

KS. JERZY CUDA

## OD ODKUPIENIA DO STWORZENIA?

## I. DEWALUACJA SPOŁECZNO-HISTORYCZNEGO WYMIARU LUDZKIEGO ŻYCIA

Wiele teologicznych opracowań stanowi określony zestaw zagadnień, uporządkowanych klasycznym dla teologicznej refleksji modelem drogi, prowadzącej od tajemnicy stworzenia do tajemnicy odkupienia. Nie podważając zasadności takiego uporządkowania, niniejsze opracowanie sugeruje możliwość uwzględnienia innej kolejności, która w odkupieńczej interwencji Boga widzi kontynuację Jego stwórczego dzieła. W tym ujęciu, droga teologicznej refleksji, od odkupienia do ostatecznego sfinalizowania stwórczego dzieła, jest także uzasadniona.

Eschatologiczny „finał” historycznej drogi ludzkości, ostatecznie zjednoczenie tego co jest „w niebiosach” i tego co jest „na ziemi” w Tajemnicy Chrystusa (Ef 1,10), będzie wypełnieniem zaadresowanego do ludzi stwórczo-zbawczego życzenia Boga: „aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21). Sens realizującej to życzenie historii jest więc odkrywalny w społecznym procesie Bosko-ludzkiego (mistyczno-społecznego) jednania. Zlekceważenie tego procesu prowadzi do alienacji, kryjącej tragedię rozminięcia się z prawdą, co oznacza, że człowiek jest pozbawiony „możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa”<sup>1</sup>. Papież Jan Paweł II dostrzega taką tragedię w „doświadczeniach krajów socjalistycznych”<sup>2</sup>. Jednak, jego zdaniem, aktualny spadek popularności marksistowskiego kolektywizmu nie jest równoznaczny z uwolnieniem ludzkości od tej tragedii. Pojawia się bowiem nowy model tragicznej alienacji ludzkiego życia, popularyzowany przez demokrację, sprzymierzoną z relatywizmem poznawczo-etycznym<sup>3</sup>.

Reklamowane przez ten model pojęcie sensu życia utożsamia się z użyciem. Akceptująca ten model społeczność staje się społecznością przeżyć. Życiowa filozofia takiej społeczności jest dość prosta: im więcej człowiek „zaliczy” uszczęśliwiających przeżyć, tym bardziej sensowne jest jego życie. Odpowiednie badania motywacji wyborów światopoglądowych postaw informują, że ponad 50% testowanych Europejczyków widzi sens życia w kolekcjonowaniu przyjemnych, interesujących, szokujących, itd, przeżyć<sup>4</sup>. Cechą charakterystyczną tego modelu życia jest wiara w możliwość produkowania, sprzedawania i kupienia uszczęśliwiających przeżyć. Tej wierze towarzyszy postulat ustawicznych zmian podaży i popytu „powierzchnowych satysfakcji”<sup>5</sup>. Zmieniać

<sup>1</sup> *Centesimus annus*, 41.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> *Veritatis splendor*, 101.

<sup>4</sup> Por. P. M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993, s. 72 n.

<sup>5</sup> *Centesimus annus*, 41.

można wszystko: nie tylko szampony, proszki do prania, meble i samochody, lecz także przekonania, wartości, moralność, partię, partnerów życia małżeńskiego, religię, itd... itd. Biada instytucji, która, kwestionując destruktywną samowolność tych zmian, próbuje sugerować istnienie uniwersalnej prawdy, obiektywnego porządku moralnego, jednej wizji sensu historii, itd. Taka instytucja, w której widzi się zagrożenie ludzkiego szczęścia oraz zamach na prawo do wolności, jest skazana na „dekonstrukcję”.

Ten kluczowy w „ponowożytnym myśleniu” („Postmodernes Denken”) termin „Dekonstruktion”<sup>6</sup> uczestniczy w propagowanym przez konstruktorów tego myślenia (Lyotard, Foucault, Baudrillard, Derrida, itd.) procesie demontażu „nauczycielskiego urzędu historii” (Historia magistra vitae). Ośmieleni przemyśleniami F. Nietzschego, apostołowie „nowego myślenia” pakują do jednego worka „fundamentalizmu” wszystkie zaistniałe w historii światopoglądy wierzące w istnienie wartości uniwersalnie normatywnych. Historia przestała być dla nich „wspólną drogą” prowadzącą do „wspólnego celu”. Postulowana „śmierć” chrześcijańskiego Boga staje się postulatem demontażu tej koncepcji historii, która w całokształcie historycznych dynamizmów widzi pewien celowy proces, wychodzący z „początku” (A) i zmierzający do „końca” (Ω) czasowej drogi historii.

„Nowe myślenie” umieszczając człowieka w bezcelowym czasie, sugeruje utożsamianie sensu jego ziemskiego życia z użyciem. Ta bawiąca się człowiekiem infantylna interpretacja sensu jego historycznej egzystencji jest tylko pozornie tolerancyjna. Bowiem w popularyzowanej „cywilizacji hipotez” kryje się przewrotny proces manipulacyjnego narzucania ludzkości końca XX wieku jednego, materialistyczno-agnostycznego światopoglądu<sup>7</sup>. Widząc w tej niebezpiecznej manipulacji rezultat deformującej człowieka alienacji<sup>8</sup>, papież Jan Paweł II zaleca współczesnym teologom szczególną obserwację aktualnego kontekstu historycznego<sup>9</sup>. Teologia, która chce nawiązać komunikatywny dialog z tym kontekstem, musi odpowiednio dowartościować kategorie „historii” i „społeczności”.

