

Ks. JERZY CUDA

PROBLEMATYKA WOLNOŚCI W ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

WPROWADZENIE

Posługując się sformułowaniem zapożyczonym z encykliki *Sollicitudo rei socialis*, można by różność twórczych poszukiwań kończącego się symposium nazwać aspektową „refleksją nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji” (41). Z rozumowań tego dokumentu wynika, że włączenie się do tej refleksji jest także zadaniem teologii, która ma badać „zgodność” lub „niezgodność” jej „wyników” z objawioną nauką „o człowieku i jego powołaniu doczesnym a zarazem transcendentnym”. Interesując się tym zadaniem, można zapytać o jego motywację i sposób realizacji.

Motywacja jest odkrywalna w towarzyszącej pracom tego symposium trosce o człowieka. Umieszczenie tej samej troski na terenie badań teologicznych nie jest taktycznym zabiegiem, lecz wyrazem zrozumienia specyfiki tych badań. Aby zrozumieć tę specyfikę, trzeba mieć na uwadze to, że CHRYSTOCENTRYZM biblijnych informacji kryje tajemniczą koherencję TEOCENTRYZMU Z ANTROPOCENTRYZMEM. Teologia nie interesuje się więc człowiekiem „sub occasione”, lecz „ex definitione”.

Przyjmując to do wiadomości, zainteresowani „sposobem” udziału teologii w interdyscyplinarnej refleksji mogą zapytać o zasadność umieszczenia teologicznej interwencji w ostatnim punkcie programu symposium. W atmosferze specyficznego uczulenia na wolność mogą się nawet rodzić podejrzenia o uzurpację prawa do „ocen” i „podsumowań” z teologiczno-fundamentalnych pozycji. Tego rodzaju emocjonalny niepokój można osłabić obiektywną obserwacją chrystologicznej antropologicznej przedmiotu badań teologii.

Warunkowany tą logiką proces teologicznych badań, mówiąc bardzo ogólnie, daje pierwszeństwo cogito przed credo. Przy czym credo nie wjeżdża do tego procesu w tryumfalnym pochodzie ostatecznego „zwycięzcy”, który oczekuje pokornego holdu bezradnego cogito.

Relacja cogito do credo nie jest izolującą konkurencją, lecz łączącą współpracą autonomicznych partnerów, zmierzających do wspólnego celu. Potrzebę tego rodzaju współpracy można już dostrzec w problematyce określenia źródeł teologicznej antropologii, z którą łączy się problem identyfikacji chrześcijańskiego objawienia, tzn. problem odkrycia FAKTU i TREŚCI historycznej przemowy Boga do człowieka. Proces tej identyfikacji wymaga odpowiedniego uporządkowania interdyscyplinarnych badań: „scientia empirica” – „scientia philosophica” – „scientia theologica”. Na tej drodze pojawiają się takie antropologiczne problemy, których rozwiązanie wymaga zainteresowania się spotkaniem naukowej aporyczności z teologiczną kategorią tajemnicy. Do takich problemów należy także PROBLEM WOLNOŚCI.

Encyklika *Veritatis splendor* (99) mówi o „nierozzerwalnym związku” problemu wolności z problemem prawdy. Natomiast encyklika *Centesimus annus* (41) mówi, że wolność jest odkrywalna w chrystologicznej prawdzie ludzkiego życia.

Pozwólmy tym dwom informacjom uporządkować nasze dalsze refleksje. Jedna i druga łączy problem WOLNOŚCI z problemem PRAWDY, przy czym pierwsza zachęca do obserwacji historycznych zmagani cogito z problemem relacji PRAWDA – WOLNOŚĆ, zaś druga proponuje kontynuowanie rozważań nad tym problemem z uwzględnieniem chrześcijańskiego credo. O ile w pierwszej odkrywalne jest kartezjańskie „cogito ergo

sum”, o tyle druga twierdzi „cogito et credo ergo sum”. Obydwa aspekty mieszczą się w zakresie wspomnianych już badawczych zadań, jakie przed teologią stawia encyklika *Sollicitudo rei socialis*.

