście Herodot może być uznawany za ojca historii w tym właśnie sensie, że jako pierwszy iszował ustalać bieg wydarzeń swoich czasów, zwłaszcza wojen, poprzez krytyczne badanie świadków. Tym sposobem stworzył nowy, metodyczny sposób relacjonowania minionego, ale nie inny od starożytnego styl pojmowania rzeczywistości. Jak wykazał K. Löwith (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1952) i E. Voegelin (*Order and History*, IV, 1974) greckie opisy dziejów pozostawały zamknięte w cyklicznym rozumieniu czasu. Człowiek został sam pojęty "jako dzieje" dopiero w perspektywie biblijnej, w szczególności wtedy, gdy chrześcijaństwo rozszerzyło ją już zdecydowanie na historię ludzkości<sup>22</sup>.

Decydującym momentem tego procesu stało się ukształtowanie w pierwotnych gminach chrześcijańskich przekonania, że właściwy cel i przeznaczenie odnajduje się w historii Jezusa i we wspólnocie z Nim. Właśnie roszczenie chrześcijaństwa do ogólnoludzkiej powszechności (*humane Allgemeingültigkeit*) i interes chrystologiczny przyczyniły się w zasadniczy sposób do uhistorycznienia samorozumienia człowieka (*Vergeschichtlichung des Selbstverständnisses des Menschen*). Istotnym elementem tego dzieła była Pawłowa interpretacja Jezusa jako "nowego", "drugiego Adama". Tło tego starotestamentalnego wyrażenia, mimo wszelkich korektur monoteistycznych, jest mityczne: Adam jest zarazem pierwszym człowiekiem jak i człowiekiem każdym. Jego historia powtarza się we wszystkich ludziach i stanowi klucz do wyjaśnienia podstawowych problemów i właściwości naszej natury (władza nad stworzeniami,

<sup>22</sup>Tenże, *Heilsgeschehen und Geschichte*, dz. cyt., s. 27 - 28; *Hermeneutik und Universalgeschichte*, w: *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 1, dz. cyt., s. 96; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 481 - 482.

Tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 487 - 488.



różnice i współzależność płci, trud pracy, ból narodzin, nieuniknioność śmierci, itp.). Św. Paweł wszelako odszedł od schematu mitycznego w stronę ewolucyjnego modelu nowego człowieka objawionego w "drugim Adamie". Ta reorientacja miała istotne znaczenie, zwłaszcza w odniesieniu do myśli filozoficznej Greków; filozofia grecka rozważała jako rzeczywiście nie to co pierwotne (jak w micie), lecz to co wiecznotrwałe (I m m e r s e i e n d e), co znajduje się u podstaw płynnej zmienności zjawisk. Ten sposób myślenia znalazł najczystszy wyraz w nauce Parmenidesa i Platona ideach. Jednakże myśl filozoficzna zorientowana na powszechne i zawsze takie samo, współbrzmi z myślą mityczną przez zdystansowanie się od historii. W mitycznym zwrocie ku prapoczątkom człowiek zabezpieczał się przeciwko niepewnościom przyszłości, niejako odwracając się od niej plecami. Podobny dystans wobec zmian historycznych zachowuje świadomość filozoficzna tak długo, jak długo utożsamia ona istotę rzeczywistości z wiecznotrwałym porządkiem Logosu czy idei. Dlatego Arystoteles nie widział możliwości stworzenia nauki o dziejach.

Na czym polega gruntowna nowość reorientacji Pawłowej?

W jego rozumieniu, w zmartwychwstaniu Jezusa objawił się nowy człowiek, "drugi Adam". Chrystus jest Praobrazem (E r b i l d) Boga niewidzialnego i dzięki Jego objawieniu, człowiek - odbicie (A b b i l d) Boże może zmierzać do pełni eschatologicznej. To co pierwsze, pierwotne przestaje uchodzić za najwyższe. Do pojęcia natury ludzkiej wkracza pojęcie dziejów zbawienia wiodących ku nowemu człowiekowi - Jezusowi Chrystusowi. Sformułowana przez Ignacego Antiocheńskiego koncepcja "ekonomii zbawczej" (L i s t d o E f. 20,1) zaczyna zajmować w antropologii wczesnochrześcijańskiej dokładnie to samo miejsce, które w filozofii przyznawano pojęciu natury, a człowiek poczyna jawić się tutaj jako historia zmierzająca od pierwszego do nowego i ostatecznego Adama (a l s G e s c h i c h t e v o m e r s t e n z u m n e u e n u n d l e t z t e n A d a m). "Historycznej jednorazowości wydarzenia zbawczego odpowiada ujęcie sytuacji wyjściowej ludzkich dziejów jako czystej otwartości, która jednak w świetle przyszłego wypełnienia może być rozumiana jako ukierunkowanie (B e s t i m -

mu n g) na przyszłą realizację"<sup>23</sup>.