## II. ODKUPIONY DOSTĘP DO CHRYSTOLOGICZNEJ PRAWDY

Człowiek, podejmując próby całościowego ujęcia fenomenu swego życia, nie mogąc się uwolnić od aporyczności filozoficznych pytań, które nie są w stanie ustalić, czy jego osobowa podmiotowość jest niezależną całością, czy tylko fragmentem jakiejś całości, może w chrześcijańskim objawieniu znaleźć oryginalną interpretację prawdy swego życia. Istota tej oryginalności kryje się w chrystologicie ludzkiego życia, to znaczy, w jego tajemniczej relacji do Boga.

<sup>6</sup> Por. J. Valentin, *Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung*, w: *Das Ende der alten Gewissheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*, W. Lesch, G. Schwind (wyd.), Mainz 1993, s. 15.

<sup>7</sup> Por. R. L.öw, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994, s. 44.

<sup>8</sup> Por. *Centesimus annus*, 41.

<sup>9</sup> Por. *Sollicitudo rei socialis*, 41.

Prawdą ludzkiego życia jest jego „otwarcie” na Tajemnicę Boga. To transcendentalne otwarcie jest swego rodzaju „komponentem” natury człowieka<sup>10</sup>. A więc relacja do Boga nie jest czymś dodatkowym, elementem „zewnętrznym” człowieczeństwa, lecz tajemnicą jego stającej się historycznie tożsamości. Przy czym należy mieć na uwadze to, że istotne dla interpretacji prawdy ludzkiego życia dostrzeżenie różnicy między istnieniem Boga („esse ipsum”) i istnieniem człowieka („esse a Deo”) nie pozwala kojarzyć rozważanej już przez św. Tomasa antropologicznej problematyki „esse participatum” z zagrożeniem tożsamości „humanum” przez „divinum”. W tym kontekście można sformułować następującą tezę: objawiona prawda ludzkiego życia jest równocześnie antropocentryczna i teocentryczna. Taką specyficzną konwergencję można odkryć w myśli biblijnej<sup>11</sup>. Również dla nauki Soboru Watykańskiego II relacja „antropocentryzm – teocentryzm” nie jest relacją alternatywy<sup>12</sup>. W świetle tej nauki można utożsamić pojęcie objawienia chrześcijańskiego z tajemnicą samodarowania się Boga ludziom (*Dei Verbum*, 2). K. Rahner widzi w historyczno-eschatologicznym procesie tego „samodarowania się” Boga (Selbstmitteilung Gottes) istotę chrześcijaństwa<sup>13</sup>.

Definiujące chrześcijańskie życie odniesienie do Boga ma nie tylko duchowy wymiar, lecz obejmuje całego człowieka, jego ciało i duszę, kulturowy całokształt jego historycznej egzystencji<sup>14</sup>. Mając na uwadze specyfikę aktualnego kontekstu kulturowego, teologdy, zainteresowani problemem wiarygodności objawionej antropologii, kładą szczególny akcent na egzystencjalnym związku istniejącym między wymiarem społeczno-politycznym i wymiarem religijnym historii ludzkości. Historyczną realizację tego związku można rozważać w różnych aspektach. Mając na uwadze ten związek, Metz w dialogu z przedstawicielami wielkich religii świata twierdzi, że chrześcijanin powinien dostrzegać wymiar mistyczny we wszystkim, czym na co dzień żyje (Mystik des Alltags)<sup>15</sup>.

Niezbędnym aspektem refleksji nad tym postulatem jest podkreślona przez H. Friesa konwergencja miłości Boga i bliźniego, która zawiera tajemnicę wspomnianej wyżej konwergencji teocentryzmu z antropocentryzmem<sup>16</sup>. Nacchowana tą konwergencją historia ludzkości jest w istocie rzeczy historią aktualizacji prawdy ludzkiego życia. Co nie oznacza, że ta prawda mieści się adekwatnie w czasowo-przestrzennych wymiarach historii. Z drugiej jednak strony,

<sup>10</sup> Transcendentne otwarcie życia ludzkiego trzeba analizować w aspekcie jego genezy i celu. W tych aspektach do natury tego życia należy także to, co jest niepoznawalne i niewyrażalne: por. A. Warzel, *Wissen und Glaube - zwei feindliche Brüder? Das Verhältnis von Wissen und Glaube in wissenschaftstheoretischer und theologischer Perspektive*, „Theologie und Glaube” 77 (1987) s. 465 n.

<sup>11</sup> Por. A. Ganoczy, *Homme créateur - Dieu créateur*, Paris 1979, s. 145.

<sup>12</sup> Por. E. Schrofner, *Kirche unterwegs zum Menschen*, „Geist und Leben” 57 (1984) s. 277.

<sup>13</sup> Por. M. Seckler, *Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners Glaube im Prozess*, w: *Christsein nach dem II. Vaticanum. Für Karl Rahner*, dz. zb., t. Klinger - K. Wüststadt (wyd.), Freiburg/Br. 1984, s. 833.

<sup>14</sup> Por. J. B. Metz, *Geist Europas - Geist des Christentums*, w: *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik für H. Fries, P. Neuner, H. Wagner* (wyd.), Freiburg 1992, s. 75.