I. EGZYSTENCJA OTWARTA NA TAJEMNICĘ WOLNOŚCI

Postulowana w pierwszym zadaniu refleksja nad złożonością ludzkiej egzystencji, jako element konstytutywny tej złożoności, towarzyszy człowiekowi od początków jego istnienia. Na różnych etapach historycznej realizacji tego zadania kluczową pozycję zajmował problem relacji ESSE – COGITO. Różnicowane opinie dostrzegały zgodnie fakt warunkowania ESSE przez COGITO. Berlińskie wykłady Rudolfa Steinera (1910) prowokowały w pierwszych latach naszego stulecia dyskusje na temat podobieństwa i różnic między życiem ludzkim a zwierzęcym. Dostrzeżono, że zwierzę otrzymuje potrzebną mu do życia mądrość wraz z organizmem. Człowiek musi swoją egzystencjalną mądrość poznać i wybrać. Tę mądrość, stanowiącą swego rodzaju przedmiot wiary, człowiek otrzymuje „ex auditu” (Rz 10,17). Człowiek z natury jest więc „słuchaczem słowa” („Hörer des Wortes”: K. Rahner). Świadome swej kluczowej funkcji cogito dostrzega, że niesiona słowem mądrość, warunkująca ludzkie „esse”, polega na takiej aktualizacji tego „esse”, która jest wyborem jego poznanej tożsamości. Nie ma wolności bez poznania. Tymczasem poznające „cogito” nie może się wciąż uwolnić od kłopotliwej aporyczności, której źródłem jest niemożliwość adekwatnego odczytu tożsamości człowieka z poznawalnej złożoności wszechświata.

Z tą niemożliwością łączy się doświadczenie możliwości wyboru różnych teorii inspirowanych różne modele praktycznego życia. W problematyce historycznej aktualizacji ludzkiego ESSE wolność spotyka się z dowolnością. Dodajmy, że obecna w tym spotkaniu aporyczność poznawczej aktywności cogito ma związek nie tylko z doświadczeniem wielości i różności teoretyczno-praktycznych modeli ludzkiego życia, lecz także z funkcjonującą w historii alternatywą Hamleta, która dzięki naukowo-technicznemu postępowi, stała się aktualnie praktycznym problemem całej ludzkości. Nie brak dzisiaj dyskusji, które ten praktyczny problem łączą z problematyką s e n s u. Uwzględnienie tej problematyki pozwala lepiej dostrzec te egzystencjalne konteksty, w których relacja COGITO – ESSE jest otwarta tajemnicą wolności.

II. NIEWYSTARCZALNOŚĆ KATEGORII „SENSU”

Problem sensu pojawia się wraz z dostrzeżeniem uwarunkowania wolnego wyboru ESSE jego „z r o z u m i e n i e m”. Hermeneutyka, dla której „zrozumienie” stanowi fundamentalną kategorię, widzi w ESSE złożony „tekst”, w którym funkcję komunikatywnych znaków przejmują zarówno ludzkie słowa i czyny, jak również to wszystko, co jest poznawczo dostępne ludzkim zmysłom. Ten „tekst” cechuje określona „poznawalność” (racjonalność)¹. Złożony proces jego odczytu („identyfikacji”)² obejmuje także poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o genezę i celowość całości tego „tekstu”. Tak pojęty proces postępowego rozumienia tekstualnej złożoności ESSE zmierza do poznania jego sensu. Zrozumieć złożony „tekst”, to znaczy zrozumieć s e n s o w n e s c a l e n i e wszystkich jego części: zrozumieć jego sens. Każde ESSE jest możliwym do zrozumienia „tekstem”, a więc ma jakiś sens. Zatem istnienia sensu nie trzeba udowadniać. Problemem staje się jego poznawalność.

¹ Por. P. Ricoeur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, s. 20.

² Por. G. Sauter, „Sinn” und „Wahrheit”. *Die „Sinnfrage” in religionstheoretischer und theologischer Sicht*, w: *Religion als Problem der Aufklärung*, red. T. Rendtorff, Göttingen 1980, s. 77.