W dziejach antropologii chrześcijańskiej nie obyło się bez zaciemnień biblijnej wizji człowieka dziejów. Jednym z nich stało się nadanie priorytetu doktrynie o stanie pierwotnej szczęśliwości pierwszych rodziców, która nie znajduje potwierdzenia w ewolucyjnym obrazie świata i człowieka. Podobnymi konsekwencjami grozi przejście w soteriologii neoplatońskiego schematu odpowiedniości początku i kresu, tj. powrotu człowieka do stanu rajskiej doskonałości. W schemacie tym, określanym mianem "exitus - reditus" dokonuje się wymieszanie mityczności i historii oraz negacja zbawczej pełni Odkupienia w Jezusie Chrystusie. Dlatego w chrześcijańskiej antropologii historyczność zaczęła wyraźniej dochodzić do głosu dopiero wtedy, gdy, dzięki badaniom nad początkami ludzkości i krytyczno-historycznej interpretacji Księgi Rodzaju, zaczęto poddawać oba modele stopniowej reinterpretacji<sup>24</sup>. Przyczyniły się do tego także prace filozoficzno-historyczne J. G. Herdera, W. F. G. Hegla, W. Diltheya i M. Heideggera. Zarazem jednak zaczęła się też ujawniać wspomniana separacja świadomości historycznej od jej źródeł religijnych. Historię pojmuje się najczęściej jako proces autorealizacji poprzez akty i działania, których podmiotem jest dynamiczny i wolny człowiek. Zdaniem Pannenberg, pociąga to za sobą konieczność odpowiedzi na szereg pytań decydujących o sprawie właściwego postawienia relacji antropologii do historii<sup>25</sup>.

### 3. Miejsce i rola historii w procesie formacji podmiotowości

Zasadnicze kwestie dotyczące stosunku antropologii do historii sprowadzają się do zagadnień: przedmiotu, podmiotu i źródeł jedności procesu historycznego.

#### a) przekrój diachroniczny zagadnienia

<sup>23</sup>Tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 482 - 486 (cytat ze s. 486); *Glaube und Wirklichkeit*, dz. cyt., s. 21, 28; *Christentum und Mythos*. W: *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 2, dz. cyt., s. 13 - 65.

<sup>24</sup>Tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 486; *Zeit und Ewigkeit in Israel und im Christentum*, dz. cyt., s. 203 - 204.

<sup>25</sup>Tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 487 - 488.

Wedle Pannenberg, o ile początki opisu historycznego u Herodota jako swój przedmiot mają dzieła i czyny ludzi, które historyk ocala od zapomnienia, o tyle już w *De doctrina christiana* św. Augustyna znajduje się stwierdzenie, że wprawdzie historia relacjonuje o tym, co zdziałał człowiek, jednakże same dzieje są dziełem Boga: "choć wiadomo, że opis historyczny zajmuje się również instytucjami pochodzącymi od ludzi w przeszłości, jednak samej historii nie powinno się zaliczać do ludzkich ustanowień. Wydarzenia bowiem już minione nie mogą być uznane za niebyłe, gdyż należą do porządku czasowego, który stworzył i którym kieruje Bóg" (II, 28,44). Zdaniem biskupa Hippony, właściwy przedmiot wiedzy historycznej stanowi zatem porządek czasu ustanowiony przez Boską Opatrzność (*De vera religione* I,7)<sup>26</sup>.

Tego rodzaju sposób widzenia historii zaczął ulegać zmianie w epoce humanizmu. Już u Petrarcki człowiek staje się podmiotem dziejów, zaś G. Vico (1668 - 1744) uzasadniał poznawalność rzeczywistości historycznej tym, że została ona stworzona przez ludzi. Ale, podobnie jak B. Croce, F. Fellmann, S. Kamiński, K. Löwith, Pannenberg potwierdza, że Vico trwał jeszcze przy idei Opatrzności Bożej rozumianej jako źródło jedności procesu dziejowego. Dopiero od czasów Voltaire'a, który wprowadził pojęcie filozofii dziejów (*La philosophie de l'histoire*, 1795), i A. N. Condorceta na miejsce idei Opatrzności weszła idea postępu cywilizacyjnego. W pracy *Christentum in seiner säkularisierten Welt* Pannenberg łączy przemiany w świadomości historycznej z procesem sekularyzacji: "O sekularyzacji świadomości historycznej i myślenia historycznego mówił już w 1908 r. na Kongresie historyków Richard Fester, a to w sensie samowyzwolenia myśli historycznej z kajdan biblijno-teologicznego obrazu świata (...)". Jeszcze bardziej krytycznie w 1953 r. Karl Löwith w swojej książce "Weltgeschichte und Heilsgeschehen" przedstawił nowożytną filozofię historii jako rezultat sekularyzacji chrześcijańskiej teologii dziejów. Jej klasyczny dokument Löwith widział w "Civitas Dei" Augustyna, a za ostatniego reprezentanta uznawał francuskiego teologa Jacques-Bénigne Bossueta i jego

<sup>26</sup>Tamże, s. 488 - 489.