<sup>15</sup> Por. J. B. Metz, *Die Antwort der Religionen*, (Rowohlt-Taschenbuch), Reinbek bei Hamburg 1971, s. 71.

<sup>16</sup> Por. H. Fries, *Der Mensch im Mittelpunkt*, w: *Gott-Mensch-Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit*, J. Hüttenbügel (wyd.), Graz 1974, s. 15.

chrystologiczna struktura tej prawdy wskazuje na to, że „wiecznego wymiaru” tajemniczej tożsamości człowieka nie należy szukać „obok” czy „ponad” historią<sup>17</sup>. Wyjaśniając problem nieśmiertelności osoby, teologiczna refleksja łączy kategorię „wieczności” z kategorią „historii”<sup>18</sup>. Uzasadnienie dla takiego stanowiska można znaleźć w poruszonej już wyżej problematyce możliwości uwiecznienia historycznej aktywności człowieka w tajemnicy miłości. Historyczne owoce ludzkiej wolności (czyny miłości) kryją tajemnicę obecności „wieczności” w „historii”. Wybierając (czyniąc) miłość, człowiek wybiera (czyni) tym samym chrystologiczną prawdę swego istnienia.

Odczytując właściwie kulturowy kontekst przełomu stuleci, współczesna refleksja teologiczna prowadzi ten kontekst na spotkanie z problemami wiary, odkrywalnymi w „historii” i w „społeczności”<sup>19</sup>. R. Garaudy twierdzi, że zauważalny w nauce Soboru Watykańskiego II priorytet relacji „historia-człowiek” zwiększa możliwości dialogu chrześcijańskiego światopoglądu z innymi światopoglądami<sup>20</sup>. W analogicznym kontekście teolodzy widzą w historii „podstawowy temat” (Grundthema) chrześcijańskiego światopoglądu<sup>21</sup>. Kluczowe miejsce historii w teologicznej interpretacji pojęcia prawdy podkreślają sformułowane przez W. Kaspera tezy<sup>22</sup>. Wiadomo, że ta interpretacja odeszła od tendencji rozdzielania problemów prawdy i historii. Aktualne próby łączenia tych problemów, zdaniem W. Pannenberg, stanowią swego rodzaju kontynuację myślenia biblijnego<sup>23</sup>.

Podkreślając konieczność łącznej refleksji nad „prawdą” i „historią”, Metz nie widzi możliwości adekwatnego ujęcia prawdy ludzkiego życia w przedmiotowości teoretycznego systemu informacji<sup>24</sup>. Ta prawda jest odkrywalna w czasowo-przestrzennych wymiarach podmiotowych wydarzeń historii. Aktualizowana w historii prawda jest więc „historią życia” (Lebensgeschichte)<sup>25</sup>. Nawiązując do refleksji Kierkegaarda, można powiedzieć, że problem prawdy jest, w istocie rzeczy, problemem procesu historycznej formacji konkretnego ludzkiego życia. W tym procesie problematyka wiarygodności chrześcijańskiego objawienia spotyka się z problematyką aporycznego otwarcia historycznej drogi ludzkości. To otwarcie nie zawiera jednak wystarczającej motywacji dla opinii, sugerujących historyczną zmienność (relatywizm) samego pojęcia prawdy<sup>26</sup>. Co nie oznacza, że odrzucenie tego rodzaju relatywizmu nie pozwala w aporycznym

<sup>17</sup> Por. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, s. 51.

<sup>18</sup> Por. Metz, *Die Antwort...*, s. 95.

<sup>19</sup> Por. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.

<sup>20</sup> Por. R. Garaudy, *Revolution als Akt des Glaubens*, w: *Weiterentwicklungen des Marxismus*, W. Oelmüller (wyd.), Darmstadt 1977, s. 271.

<sup>21</sup> Por. J. B. Metz, *Nochmals: die marxistische Herausforderung*, w: *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt*, E. Coreth (wyd.), München 1986, s. 418.

<sup>22</sup> Por. W. Kasper, *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, w: *Wahrheit und Vielheit*, E. Coreth (wyd.), Düsseldorf 1987, s. 189 n.

<sup>23</sup> Por. W. Pannenberg, *Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion*, w: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, M. Seckler, O. Pesch (wyd.), Graz-Wien-Köln 1972, s. 35.

<sup>24</sup> Por. J. B. Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, w: *Entwürfe der Theologie*, J. B. Bauer (wyd.), Graz-Wien-Köln 1985, s. 218.

<sup>25</sup> Por. J. B. Metz, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Günterloh 1981, s. 46.

<sup>26</sup> Por. H. Pfeiffer, *Offenbarung und Offenbarungswahrheit*, Trier 1982, s. 224.

otwarcu historii dostrzec możliwości rozminięcia się z prawdą ludzkiego życia. Ta prawda, której dialogiczna (praktyczno-społeczna, dialektyczna, eschatologiczna) aktualizacja stanowi sens historii, nie jest aroganckim zniewoleniem ludzi, lecz zapraszającą miłością. W objawionej antropologii pojęcia „uniwersalizm” i „zaproszenie” są nierozłączne<sup>27</sup>. Mówiąc obrazowo, korzenie tej nierozłączności sięgają ludzkiej tożsamości, w której prawda utożsamia się z miłością.