Sens otwiera się na różne warianty poznawczej artykulacji, dając każdej prawo do mówienia³. W tym kontekście przedmiotem dyskusji staje się „ryzyko interpretacji” oraz problem poznawczej niewystarczalności kategorii „sensu”. Tę niewystarczalność dostrzegają zwłaszcza te naukowe⁴ i filozoficzne⁵ poszukiwania, które pytają o sens ESSE, utożsamione z całością istniejącej rzeczywistości.

III. APORYCZNA WIELOŚĆ INTERPRETACJI POJĘCIA PRAWDY

Poznawczej aporyczności towarzyszącej interpretacji sensu nie można zlekceważyć, ponieważ problem poznawalności sensu jest, w istocie rzeczy, problemem obiektywnego odczytu tożsamości ESSE⁶. Jeżeli takim odczytem jest uwarunkowany wybór aktualizacji ludzkiego ESSE, to ze względu na ten wybór, kategorię sensu trzeba uzupełnić kategorią PRAWDY. Sens otwiera się na różne interpretacje prawdy, lecz tylko jedna z nich spotyka się z tożsamością poznanego ESSE i staje się sensem tego sensu. W tym określeniu dostrzega się swego rodzaju definicję prawdy⁷. Prawda, która spełnia warunki tej definicji, jest prawdziwa („ens est verum”). Użycie tautologicznego sformułowania „prawdziwa prawda” ma swoje metodologiczne uzasadnienie w kontekście aporycznego otwarcia dyskusji zainteresowanych problematyką relacji: PRAWDA – WOLNOŚĆ. Towarzysząca tym dyskusjom wielość interpretacji pojęcia prawdy akcentuje zarówno jej wymiar subiektywno-podmiotowy, jak również jej wymiar obiektywno-przedmiotowy. Jak wiadomo, aktualne próby syntetycznego ujęcia tej wielości sugerują istnienie dwóch zasadniczych modeli interpretacji prawdy: historyczno-hermeneutycznego oraz logiczno-analitycznego⁸.

Ta modelowa redukcja nie jest oczywiście równoznaczna z zatrzymaniem procesu mnożenia koncepcji prawdy, w którym dotychczas funkcjonujące teorie (adekwacji, korespondencji, koherencji, redundancji, konsensu, ewidencji, itd.) nie wykluczają możliwości tworzenia nowych. Zauważmy ponownie, że ukryta w tej wielości możliwość rozminięcia się kategorii PRAWDY z kategorią TOŻSAMOŚCI nie jest obojętna dla uwarunkowanego przez c o g i t o wyboru aktualizacji ludzkiego ESSE.

IV. PROBLEM ALIENACJI

Inspirowany wspomnianym wyżej rozminięciem wybór określonego modelu ludzkiego ESSE jest wyborem deformującej a l i e n a c j i, która niepokoi nie tyle teoretycznym, ile praktycznym wymiarem. Uwolnienie od tego niepokoju jest uwarunkowane możliwością dostrzeżenia tej alienacji. Inaczej mówiąc, jeżeli granicami wolności są granice tożsamości ludzkiego ESSE, to uzasadnione mówienie o a l i e n a c j i jest uwarunkowane możliwością dostrzeżenia w wielości stworzonych przez c o g i t o koncepcji prawdy takiej koncepcji, która zna te granice. Niestety, aktualny etap urozmaicenia podaż tych koncepcji taką możliwością nie dysponuje ...

Czy rezultatem tego odkrycia ma być wykreślenie z dyskusyjnych programów problemu alienacji i zapalenie zielonego światła dla poznawczo-etycznego relatywizmu?

³ Por. A. Dartigues, *La révélation du sens au salut*, Paris 1985, s. 60.

⁴ Por. H. Lübbe, *Philosophie als Aufklärung, w: Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, M. Riedel (wyd.), t. 1, Freiburg/Br 1972, s. 250.