<sup>27</sup>Tamże, s. 489.

"Discours sur l'histoire universelle" (1681 r.). Później, poczynając od Voltaire'a, a kończąc na filozofii dziejów Hegla i Marksa obraz biegu historii kierowanego Boską Opatrznością został zastąpiony ideą postępu ludzkości w jej rozwoju historycznym. W miejsce Boga podmiotem historii stał się człowiek lub ludzkość<sup>28</sup>.

W rezultacie tego procesu z współczesnej myśli filoficzhistorycznej wypadła idea Opatrzności, a co za tym idzie idea jedności dziejów. W tym czasie również pojęcie postępu zostało zakwestionowane. Pozostało pojęcie działania, czynu jako fundamentalne w kwestii przedmiotu historii<sup>29</sup>.

#### b) problem przedmiotu historii

Na osnovę historii z pewnością składają się czyny i działania ludzkie. Jednakże, powołując się na prace R. Bultmanna (*Geschichte und Eschatologie*, 1958) oraz W. Kamlaha (*Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung und Ethik*, 1973), Pannenberg stwierdza konieczność rozszerzenia tego przedmiotu. Tworzywem historii są doświadczenia (*Wider-*

<sup>28</sup>Tenże, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg Basel Wien 1988, s. 11 - 12. Zdaniem S. Kamińskiego, racjonalistyczno-naturalistyczną filozofię dziejów stworzył Montesquieu (*O duchu praw*, t. I - II, Warszawa 1957), a A. N. Condorcet (szkieł obrazu postępu ludzkiego przez dzieje, Warszawa 1957) jest uważany za twórcę teorii postępu. Por. S. Kamiński, dz. cyt., s. 344 - 345. Na temat J. B. Bossueta zob. Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 248 - 257.

<sup>29</sup>Jest to jedna z centralnych idei antropologii Pannenberg: "Das heute vorherrschende Verständnis der Geschichte der Menschheit ist von den Geschichtsentwürfen der Bibel dadurch unterschieden, dass nicht mehr Gott, sondern der Mensch als der Täter der Geschichte gilt. Aber ist uns dadurch nicht die Einheit der Menschheitsgeschichte aus dem Blick gekommen? Dass Menschen in der Geschichte handeln, dass wussten auch die altisraelitischen Geschichtsschreiber. Aber in allem menschlichen Handeln war für sie noch etwas anderes im Spiel, das über die Absichten und Taten der Mensch hinausgreift" (*Das Glaubensbekenntnis*, dz. cyt., s. 47 - 48). Zawarta jest ona również w pytaniu: "Ist es ein Zufall, dass die Säkularisierung des christlichen Geschichtsbewusstseins durch die Erhebung des Menschen zum Träger des geschichtlichen Fortschritts der Ausbildung der historischen neuzeitlichen Kritik mit ihrem Anthropozentrismus parallel lief? (Heilsgeschehen und Geschichte, dz. cyt., s. 46). Por. też: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 489 - 490; *Systematische Theologie*, dz.



f a h r n i s s e): czyny, dokonania, wydarzenia, przemiany w świecie natury, osiągnięcia techniczne, itp. Z tego względu "jest rzeczą mało prawdopodobną, aby same działania ludzkie tworzyły jedność procesu historycznego. Ciąg wydarzeń nie powstaje tak jak w działaniu na zasadzie łączenia celów i środków, lecz na zasadzie wspomnienia (E r i n n e r u n g) czynów i doświadczeń, własnych i obcych"<sup>30</sup>. W dziejach zawsze dochodzi do głosu element, który nie wynika z ludzkich zamierzeń i nie jest zaplanowanym skutkiem działań. Stąd właśnie tradycyjny sposób uprawiania historii odnosił ich bieg do instancji ponadludzkiej, tj. Opatrzności. Jego zastępowanie kategoriami: postępu, planowania, samozachowania (S e l b s t e r h a l t u n g) wytworów ludzkiej działalności okazuje się ciągle niewystarczające wobec: wolności człowieka, przypadkowości zdarzeń i nieokreśloności dziejów. "Dlatego wiedza historyczna ogranicza się do formy retrospektywnego opowiadania relacjonującego z pewnego punktu końcowego (E n d z u s t a n d) przebieg wydarzeń, które doprowadziły do danego rezultatu"<sup>31</sup>. Należy przy tym pamiętać o tym, co określa się mianem perspektywy historycznej: historyk relacjonuje bieg historii, znając już przebieg i rezultat wydarzeń, które wcześniej pozostawały ukryte w "łonie przyszłości". Z tej przyczyny dokonuje on selekcji doświadczeń, relacjonując tylko te wydarzenia, które z jego perspektywy mają znaczenie i odgrywają ważną rolę w znanym mu procesie historycznym. Jednakże wraz z upływem czasu perspektywa zmienia się i historia musi być tworzona ciągle na nowo. Z tego właśnie względu pojawia się kolejny problem, streszczający się w pytaniu o to, co konstytuują

cyt., s. 253 - 254; Kim jest człowiek? dz. cyt., s. 154 - 155; Glaube und Wirklichkeit, dz. cyt., s. 26 - 27, 99 - 101.