„Historia” jest więc synonimem takiego egzystencjalnego otwarcia, które umożliwia wolne (odpowiedzialne) działanie człowieka, w przeciwieństwie do „natury”, stawiającej go przed koniecznością zdeterminowanej aktywności<sup>28</sup>. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że przyszłość, element konstytutywny historii, stanowi także swego rodzaju czynnik determinujący wolne działanie człowieka. Ta determinacja jest o tyle paradoksalna, że przyszłość, obiecująca ostateczną aktualizację prawdy ludzkiego życia, zakłada wolny wybór człowieka (miłość), natomiast konsekwencją jej historycznego odrzucenia jest rozminięcie się z tą prawdą.

W ten sposób „społeczność” i „historia” stają się kategoriami niezbędnymi w interpretacji chrystologicznej genezy prawdy ludzkiego życia. Historia staje się historią wolności ze względu na obiecaną przyszłość, która z całości historycznej drogi ludzkości czyni wielki znak zapytania.

Akceptacja objawionej wizji społeczno-historycznej aktualizacji prawdy ludzkiego życia nie zagraża więc wolności człowieka, lecz ją zakłada. Wolność jest komplementem tej prawdy, która jest miłością. W tajemnicę tak pojętej prawdy ludzkiego życia (tożsamości) wpisany jest teologiczny problem „grzechu pierworodnego”. Tragiczne „non serviam” człowieka przerwało historyczny proces dialogicznej aktualizacji tej prawdy. Sam Bóg, w tajemnicy Chrystusa wszedł w historię ludzkości i „odkupił” ten proces, stwarzając ludziom nową, trwającą do „ostatniego dnia” historii możliwość „dostępu” do ich chrystologicznej tożsamości. W tajemnicy inkarnacji Stwórcy wypowiedział więc swoje ponowne i ostateczne „TAK”, zapraszające ludzi do historyczno-eschatologicznej wspólnoty życia. Odtąd, Stare i Nowe Przymierze stanowią fundamentalny scenariusz, scalający sensownie całokształt historycznych doświadczeń.

Zainteresowana tym scenariuszem współczesna refleksja teologiczna, łącząc „świecką historię” (Weltgeschichte) z „historią zbawienia” (Heilsgeschichte)<sup>29</sup>, widzi w problematyce historii oraz w problematyce prawdy ludzkiego życia jedną sensowną całość. Objawiona antropologia postuluje łączne rozważanie tych problematyk. Konieczność tego rodzaju rozważań dostrzega współczesna myśl filozoficzna i teologiczna<sup>30</sup>. Jest rzeczą zrozumiałą, że ta myśl skupia także szczególną uwagę na eklezjalnym aspekcie objawionej antropologii. Kościół bowiem, w istocie rzeczy, jest nadającą sens historii tajemnicą kontynuacji „zapraszania” i „przyjmowania” ludzi do wspólnoty życia z Bogiem (*Dei Verbum*, 2).

<sup>27</sup> „... (die Universalität) ... hat den Charakter der «Einladung»”: Metz, *Glaube in Geschichte...*, s. 147.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 92 n.

<sup>29</sup> Por. Metz, *Unterwegs...*, s. 215.

<sup>30</sup> Por. J. Müller, *Wahrheit*, w: *Sacramentum Mundi*, K. Rahner, A. Darlap (wyd.), t. 4, Freiburg/Br. 1969, s. 1231.

Kończąc tę część rozważań zauważmy jeszcze raz, że upominająca się o do wartościowanie kategorii „historii” i „społeczności” teologiczna refleksja, staje się dzisiaj swego rodzaju apologią prawdy ludzkiego życia. Horyzontem scalającym całokształt poznawczych zabiegów tej refleksji jest „historia zbawienia” („Erlösungsgeschichte”). W tym horyzoncie spotykają się kluczowe pojęcia „objawienia”, „prawdy”, „wiary”, itd.<sup>31</sup> Interpretowana w tym horyzoncie historia staje się „wspólną drogą”, która nie zmierza do „jakiegokolwiek przyszłości” („quelconque avenir”)<sup>32</sup>, lecz do „przyszłości Chrystusa”, łączącej sensownie tajemnicę ludzkich cierpień (memoria passionis) z tajemnicą zmartwychwstania (memoria resurrectionis)<sup>33</sup>.

Tak pojęta historyczna aktualizacja „odkupionej prawdy” jest:

- a. praktyczno-społeczna
- b. dialektyczna
- c. eschatologiczna

ad a. Odnowa zdeformowanej historycznie prawdy ludzkiego życia wymaga nie tyle nowych interpretacji, ile nowej praktyki. W tym kontekście pojawia się praktyczno-twórczy atrybut objawionej prawdy, której nie wystarcza pasywna ideologia wyrzeczeń. Ta prawda, odrzucając obojętny konformizm („noli conformari huic saeculo”)<sup>34</sup>, nie przemienia historii w beczynną „poczekalnię”, lecz, jak to podkreślił Bonhoeffer, stwórczą mocą Bożego Słowa odnawia i doskonali świat<sup>35</sup>.