⁵ Por. L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik und Geschichtsphilosophie*, w: *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, J. B. Metz, W. Kern (wyd.), Freiburg/Br 1964, s. 261.

⁶ Por. B. Grom, J. Schmidt, *Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens*, Freiburg/Br 1975, s. 53; por. także: J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985, s. 260.

⁷ Por. A. Gesché, *Théologie de la vérité*, „Revue Théologique de Louvain” 18 (1987) s. 195.

⁸ Por. A. Halder, *Geschichtliche und logische Wahrheit*, w: *Wahrheit und Vielheit*, E. Coreth (wyd.), Düsseldorf 1987, s. 42.

Teologiczna antropologia Jana Pawła II daje na to pytanie negatywną odpowiedź. Encyklika *Centesimus annus* mówi jednoznacznie o współczesnym doświadczeniu alienacji, która pozbawia człowieka możliwości „przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa” (41). Za tym krytycznym stwierdzeniem stoi wiara w możliwość poznania takiej interpretacji prawdy ludzkiego życia, która zapewnia egzystencjalną konwergencję kategoriom SENSU, TÓŻSAMOŚCI i WOLNOŚCI.

– Czy teologiczna antropologia dysponuje taką interpretacją?

– Czy wbrew formalnym deklaracjom nie mamy tutaj do czynienia z próbą fundamentalistycznego wkroczenia teologicznej refleksji na teren naukowych i filozoficznych dyskusji, których aktualna aporyczność umożliwia tego rodzaju operację?

V. TEOLOGICZNA KONTYNUACJA FILOZOFICZNYCH POSZUKIWAŃ

Negatywną odpowiedź na postawione wyżej pytanie jest wspomniany już układ zadań teologii. Tych zadań nie łączy postulat alternatywy, lecz kontynuacji. *Credo* nie wkracza taktycznie, w dogodnym momencie, do procesu teoretyczno-praktycznych poszukiwań ludzkiego *cogito*. Ten proces, jako proces człowieka, jest także procesem teologa. *Cogito* teologa dzieli wspólną drogę *cogito* ludzkości. Bez uwzględnienia tej drogi nie można uzasadnić racji bytu teologicznej antropologii.

Proponowane przez tę antropologię rozwiązanie problemu relacji PRAWDA – WOLNOŚĆ nie jest jednym z wielu rezultatów refleksyjnej obserwacji poznawalnego wymiaru istniejącej rzeczywistości, lecz rezultatem historycznego dialogu ludzi z Bogiem. W tym dialogu kryje się nie tylko problem oryginalności źródeł teologicznej wiedzy, lecz także problem oryginalnej interpretacji prawdy ludzkiego życia. Zainteresowane tą prawdą teologiczne badania mają już swoją długą historię⁹. Aktualny ich etap akcentuje specyficzne przystawanie antropocentryzmu współczesnych wizji historii do antropocentryzmu objawionego wyjaśnienia jej sensu. Tym sensem jest stwórczo-zbawcza geneza człowieka. Konieczność utożsamienia historii z procesem genezy człowieka wynika z objawionej koncepcji prawdy ludzkiego życia.

VI. CHRYSO-LOGIKA OBJAWIONEGO POJĘCIA PRAWDY LUDZKIEGO ŻYCIA

Analiza biblijnych pojęć („*emeth*”, „*αληθεια*”) nie pozwala zamknąć tej prawdy w teoretycznej przedmiotowości poznawczego procesu, sugerując konieczność jej szukania w tajemniczej wspólności życia Boga z ludźmi. Dostrzegając w tej wspólności TAJEMNICĘ CHRYSOSTUSA, można już w tym miejscu sformułować fundamentalne twierdzenie: objawiona prawda ludzkiego życia jest *chrysto-logiczna*.

Człowiek poznał chrysto-logikę prawdy swego życia dzięki historycznej przemowie Boga. „Wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1,1) przemawiał Bóg do ludzi, posługując się poznawalnymi znakami, w końcu sam, w Tajemnicy Chrystusa, stał się historycznie poznawalnym znakiem. W ten sposób ludzie otrzymali jednoznaczne wyjaśnienie ostatecznego celu swej historycznej egzystencji: chcę „aby i oni byli ze mną tam, gdzie ja jestem” (J 17,24); „aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21).