<sup>30</sup>Tenże, Anthropologie in theologischer Perspektive, dz. cyt., s. 490.

<sup>31</sup>Tamże, s. 490 - 492 (cytat ze s. 492). "(...) an die Stelle Gottes ist die Idee der Menschheit getreten. Als schaffendes Subjekt in der Geschichte wird die Menschheit gedacht, die durch die Individuen und ihr Verhalten sich selbst realisiert, (...). Die Vorstellung von der Geschichte als Prozess der Selbstemanzipation der Menschheit dürfte mythologischen Charakter haben. Sie beruft auf einer mythologischen Überhöhung des Begriffs der menschlichen Gattung. Gattungen handeln nicht. (...), Der Gattungsbegriff Mensch kann die Funktion des in der Geschichte handelnden Gottes nicht übernehmen" (Das Glaubensbekenntnis, dz. cyt., s. 48).



je jedność procesu historycznego<sup>32</sup>.

c) sprawa jedności procesu historycznego

W *Anthropologie in theologischer Perspektive* za A. Danto (*Analytical Philosophy of History*, 1965) teolog monachijski podkreśla, że jedność i spójność opowiadania historycznego nie może czerpać swych źródeł z operacji subiektywnego porządkowania przez historyka. Relacji historycznej musi odpowiadać trwały przedmiot kontynuacji (*ein kontinuierlicher Gegenstand*) w samym ciągu wydarzeń. Stwierdzenie rzeczywistości historycznej korespondującej z relacją należy przecież do kryteriów prawdziwości i definicji tej ostatniej. W przeciwnym razie nie można byłoby w ogóle mówić o dokumencie historycznym. Stąd przyjęcie właściwego przedmiotu opowiadającego relacji może zostać podważone jedynie za cenę jej historyczności.

Z kolei W. D. Stempel (*Erzählung. Beschreibung und historischer Diskurs*, 1973 r.) dla określenia jedności historii wprowadził pojęcie "podmiotu odniesienia" (*Referenzsubjekt*), które D. Heinrich i H. Lubbe rozbudowali na "podmiot działania" (*Handlungs-subjekt*). Zgodnie z wcześniejszą krytyką subiektywizmu teologicznohistorycznego, Pannenberg podkreśla, że przyjęcie "podmiotu działania" jako pojęcia organizującego i nadającego jedność historii nie wydaje się wystarczające, bowiem jedność ta rodzi się dopiero z następstwa wydarzeń. Tożsamość podmiotu działania kształtuje się w toku jego historii. W tym sensie w historii opisuje się proces formowania tożsamości jej przedmiotów, tj. osób (biografia), państw, dynastii, uniwersytetów, itp. Taką funkcję od początku pełniły: mity etiologiczne, listy królów, relacje o początkach dynastii u Hetytów, opowieści o zaprowadzeniu królestwa w Starym Testamencie, wreszcie opisy Polybiosza (ok. 201 - 120) o

<sup>32</sup>Tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 492 - 493. Zdaniem Pannenberga, "podejście do dziejów w duchu niemieckiego historyzmu doprowadziło nieuchronnie do rozbitcia historii" (Kim jest człowiek?, dz. cyt., s. 154 - 155).

narodzinach Imperium rzymskiego<sup>33</sup>.

W czym jednak zasadza się jedność procesu historycznego, jeśli tożsamość podmiotu indywidualnego bądź zbiorowego jest dopiero jej wynikiem?

W. Dilthey pokazał, że jedność ta polega na wiązkach znaczeń bądź sensów, w których jednostkowe (d a s E i n z e l n e) i całościowe (d a s G a n z e) wzajemnie się warunkują. Pojedyncze przeżycia jednostki zyskują swoje znaczenie przez odniesienie do uchwytnej całości życia, a wydarzenia przez relację do innych wydarzeń i całości procesu dziejowego. Całość sensu nie zamyka się w granicach indywidualnej egzystencji, bowiem osoba ludzka ma udział w formach dziejów i w wiązkach znaczeń, które przekraczają jej byt indywidualny i są podporządkowane większym całościom, zakorzeniając ją ostatecznie w symbiotycznej całości życia (s y m b o t i - s c h e r L e b e n s z u s a m m e n h a n g)<sup>34</sup>.

<sup>33</sup>Tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 493 - 495. Pogląd Pannenberg'a w tej kwestii określa się mianem historyzmu obiektywnego. W sensie generalnym wiąże się to z faktem przestrzegania przez teologa monachijskiego, jak to na to wskazują analizowane stronicie jego antropologii, korelacji pomiędzy historią poznawaną naukowo (Historie) a podmiotowym doświadczeniem historycznym (Geschichte). Pannenberg opowiada się za łączeniem wydarzenia z sensem płynącym z jego powiązania z innymi wydarzeniami i z całym procesem dziejowym. Por. Cz. S. Bartnik, *Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej*, RTK 23(1976) nr 2, s. 31 - 33; K. Góźdź, *Teologiczne rozumienie historii u Wolfharta Pannenberg'a*, art. cyt., s. 72 - 74; P. Ricoeur, *Evénement et sens*, w: E. Castelli (red.), *Révelation et histoire*, Paris 1971, s. 26 - 28.