Praktyczno-twórcza obecność chrystologicznej prawdy w historii ma wymiar społeczny. W kontekście aktualnego uwrażliwienia na ten wymiar mówi się o „nowym paradygmacie” teologicznej refleksji, kształtującej praktyczne życie<sup>36</sup>. Są opinie, które w tym teologicznym zwrocie w stronę społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji widzą tylko próbę dostosowania się do aktualnego kontekstu kulturowego. Metz w rozmowie z D. Sölle podkreśla, że „wymiar społeczny nie jest „dodatkiem” do chrześcijańskiego życia, lecz należy do jego istoty”<sup>37</sup>. Tego życia nie można ująć ani w mono-, ani w dia-logosie. Integralność ujęcia prawdy tego życia wymaga uwzględnienia socjo-logosu<sup>38</sup>. Nawiązując do badawczych postulatów „teologii politycznej” W. Kasper wskazuje na konieczność społeczno-historycznej aktualizacji biblijnej prawdy<sup>39</sup>. H.R. Schlette w tym samym nurcie dyskusji twierdzi, że ta społeczna aktualizacja prawdy nie przekreśla jej indywidualnego wymiaru<sup>40</sup>. To twierdzenie przystaje do rozumowań

<sup>31</sup> Por. S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976, s. 51.

<sup>32</sup> Por. J. B. Metz, *Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, w: *Die Zukunft der Kirche*, Mainz 1971, s. 93.

<sup>33</sup> Por. J. B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*, „Concilium” 8 (1972) s. 19 n.

<sup>34</sup> Por. J. B. Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, w: *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt/M. 1965, s. 233.

<sup>35</sup> Por. J. B. Metz, *Verkündigung und Gesellschaft*, w: *Dynamik der Kommunikation*, Frankfurt/M. 1968, s. 18.

<sup>36</sup> Por. P. Wess, *Gemeindekirche als vorrangiger Ort der Glaubenserfahrung. Ein Paradigmawechsel in der Theologie und seine Konsequenzen für Praxis*, „Theologie der Gegenwart” 33 (1990) s. 151.

<sup>37</sup> Por. J. B. Metz, *Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch*, Stuttgart 1990, s. 52.

<sup>38</sup> Por. F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg/Bz. 1974, s. 77.

<sup>39</sup> Por. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1975, s. 108 n.

<sup>40</sup> Por. H. R. Schlette, *Religion ist Privatsache. Ein Beitrag zur „politischen Theologie”*, w: *Diskussion zur „politischen Theologie”*, H. Peukert (wyd.), Mainz 1969, s. 78.

Metza, który indywidualne (wolne) trwanie w społecznym MY nazywa „społecznym JA” (das „politische” Ich)<sup>41</sup>. Człowiek tworzy swoje JA pośrednio, tworząc społeczne MY. Eschatologicznego celu historycznego procesu aktualizacji prawdy ludzkiego życia nie można sprywatyzować. Ta aktualizacja ma wymiar społeczny. Nadziei osiągnięcia tego celu nie można więc realizować indywidualnie, z pominięciem międzyludzkich relacji. Metz mówi jednoznacznie, że to co jest „prawdziwe” (wahr) tylko dla wyłączonej ze społeczności jednostki, jest „nieprawdziwe” (unwahr)<sup>42</sup>. Dodajmy, że w świetle ukazanej powyżej oczywistej potrzeby społeczno-praktycznej interpretacji objawionej prawdy ludzkiego życia, trudno nieraz zrozumieć genezę tych konfrontacji, w których teolodzy są zmuszani do obrony chrześcijańskiego humanizmu, posądzanego o egoistyczny indywidualizm.

ad b. Człowiek nie może sobie raz na zawsze zapewnić trwania w prawdzie (miłości), ponieważ takie „zapewnienie” byłoby równoznaczne z eliminacją wolności, która jest komponentem tej prawdy. W tej sytuacji, nierozdzielna relacja pojęć „prawda – miłość – wolność” spotyka się z pojęciem „dialektyka”<sup>43</sup>. Praktyczno-społeczna aktualizacja prawdy ludzkiego życia jest dialektycznym procesem<sup>44</sup>. Człowiekowi, który w ramach tego procesu uczestniczy w dialogicznej formacji swej chrystologicznej tożsamości, towarzyszy ustawiczna możliwość alienacji. W złożonym dynamizmie tej formacji można więc odkryć wektory „postępu” i „regresu”, „tworzenia” i „niszczenia”, itd. Pojawiające się przy tym różnego rodzaju konflikty i antagonizmy nie stanowią jakiegoś marginalnego problemu (Als – ob – Problem) historii<sup>45</sup>, lecz dotyczą istoty jej chrystologicznej struktury. Praktyczno-społeczny wymiar ludzkiej historii wskazuje (kryteria) na obecną w niej tajemnicę Chrystusa Zmartwychwstałego i Chrystusa cierpiącego. Jest to charakterystyczna dla ludzkiego życia tajemnica dialektycznej równoczesności cierpienia i miłości. Ta równoczesność, analizowana w jej chrystologicznym aspekcie, wskazuje na wielką tajemnicę ludzkiej wolności.

ad c. Kierująca się w stronę przyszłości historia jest ustawicznym „szukaniem” („czynieniem”) pełni („całości”) człowieczeństwa<sup>46</sup>. Dla historii „humanum” będzie zawsze „futurum”. Historyczna egzystencja ludzkości nie przestanie być nigdy „egzystencją nadziei” („Hoffnungsexistenz”), w której kluczowe znaczenie ma kategoria „oczekiwania” („Erwartung”)<sup>47</sup>. Oczekiwana chrystologiczna przyszłość nie będzie adekwatnym „produktem” (korelatem) twórczych możliwości historii. Nie mieści się ona w żadnej ze znanych interpretacji. Problematyka poznania tej przyszłości, to znaczy, problematyka poznania prawdy ludz-

<sup>41</sup> Por. J. B. Metz, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg 1991, s. 40.