Objawiona chrysto-logika dostrzega w człowieku tajemnicę stworzonego istnienia, aktualizowanego „przez Boga”, „w Bogu” i „z Bogiem” (*être visité*)¹⁰. Teologiczna re-

⁹ Por. H. Pfeiffer, *Offenbarung und Offenbarungswahrheit*, Trier 1982, s. 9.

¹⁰ Por. A. Gesché, dz. cyt., s. 209.

fleksja nie widzi więc możliwości integralnego ujęcia prawdy ludzkiego życia bez uwzględnienia jego transcendentnego otwarcia na współżycie z Bogiem¹¹. To otwarcie jest swoistym komponentem natury człowieka¹².

Zatem chrysto-logiczna relacja człowieka do Boga nie jest „dodatkowym” elementem człowieczeństwa, lecz tajemnicą jego stworzonej tożsamości. Tej tożsamości nie można interpretować bez uwzględnienia kategorii „tajemnicy” i „sakramentu”¹³. Nie można również tej tożsamości redukowac do „indywidualno-duchowej” relacji z Bogiem. Ta konstytutywna dla chrystologicznej prawdy relacja obejmuje historyczny całokształt ludzkiego życia, łącznie z jego praktyczno-społecznym wymiarem. Historyczna integralność tego życia stanowi t r e ś ć o d p o w i e d z i, jaką człowiek daje na stwórcze zaproszenie Boga. Konstytucja *Dei Verbum* (2) mówi: Bóg, w Tajemnicy Miłości „zaprasza” i „przyjmuje” ludzi do wspólnoty życia z sobą.

VII. PRAWDA = MIŁOŚĆ = WOLNOŚĆ

Zaakcentowana wyżej kategoria ZAPROSZENIA wskazuje na to, że chrysto-logiczna prawda ludzkiego życia jest aktualizowana d i a l o g i c z n i e w Bosko-ludzkiej Wspólnocie Miłości. W tym kontekście zauważa się, że światopogląd judeochrześcijański dokonał swoistego przełomu w interpretacji sensu historycznej egzystencji ludzkości. Zrozumienie tej egzystencji wymaga uwzględnienia mądrości miłości (*sagesse d'amour*)¹⁴.

Ta mądrość, utożsamiając PRAWDĘ z MIŁOŚCIĄ, łączy paradoksalnie w o l n o ś ć z o b o w i ą z k i e m. Ten deontologiczny paradoks można dostrzec w warunkowym sformułowaniu: „JEŻELI CHCESZ (?) – POWINIENIEŚ (!)”. Dostrzeżenie praktycznego wymiaru mistyczno-społecznej realizacji tego warunku umożliwia objawiona informacja, postulująca utożsamienie MIŁOŚCI z BOŻYMI PRZYKAZANIAM I (1 J 5,3). Wybrany tymi przykazaniami określony kształt społecznej egzystencji kryje tajemnicę ludzkiego k o n s e n s u na stwórcze zaproszenie Boga. Ten konsens, stwórcza odpowiedź człowieka, stanowi istotny komponent dialogicznej struktury prawdy jego życia.

Inaczej mówiąc, elementem konstytutywnym tej PRAWDY, utożsamionej z chrystologiczną WSPÓLNOTĄ MIŁOŚCI, jest WOLNOŚĆ („Ubi caritas – ibi libertas”).

Historia ludzkości, jako dialogiczny proces stwarzania chrysto-logicznego człowieka, jest historią wolności.

VIII. REALIZOWANY HISTORIĄ STWÓRCZY DIALOG

Interpretacje lekceważące historyczny wymiar stwórczego dialogu prowadzą do swego rodzaju alienacji chrześcijańskiej antropologii. Do takich wniosków dochodzi się na przykład w dyskusjach z E. Drewermannem, któremu zarzuca się próbę zamknięcia istoty chrześcijańskiego życia w psycho-somatycznej złożoności ludzkiej osobowości, co jest niedopuszczalną improwizacją, nie liczącą się z historycznymi faktami¹⁵.