<sup>34</sup>W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* dz. cyt., s. 497 - 499; *Über historische und theologische Hermeneutik*, dz. cyt., s. 142 - 144; *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am M. 1987, s. 76 - 82. Zdaniem H. G. Gadamera, tego rodzaju pojęcie sensu dziejowego umożliwiło Diltheyowi przejście do hermeneutycznego punktu widzenia. "Powiązanie dziejów należy ostatecznie rozumieć jako związek sensów, wykraczający w sposób zasadniczy poza horyzont poznawczy poszczególnego człowieka. (...) Na ich strukturę składa się relacja między całością i częściami. Każda część dziejów wyraża coś z całości życia i ma dla niej znaczenie, tak jak sama nabiera sensu dzięki owej całości" (A. Bronk, *Rozumienie dzieje* język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera, Lublin 1988, s. 196 - 197).

Aczkolwiek, zdaniem Pannenberg, niemieckiemu filozofowi dziejów nie udało się wypracować do końca konsekwentnie swojej teorii, to w jego studiach wyraźnie uwidacznia się przekonanie, że tożsamość i jedność podmiotu ludzkiego jest rezultatem dziejowego procesu przeżywania znaczeń i związków znaczeń w relacji do całości sensu życia i dziejów. Można wręcz stwierdzić, że tożsamość (dziejów jednostkowych, zbiorowych) jest uchwytna dopiero w doświadczeniu związków znaczeń, przekraczających indywidualne dzieje i konstytuuje się jako jedność świadomości<sup>35</sup>.

Dalszy krok w rozumieniu formacji tożsamości ludzkiej postawił M. Heidegger, wprowadzając do niego pojęcie antycypacji. Autor *Sein und Zeit* w swojej analizie historyczności *Dasein*, która miała być przyswojeniem idei Diltheya, ograniczył pojęcie całości (*Ganzes*) i znaczenia (*Bedeutung*) do człowieka jako jednostki. Może to wywołać zdziwienie wobec wskazań Diltheya na więzki znaczeń, które przekraczają ramy egzystencji indywiduum. Jednakże, zauważa Pannenberg, w pismach autora *Die Entstehung der Hermeneutik* można rzeczywiście znaleźć pewne wypowiedzi, które czynią zrozumiałym zawężenie Heideggera. Chodzi przede wszystkim o stwierdzenie, że sens egzystencji nie krystalizuje się ostatecznie w pojedynczych przeżyciach. Można go uchwycić dopiero w momencie śmierci, podobnie jak sens dziejów byłby uchwytny dopiero wraz z ich upływem (*Gesammelte Schriften*, VII, s. 233, 237).

Heidegger, przyjmując za Diltheyem tezę, że śmierć otwiera przystęp do całości życia jednostki, pokazał, że człowieka charakteryzuje specyficznie ludzka możliwość wejścia w przyszłość własnej śmierci (*in die Zukunft des eigenen Todes vorlaufen*), a przez to do całości sensu swego bytu. *Dasein* jest antycypacją prawdy własnego życia, która ostatecznie objawi się dopiero u kresu jego drogi<sup>36</sup>.

Zdaniem Pannenberg, ujęcie to grzeszy jednostronnością, bo-

<sup>35</sup> Por. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 498 - 499.

<sup>36</sup> Tenże, *Über historische und theologische Hermeneutik*, dz. cyt., s. 144 - 145.

wiem - poza wieloma innymi względami - izoluje tematykę Dasein z jej kontekstu społecznego i dziejowego. W tym sensie autor Sein und Zeit pozostał w tyle za Diltheyem, który - w ostatecznym wydźwięku swojego dzieła - poszukiwał rozwiązania problemu tożsamości życia osobowego w większych całościach sensu. Zarzut ten nie dotyka jednak innego istotnego momentu rozważań Heideggera, a mianowicie antycypacji. Właśnie antycypacja umożliwia świadomość tożsamości w strumieniu zdarzeń oraz refleksję nad treścią dziejów jej formowania<sup>37</sup>. Nie tylko historyk, ale każdy żyjący i działający człowiek antycypuje z punktu widzenia własnej tożsamości stany finalne (Endzustände), wedle których organizuje mnogość wydarzeń. Powinien przy tym wiedzieć, że przez cele, które sobie stawia i poprzez swoje działania może przyczynić się do dziejów formowania własnego życia indywidualnego, społeczności oraz ludzkości. Nowy człowiek, spełnienie ludzkiego przeznaczenia, nie będzie jednak jego dziełem. Uniemożliwiają to antagonizmy, istniejące pomiędzy celami indywidualnymi a społecznymi, uwarunkowania spowodowane nieuchwytnymi przypadkami i ubocznymi skutkami ludzkich czynów, ograniczenia źródeł i możliwości działania. Jeśli historia ma być procesem formacji człowieka ku spełnionemu człowieczeństwu, to może zostać ona zrealizowana tylko pod kierunkiem Opatrzności. Ta zaś nie może być pojmowana jako poprzedzająca bieg dziejów "fiksacja" wydarzeń i - właściwie rozumiana - nie wyklucza uczestnictwa człowieka i jego działania w procesie kształtowania dziejów. Antycypację stanów finalnych ludzkiej tożsamości, które stają się orientacyjnymi ramami dla działania, zawdzięczać należy raczej inspiracji poprzez wiedzę o celach Boga wobec ludzkości - celach, które Bóg osiąga przy współdziałaniu stworzeń i po-