<sup>42</sup> Por. Metz, *Gott vor uns*, s. 231.

<sup>43</sup> Por. J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt*, 1, Freiburg 1964, s. 288.

<sup>44</sup> Por. D. Berdesinski, *Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie*, München 1973, s. 25 n.

<sup>45</sup> Por. Metz, *Glaube in Geschichte*, s. 145.

<sup>46</sup> „das gesuchte Ganze seines (des Menschen) Daseins”: J. B. Metz, *Christentum und Marxismus – heute (Gespräche der Paulus-Gesellschaft)*, E. Kellner (wyd.), Wien-Frankfurt-Zürich 1966, s. 225.

<sup>47</sup> Por. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977, s. 79.

kiego życia, musi więc uwzględnić tajemnicę jej eschatologicznego wymiaru. Z tym wymiarem łączy się ściśle kategoria „nowości”, która stanowi jedno z kryteriów oryginalności biblijnej antropologii. Uwzględniając związane z tą kategorią poznawcze otwarcie objawionej antropologii, wynikające z utożsamienia prawdy ludzkiego życia z chrystologicznym przymierzem<sup>48</sup>, człowiek, tak jak Abraham, powinien iść naprzód drogą historii nie wiedząc dokładnie „dokąd” idzie. Ta droga nie jest dowolną improwizacją. Jej „początek” i „koniec” określa treść „Bożego obrazu”<sup>49</sup>. Eschatologiczny wymiar tego „obrazu”, wymykając się wszelkim historycznym próbom jego „obiektywnej” konstrukcji, wymaga od człowieka zgody na „poznawcze ubóstwo”<sup>50</sup>. Wynika stąd, że definiujące historię chrystologiczne otwarcie procesu aktualizacji prawdy ludzkiego życia nie pozwala go monologicznie „planować”<sup>51</sup>.

### III. HISTORYCZNA KONTYNUACJA STWÓRCZEGO DIALOGU

Interpretację sensownej koherencji wspomnianego wyżej procesu aktualizacji prawdy ludzkiego życia można zacząć od skupienia uwagi na jego ostatecznym celu. Tym celem jest wieczna wspólnota życia ludzi z Bogiem. Ukryta w tej wspólnocie tożsamość ludzkiego życia stawia znak równości między prawdą i miłością. Historyczna aktualizacja tak pojętej tożsamości (prawdy) ludzkiego życia jest więc uwarunkowana wolnością. W tym kontekście pojawia się stwórcza kategoria „zapraszania”. Do życia we wspólnocie miłości można tylko zapraszać. Ostateczny cel stwórczego dzieła zdecydował więc o tym, że historyczna realizacja tego dzieła ma strukturę Bosko-ludzkiego dialogu.

W tym miejscu pojawia się także problem konieczności historycznej przemowy Boga: chrześcijańskiego objawienia. Jeżeli „historyczna droga” oraz „eschatologiczny cel” prawdy ludzkiego życia są tajemnicą miłości, to analiza tej prawdy musi dostrzec kluczową rolę odpowiedzialnego wyboru w procesie jej historycznej aktualizacji. Odpowiedzialny wybór zakłada poznanie przedmiotu wyboru. Człowiek poznaje prawdę (tożsamość) swego życia dzięki historycznemu (chrześcijańskiemu) objawieniu. To objawienie jest koniecznym komponentem realizowanego historią stwórczego dialogu. Na całokształt tajemniczej tożsamości człowieka składa się więc także jej otwarcie na stwórcze Słowo Boga. W tym kontekście zrozumiała staje się słynna definicja K. Rahnera: „Człowiek jest «słuchaczem Słowa»” („Hörer des Wortes”).

Po podkreśleniu konieczności objawiającej (zapraszającej) przemowy Boga w dialogicznej aktualizacji prawdy (miłość) ludzkiego życia, zwrócimy teraz naszą uwagę na rolę, jaką w tej aktualizacji odgrywa odpowiedź człowieka. Teologiczne spojrzenie na historyczną antropogenezę, uwzględniając jej dialogiczny wymiar, podkreśla tajemniczą łączność między tożsamością człowieka i jego wolną odpowiedzią na objawiające Słowo Boga. W tym miejscu można

<sup>48</sup> Por. R. Brague, *Die Seele des Heils*, „Internationale katholische Zeitschrift” 16 (1987) s. 210.

<sup>49</sup> Por. H. Fischer, *Fundamentaltheologische Prolegomena zur theologischen Anthropologie*, „Theologische Rundschau” 50 (1985) s. 47.

<sup>50</sup> Por. Metz, *Gottespassion*, s. 30 n.