¹¹ Por. J. B. Metz, *Armut im Geiste*, „Geist und Leben” 34 (1961) s. 426.

¹² Por. J. B. Metz, *Wunder und Wissenschaft, w: Dokumente der Paulus-Gesellschaft V*, München 1963, s. 120.

¹³ Por. J. Moltmann, *Théologie et droits de l'homme*, „Revue des Sciences Religieuses” 52 (1978) s. 303.

¹⁴ Por. Y. Floucat, *La crise contemporaine de la vérité et l'unité de la sagesse chrétienne*, „Revue Thomiste” 84 (1984) s. 21.

¹⁵ Por. W. Kasper, *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*, A. Görres (wyd.), Freiburg/Br 1988, s. 17 n.

Tymczasem praktyczno-społeczny wymiar historii jest stwórczym miejscem spotkania wyjaśniającego i zapraszającego Słowa Boga z zawierającą odpowiedź człowieka.

Ta zawierająca odpowiedź (wiara), stanowiąc afirmację i komponent chrystologicznej prawdy ludzkiego życia, nie może więc być zredukowana do intelektualnej akceptacji określonej teorii. Istotą tego zawierzenia (konsensu) jest totalno-egzystencjalne odwzajemnienie stwórczego darowania się Boga człowiekowi. Zatem człowiek żyje swoją chrystologiczną prawdą dopiero wtedy, gdy świadomie i dobrowolnie włączy się do Bosko-ludzkiej Wspólnoty Miłości, czyniąc z siebie dar.

IX. WOLNOŚĆ – PERSONALIZM – HUMANIZM

Stwórcza aktualizacja prawdy ludzkiego życia zakłada rozumno-wolną podmiotowość istnienia. Takim istnieniem jest istnienie osobowe. Dysponująca swoim istnieniem osoba może rozumno-wolnym aktem darować się innym osobom, Bogu i ludziom. W tym kontekście pojawia się problem spotkania personalizmu z humanizmem.

Twierdząc, że człowiek jest osobą, trzeba dostrzec problematyczność odwrotności tego twierdzenia. Rozumno-wolna podmiotowość osoby nie jest synonimem pełni człowieczeństwa („humanum”)¹⁶. Aktualizacja tej, utożsamionej z miłością chrystologicznej pełni, wymaga od osoby celowego działania. Człowiek, w tajemnicy swego osobowego istnienia, może stać się TYM, KIM JEST wtedy, gdy pozna i wybierze swoją chrystologiczną tożsamość.

W tym kontekście można powiedzieć, że człowiek nie tylko ma wolność, lecz także „jest wolnością”¹⁷. Metz mówi wprost, że „wolność jest bytem ludzkiego bytu”¹⁸. W tego rodzaju stwierdzeniach odkrywalne jest specyficzne utożsamienie pojęć: BYT – PRAWDA – MIŁOŚĆ – WOLNOŚĆ.

X. ESCHATOLOGICZNY WYMIAR LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Dostrzegając to tajemnicze utożsamienie, teologiczna antropologia wymaga od interpretacji treści tych pojęć uwzględnienia zarówno ich aspektu historycznego, jak i aspektu eschatologicznego. Obecność obydwu aspektów odkrywalna jest także w realizacji wspomnianego wyżej stwórczego konsensu, będącego synonimem wyboru określonego stylu życia, formowanego przykazaniami, które są praktyczną konkretyzującą miłości.