<sup>37</sup> Tamże, s. 144 - 148. Pannenberg nadaje pojęciu antycypacji istotne znaczenie w koncepcji historii jako procesu formowania tożsamości i jej implikacji biblijno-teologicznych. Historyczność człowieka ma strukturę antycypacyjną. Wizję dziejów tworzy się zawsze poprzez antycypację sensu finalnego. Każde pojęcie jest antycypacją językową hipotez i ich weryfikacja na terenie nauk szczegółowych. Strukturę antycypacyjną bytu ludzkiego i jego dziejowości w sposób najpełniejszy zakłada eschatologia judeo-chrześcijańska. Por. W. Pannenberg, Begriff und Antizipation. W: Metaphysik und Gottensgedanke, Göttingen 1988, s. 66 - 79.



mimo antagonizmów ludzkich dążeń i interesów. W ten sposób refleksja nad całością dziejów i dziejowości ujawnia możliwość odniesienia do Boga jako tajemniczej mocy, która tę nieudaną jeszcze (u n v o r h a n d e n e) całość konstytuuje. Jednakże każda antycypacja jest uwarunkowana swoim historycznym czasem i miejscem i dlatego jest antycypacją, a nie osiągniętą pełnią. Świadomość tego chroni przed totalizmem (również religijnym) i patologią nadziei. Z antycypacji przyszłości wydobywamy trwałą nadzieję na spełnienie dziejów osobistych i urzeczywistnienie uniwersalnych dziejów świata, bowiem dopiero przyszłość decyduje o tym, co jest naprawdę trwałe<sup>38</sup>. Tego rodzaju rozumienie historyczności doszło w szczególności do głosu, w Chrystusowym przepowiadaniu Królestwa Bożego oraz w antycypacyjnym ujęciu charakteru Jego zmartwychwstania poprzez chrześcijańską teologię dziejów.

#### 4. Implikacje chrystologiczne

Wielowymiarowa analiza historyczności w antropologii W. Pannenberg'a rzuca nowe światło na problematykę oryginalności objawienia chrześcijańskiego, stanowiąc zarazem preambulum do chrystologii teologicznofundamentalnej. Pokazuje to refleksja teologa monachijskiego nad eschatologicznym wymiarem dziejów Jezusa<sup>39</sup>.

Horyzontem objawienia Jezusa z Nazaretu było eschatologiczne oczekiwanie Izraela na przyszłe królowanie Boga, złączone z nadzieją zmartwychwstania, odnowienia stworzenia i sądu nad światem. Jezus, pozostając w tym horyzoncie, koryguje eschatologię hebrajską - fundament Jego przepowiadania stanowi przeświadczenie o bliskości królewskiego Boga (temat Królestwa Bożego). Dobra Nowina o Królestwie objawiała Ojca jako ostateczną przyszłość świata, w której odsłoni się sens całości dziejów, a zarazem spełni prawo i zapanuje sprawiedliwość pomiędzy ludźmi. Wedle słów Jezusa, dopie-

<sup>38</sup> Por. tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, dz. cyt., s. 499 - 505.

<sup>39</sup> Zaprezentowana w tym punkcie refleksja chrystologiczna jest syntetycznym i siłą rzeczy pobieżnym zarysem "chrystologii antycypacyjnej" Pannenberg'a sporządzonym w oparciu o: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1982; *Über historische und theologische Hermeneutik*, dz. cyt., s. 151 - 158.



ro poprzez królowanie Boga, człowiek i społeczność dojdą do prawdziwie ludzkiego przeznaczenia. Dlatego właśnie w Księdze Daniela przyszłe panowanie Boga zostało przedstawione przy pomocy symbolu człowieka, w przeciwieństwie do symboli zwierząt, które wyrażają istotę różnorodnych królestw świata, a sam Jezus używał tytułu "Syna Człowieczego", sędziego czasów ostatecznych.

Idea, że panowanie Boga urzeczywistni człowieczeństwo człowieka, czyni zrozumiałym, że Nowy Testament z nadzieją Królestwa Bożego łączy zmartwychwstanie umarłych.