<sup>51</sup> Por. K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik*, w: *Diskussion...*, s. 257.



sformułować następującą tezę: odpowiedź człowieka na zapraszającą przemowę Boga jest komponentem tożsamości ludzkiej egzystencji. Zasadność tej tezy wynika z następującego toku rozumowań: tajemnica tożsamości ludzkiej egzystencji odkrywana jest w jej chrystologicznej strukturze, to znaczy w Bosko-ludzkiej wspólnotie życia, która, jako wspólnota miłości może zaistnieć dopiero wtedy, gdy człowiek włączy się do niej, czyniąc z siebie dobrowolny dar. To rozumowanie łączy nierozdzielnie problematykę prawdy ludzkiego życia z problematyką wolności człowieka<sup>52</sup>. Tajemnicą podmiotowego istnienia człowieka jest to, że może on sobą dysponować. Istnienia takiej możliwości wymaga aktualizacja prawdy (miłość) ludzkiego życia. Człowiek może zaktualizować prawdę swego życia, stać się tym, kim jest, wtedy gdy wybierze swoją tożsamość<sup>53</sup>.

Z tym fundamentalnym wyborem, w którym wolność staje się „bytem ludzkiego bytu”<sup>54</sup>, łączy się problem zawierzenia objawiającej przemowie Boga. To zawierzenie (wiera), będąc, w istocie rzeczy, afirmacją prawdy, nie może być zredukowane do intelektualnej akceptacji określonej teorii (doktryny). Synonimem tego zawierzenia jest egzystencjalne powierzenie (oddanie) się Bogu.

Aktualizacja chrystologicznej prawdy ludzkiego życia jest więc konkretna i obejmuje całokształt praktyczno-historycznej egzystencji człowieka. Tym całokształtem, stanowiącym treść stwórczej odpowiedzi, człowiek staje wobec Boga w tajemnicy swej wolności, która jest tajemnicą historyczno-eschatologicznej całości ludzkiego życia<sup>55</sup>.

Zatem, treść stwórczej odpowiedzi człowieka ma wymiar historyczno-eschatologiczny (czasowo-wieczny). Warunki takiej treści, jak powiedzieliśmy, spełniają czyny miłości Boga i bliźniego. Inaczej mówiąc, warunki takiej treści spełnia określony styl społeczno-religijny życia. Realizowana tym stylem miłość jest tajemniczym budulcem stającej się historycznie chrystologicznej prawdy ludzkiego życia. Zatem aktywność ludzkiej miłości ma zawsze „boski wymiar” i jako taka jest nierozłącznie historyczno-eschatologiczna. To eschatologiczne trwanie miłości w stwórczym dziele Boga i ludzi zostało także podkreślone w nauce Soboru Watykańskiego II.

Stoimy tutaj przed wielką tajemnicą historii, w której ziemskie życie każdego człowieka, jako jedyne i niepowtarzalne wydarzenie, staje się stwórczą decyzją, warunkującą uwiecznienie ludzkiego życia w Bogu. Objawiona antropologia, łącząc sens historycznej egzystencji człowieka z tajemnicą podjęcia jednorazowej decyzji akceptującej wieczną wspólnotę życia z Bogiem, odrzuca więc wszelkie mitologie, sugerujące możliwość wielokrotnego powtarzania ziemskiego życia (reinkarnacja, wędrówka dusz, itd.).

Dostrzegalny w powyższych refleksjach zarys teologii stworzenia jest zainteresowany sensem całej historycznej drogi ludzkości. Definiująca tę drogę tajemnica „zapraszającego” Boga i „odpowiadającego” człowieka jest tajemnicą stwórczego dialogu. Ten dialog jest sensem historii. Cała historia jest tajemnicą

<sup>52</sup> Por. J. Möller, *Wahrheit als Problem. Traditionen - Theorien - Aporien*, München-Freiburg/Bz. 1971, s. 248.

<sup>53</sup> „Wir müssen in Freiheit werden, was wir sind”: J. B. Metz, *Armut im Geiste. Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Mensch-Werdung des Menschen*, „Geist und Leben” 34 (1961) s. 419.

<sup>54</sup> „(Freiheit)... das Sein seines Seins”: J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt*, I, Freiburg 1964, s. 296.

<sup>55</sup> Por. J. B. Metz, *Der Mensch zwischen Freiheit und Schicksal*, w: *Dokumente der Paulus-Gesellschaft*, III, München 1962, s. 198.

dialogicznej kontynuacji stwórczego przymierza miłości. Zaistniałe w historii zbawcze wydarzenia (Izrael, Jezus Chrystus, Kościół) są znakami wierności Boga, realizującego to przymierze.

Zatem, inaczej niż wspomniane wyżej modele teologicznej refleksji, dostrzegając potrzebę uwzględnienia kluczowych kategorii „historii” i „społeczności”, widzimy możliwość ustawienia całokształtu poruszonych dotąd zagadnień nie tyle w horyzoncie „historii zbawienia” (Erlösungsgeschichte), ile w horyzoncie „historii stworzenia” (Schöpfungsgeschichte). Omawiane w takim horyzoncie różne zagadnienia można ustawić nie tylko na interpretacyjnej drodze „od stworzenia do odkupienia”, lecz także na drodze „od odkupienia do stworzenia”. Jak powiedzieliśmy, historia kryje tajemnicę „odkupionej” możliwości kontynuacji stwórczego dialogu. Interpretacja historii w świetle teologii stworzenia jest więc bardziej fundamentalna od jej interpretacji uwzględniającej misterium zbawcze. Istnieje coś bardziej fundamentalnego, coś, czego „odkupienie” jest „naprawą” i „kontynuacją”.