Właśnie w tak pojętej miłości kryje się tajemnicze spotkanie historii z eschatologią. Chrysto-logika miłości łączy nierozdzielnie boskość z człowieczeństwem („Wszystko co uczyniliście ludziom – MNIEŚCIE uczynili”: Mt 26,40). Miłość jest obecnością wieczności w czasie. Jednak stwórczą tajemnicą ludzkiej wolności jest nie tylko historyczne uobecnianie eschatologicznej mocy twórczej miłości, lecz także historyczne uobecnianie eschatologicznej mocy niszczącego demonizmu. Historyczna egzystencja człowieka może być inspirowana stwórczym konsensem lub jego antytezą. Wybór tej antytezy, jako wybór samozniszczenia, jest przekreśleniem stwórczego sensu historycznej egzystencji. Możliwość tych alternatywnych wyborów jest elementem definiu-

¹⁶ Por. L. Berg, *Zur theologischen Bestimmung des Humanum*, w: *Die Kirche im Wandel der Zeit*, F. Groner (wyd.), Köln 1971, s. 446.

¹⁷ Der Mensch „hat” nicht Freiheit, er muss sie ursprünglicher selbst „sein”. J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt*, I, Freiburg 1964, s. 290.

¹⁸ „(Freiheit)...das Sein seines Seins”. J. B. Metz, *Freiheit*, s. 296.

jącym historię. Wątpienie w kontekście tej możliwości w „dobroć i wszechmoc” Boga nie dostrzega tego, że ta możliwość warunkuje aktualizację procesu dialogicznego stwarzania chrysto-logicznej tożsamości człowieka. „Dobroć i wszechmoc” Boga można dostrzec w Jego zapewnieniu: „Jestem z Wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

XI. EKLEZJALNA AKTUALIZACJA STWÓRCZEGO DIALOGU

Informacja o Bogu obecnym w historii i stwarzającym w niej dialogicznie c h r y s - t o - l o g i c z n e g o c z ł o w i e k a stanowi kryterium oryginalności chrześcijańskiej antropologii. Dodajmy, że zrozumienie tej oryginalności wymaga refleksji nad historyczną misją społeczności Kościoła, która kryje zarówno tajemnicę niewidzialnej obecności Boga w historii, jak również Jego sakramentalnej metody widzialnego zapraszania i przyjmowania ludzi do chrysto-logicznej wspólnoty życia. Kościół jest w istocie rzeczą k o n t y n u a c j ą s t w ó r c z e j g e n e z y c z ł o w i e k a. W tym ujęciu pojęcia „Kościół” i „człowiek” są zamienne.

Wybór życia w formalnych strukturach Kościoła umożliwia historycznie optymalną realizację stwórczego konsensu, co jednak nie oznacza, że poznanie i uznanie tych struktur stanowi jedyne kryterium upoważniające do podziału ludzi na wiernych i niewiernych swej chrysto-logicznej tożsamości. Historycznej niemożliwości dokonania takiego podziału towarzyszy zakaz „sądzenia” (Mt 7,1). Dopiero OSTATNI DZIEŃ historii, ostatni dzień stwórczego dialogu ukáže ostatecznie „prawą” i „lewą” stronę (Mt 25,33) ludzkich wyborów.

XII. WSPÓLPRACA NA WSPÓLNEJ DRODZE

Zmierzając do tego DNIA, c o g i t o i c r e d o powinny się pogodzić „dopóki są w drodze”... Swego rodzaju sprawdzianem jakości tej zgody może być na przykład wspólne szukanie „granic wolności”. Szukającemu paradygmatycznych określeń pojęcia i granic wolności c o g i t o, c r e d o przypomina, że wolność, jako komponent chrysto-logicznej prawdy ludzkiego życia, jest wraz z tą prawdą przedmiotem eschatologicznej nadziei. Historyczny proces poznawania wolności jest uwarunkowany praktycznym czynieniem tej prawdy, która jest miłością. Jednak historia nie jest miejscem finalizacji tego procesu i, jako taka, nie jest też miejscem poznania granic wolności... Wolność, jako komponent chrysto-logicznej tożsamości człowieka, nie ma granic, a jej poznanie, utożsamione z eschatologiczną aktualizacją tej tożsamości, jest uwarunkowane historycznym konsensem miłości ...

Jeżeli więc nasze sympozjum nie znajdzie żadnych „ostatecznych granic” wolności, to ten rezultat będzie świadczył o solidności jego poszukiwań, idących śladami prawdziwej wolności.