Ostateczna społeczność przyszłości, w której nie uczestniczyłyby pokolenia żyjące wcześniej, nie byłaby społecznością spełnioną i urzeczywistnieniem niepowtarzalnego przeznaczenia każdej osoby ludzkiej. Słowem, Jezusowe przepowiadanie bliskoci Królestwa Bożego oznacza, że eschatologiczna przyszłość panowania Boga nie pozostaje gdzieś w zaświatach, lecz - nie tracąc nic ze swojego charakteru eschatologicznego - jest mocą określającą terażniejszość. Przez ten właśnie fakt terażniejszość otrzymuje kwalifikację antycypacji eschatologicznej, a w przyjsciu Jezusa dokonuje się objawienie Boga i zbawienie związane z kresem dziejów.

Niepowtarzalność objawienia Chrystusowego zadecydowała się w wydarzeniu, które uczniowie określili m.in. mianem Zmartwychwstania. Ziemskie przyjscie Jezusa zawierało jeszcze pewną dwuznaczność: "dzieła Jezusa mogły być manifestacją nadejścia czasów zbawienia, ale nie mogły one pokazać z całą jasnością, czy Jezus był tym, w którym definitywnie decydowało się zbawienie lub sąd". Ponieważ zaś wyrażał On także roszczenie, znalazł się w ostrym konflikcie z autorytetem Prawa jako źródła usprawiedliwienia. Konflikt mógł być rozstrzygnięty jedynie przez wkroczenie pełni eschatologicznej w dzieje. W przeciwnym razie antycypacja przyszłości eschatologicznej w Jezusowym przepowiadaniu i czynie Królestwa zdevaluowałaby się przez niespełnienie wydarzenia końcowego zwiastowanego przezeń jako już obecne. To wydarzenie, wydarzenie Zmartwychwstania, ma jak dotąd miejsce tylko w odniesieniu do Jezusa. W tym sensie jest ono tylko antycypacją końca, nie zaś samym końcem, bowiem wyłączenie w Nim eschatologiczna pełnia stała się rzeczywistością. Prawda tej antycypacji zależy od "brakującej jeszcze przyszłości" (a n d e r n o c h a u s t e h e n d e n Z u k u n f t) powszechnego zmartwychwstania.

Dotyczy to także chrześcijańskiego przepowiadania o zmartwychwstaniu. W świecie, gdzie umarli nie zmartwychwstają, jest ono poddane w wątpliwość. Ale z punktu widzenia powszechnego zmartwychwstania, Zmartwychwstanie Jezusa ukazuje się jako antycypacyjne spełnienie obecności Królestwa Bożego w Jego przepowiadaniu. w horyzoncie pierwotnej teologii chrześcijańskiej Zmartwychwstanie oznacza więc, że kres historii stał się już rzeczywistością, a przedwielkanocne roszczenie Jezusa, iż przez stosunek do Niego i Jego posłannictwa decyduje się ostateczne przeznaczenie każdego człowieka, znalazło swoje potwierdzenie.

Antycypacyjny charakter wydarzenia Jezusa został zachwiany we wczesnej teologii "bliskiego końca" (Zmartwychwstanie jako wkroczenie kresu ostatecznego i pierwszy etap bliskiego sfinalizowania dziejów) oraz w inkarnacyjnej teologii patrystycznej. Jego ponowne odkrycie przez egzegezę historyczną (Johannes Weiss, 1892 r.) pozostało niezrozumiane, a później pochłonięte przez "eschatologię zrealizowaną" R. Bultmanna. Wydaje się zaś, że rozumienie przepowiadania i Zmartwychwstania Jezusa w kategoriach antycypacji może być kluczem do rozwiązania podstawowej problematyki posthegelijskiej filozofii dziejów. W historii Jezusa daje się bowiem osiągnąć odpowiedź na pytanie, jak może być pomyślana całość dziejów i historyczności człowieka, bez ujemy dla historycznej względności wszelkiej refleksji, która jest ciągle w drodze.

#### Zakończenie

Teologia chrześcijańska, której centrum jedności i właściwy przedmiot stanowi zbawcze objawienie Boga w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, nie może zrezygnować z perspektywy historiozbowczej oraz sieci pojęć i metod określanych mianem historycznych. Stawia ją to przed koniecznością dialogu, a często i sporu, ze współczesnym świeckim rozumieniem historii, dziejów i historyczności człowieka. Tego rodzaju potrzeba wyrasta nie tylko z rozległych możliwości wykorzystania historii jako "ancillae theologiae", ale przede wszystkim z obowiązku restytucji pierwiastka religijnego w jej obrębie i właściwego ujęcia relacji współczesnej kultury do religii. Zadanie to stawia i realizuje w obrębie antropologii teologiczno-fundamentalnej W. Pannenberg. Punktem wyjścia jego rozważań jest diagno-

za stanu antropologii nowożytnej, która jako zasadę wiodącą przyjęła powszechną i niezmienną naturę ludzką. Odnowiona wówczas filozofia dziejów jako swój cel przyjęła sprowadzenie wielości fenomenów historycznych do ich uwarunkowań antropologicznych. W ten sposób zrodził się abstrakcyjny antropocentryzm historyczny, który z jednej strony zrywał z dziedzictwem judeochrześcijańskim świadomości historycznej, a z drugiej za jedyny podmiot procesów dziejowych uznawał aktywnego człowieka. Tymczasem, jak wykazuje Pannenberg, dopiero gdy doświadczenie przemian historii - właśnie w kręgu Objawienia biblijnego - weszło w obręb świadomości religijnej, człowiek pojął znaczenie dziejów w realizacji bytu ludzkiego. Decydującym momentem tego procesu stała się chrześcijańska wizja człowieka jako istoty zorientowanej na pełnię, która objawia się w wydarzeniu Jezusa - "drugiego Adama" i "nowego człowieka". W tym właśnie kontekście szczególnie wyraziście jawi się potrzeba krytycznego podejścia do głównych trendów i pojęć współczesnej teorii historii i filozofii dziejów. Od Voltaire'a i N. A. Condarceta koncepcja Opatrzności kierującej procesem dziejów została w różnorodny sposób zastąpiona koncepcjami postępu, w których zasadniczą rolę pełniło pojęcie działania, czynu aktywnego i twórczego człowieka. Dokonując analizy fundamentalnych pojęć z zakresu filozofii dziejów, Pannenberg wykazuje, że wprawdzie człowiek może być uważany za "podmiot odniesienia" procesu dziejowego, ale nie jest podmiotem sprawiającym (H a n d l u n g s s u b j e k t) jedność tego procesu, bowiem jego własna tożsamość konstytuuje się dopiero w procesie tworzenia znaczeń i recepcji sensu, który to proces sam ma postać historii. Wszelkiego typu historie (biografie, autobiografie, sagi, drzewa genealogiczne, kroniki, historie tzw. naukowe) są prezentacjami procesów formowania tożsamości osób i społeczności.

Jedność procesów dziejowych osób lub zbiorowości płynie z przeżyć znaczeń poszczególnych wydarzeń w relacji do innych i antycypowanego sensu całości życia, historii, świata. Antycypacja stanowi kluczowe pojęcie filozofii i teologii dziejów Pannenberga. Historia jako proces formowania tożsamości (p r i n c i p i u m i n d i v i d u a t i o n i s) jest drogą ku przyszłości przeznaczenia indywidualnego i zbiorowego. Jak długo droga ta pozostaje otwarta, może być opisywana jedynie z punktu widzenia antycypacji jej celu. Stąd też człowiek może egzystować wyłącznie przez antycypację

przyszłości i pojmować swój byt aktualny nie tyle jako produkt własnych wyborów, ile jako wezwanie ze strony przyszłości. W sposób świadomy rzeczywistość ta została dostrzeżona dopiero w historycznym rozumieniu prawdy w Izraelu. W antropologii współczesnej nurt ten dochodzi do głosu w dowartościowaniu nadziei i zaufania, a w teologii w dostrzeżeniu antycypacyjnego charakteru przepowiadania Jezusa o Królestwie Bożym i Zmartwychwstaniu.

Zbigniew Narecki

## KATECHEZA I KATECHUMENAT RODZINY KONCEPCJA EWANGELIZACJI PARAFIALNEJ

### I

#### WSTĘP

Z nauki Soboru Watykańskiego II, z Synodu Biskupów z 1977 i 1980 roku oraz z Adhortacji Apostolskiej Jana Pawła II "O katechizacji w czasach współczesnych" z 1979 roku zrozumieć można racje przemawiające za podejmowaniem tematu katechezy rodzinnej. Interesujące są także opracowania pastoralno-katechetyczne charakteryzujące rodzinę chrześcijańską, jako środowisko przepowiadania słowa Bożego, tj. katechezy. Ponieważ wszyscy członkowie Kościoła stanowią wspólnotę Ludu Bożego, zaś cały Kościół jest niewyłącznie ucieleśnieniem w potrójnej funkcji Chrystusa, dlatego każdy wierzący jest na mocy sakramentów posyłany do głoszenia Ewangelii, tj. ewangelizowania. Wielką wspólnotą Kościoła, zwłaszcza wspólnotą sakramentalną, którą jest rodzina chrześcijańska, stałoby się środowisko realizacji misji religijnej, m.in. katechetycznej. Działania parafialnych i szkolnych środowisk wychowawczych, właśnie rodzina - naturalna wspólnota życia i miłości i zarazem struktura religijno-kościelna musi być bezwzględnie zaangażowana w wychowanie religijne swych członków.

<sup>1</sup> Por. P. Boręba, Rodzina jako problem współczesnego duszpasterstwa katechetycznego, *Wrocławskie Studia Teologiczne* 1978, s. 245 - 257; tenże, Katecheza w procesie religijnego wychowania dziecka w rodzinie, *Materiały Problenowe* 1979, nr 6, s. 86 - 89.