W tym kontekście rodzi się pytanie, czym było to coś pierwotnego, że mogło ulec „zepsuciu”? Nie rozmińmy się z treścią tego pytania, jeżeli powiemy, że tym „czymś”, co uległo „zerwaniu”, był stwórczy dialog, warunkujący historyczną aktualizację eschatologicznej (chrystologicznej) tożsamości człowieka. Gdy odkupieńcza interwencja Stwórcy przywróciła historii możliwości kontynuacji stwórczego dialogu, relacja „stwarzania” do „zbawiania” stała się nie tylko relacją następstwa, lecz także relacją równoczesności. Trwa więc odkupione stwarzanie.

Spróbujmy, w kontekście powyższych wywodów przeprowadzić „małą apologię” potrzeby dostrzeżenia w pojęciu „stwórczego dialogu” kluczowej kategorii, niezbędnej w problematyce wyjaśnienia sensu historii:

W pojęciu „chrysto-logiczny dialog stwórczy” spotykają się sensownie, wprost czy pośrednio, wszystkie doświadczenia historii. Inaczej mówiąc, to kluczowe pojęcie pozwala nam zrozumieć teoretyczno-praktyczną całość historii. Można przy tym powtórzyć za Heglem, że poznanie „całości” jest poznaniem „prawdy”. Nie chodzi jednak o heglowską próbę stworzenia absolutnej wiedzy, zmierzającej do pojęciowego ujęcia całości istniejącej rzeczywistości.

Proponowane w pojęciu „stwórczy dialog” rozumienie historycznej całości nie jest rezultatem racjonalno-metafizycznej twórczości człowieka, lecz darem historycznie przemawiającego Boga. Jesteśmy więc na terenie hermeneutyki, oczekującej od człowieka zawierzenia objawionym informacjom. Możliwość zrozumienia teoretyczno-praktycznej „całości” historii jest tutaj „refleksyjna”, lecz nie „ontologiczna”<sup>56</sup>. Co nie jest równoznaczne z wezwaniem do kontynuacji klasycznej konfrontacji „ontologii” z „historią”. Proponowane w pojęciu „dialog stwórczy” wyjaśnienie „prawdy” nie przeciwstawia „historii” refleksjom „ontologii”. Miejscem ontologicznych poszukiwań „prawdy” jest „historia”<sup>57</sup>. Jednak teoretyczno-praktyczny (dialektyczny) proces „poznawania” i „tworzenia” chrysto-logicznej prawdy (tożsamości, podmiotowości) ludzkiego życia nie może doprowadzić do „ontologicznej” aktualizacji tej prawdy wewnątrz „historii”.

<sup>56</sup> Por. D. Benner, *Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx*, München 1966, s. 93.

<sup>57</sup> Por. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, s. 56.

Wynika stąd, że umożliwione przez pojęcie „stworczego dialogu” zrozumienie całości historycznych doświadczeń („tekstu historii”), chociaż stanowi swego rodzaju „wiedzę uniwersalną”, to jednak tej historycznie otwartej wiedzy nie można posądzać o „totalitaryzm” i „fundamentalizm”. Ta wiedza nie jest także „idealistyczną teorią”<sup>58</sup>, fikcyjnym tworem, pozbawionym „ontologicznego wymiaru”. Odkrywalna w niej kategoria „przemiany” (Veränderung) nie wskazuje na bezpodmiotową przypadkowość dowolnych zmian<sup>59</sup>. Chrystologiczna struktura („christologische Denkfigur”) tej wiedzy, otwartej dialektyką miłości („Dialektik der Liebe”)<sup>60</sup> nie pozwala na historyczną relatywizację prawdy.

Jeżeli aktualna w historii wielość poznawczych procesów dostrzeże w pojęciu „chrysto-logiczny dialog stwórczy” zasadniczy „klucz rozumienia” (principe de compréhension)<sup>61</sup> historii, to poznawcze dynamizmy tych procesów może złączyć „semantyczne poruszanie się” („semantische Bewegung”) w stronę „totalnego kontekstu”<sup>62</sup>. Dysponując tym pojęciem, człowiek dysponuje „fundamentalnym projektem” swego przeznaczenia<sup>63</sup>. W tym projekcie język objawiającego „opowiadania” spotyka się z językiem epistemologicznej argumentacji, informacje teorio-poznawcze spotykają się ze wskazaniem normatywno-praktycznymi, itd. Zatem, scalające sensownie całość historycznych doświadczeń pojęcie „chrysto-logiczny dialog stwórczy” prowadzi nas na teren takiej hermeneutyki, która, w odróżnieniu od „hermeneutyki duszy świata” („Hermeneutik der Weltseele”), ukazuje wiarygodne kryteria (racje, argumenty, motywy) uzasadniające zawierzenie objawionym treściom tego pojęcia<sup>64</sup>. Jak powiedzieliśmy, te treści zawierają swego rodzaju „klucz interpretacyjny”, umożliwiającą zrozumienie sensownej koherencji teoretyczno-praktycznej całości historycznych doświadczeń.

Złożoność czasowo-przestrzennej rzeczywistości historii tworzy niezwykle skomplikowany „tekst”, którego sensowne uporządkowanie i zrozumienie umożliwiła właśnie pojęcie „chrystologiczny dialog stwórczy”. To pojęcie pozwala w pozornej dowolności nieuchwytnego „tekstu historii” dostrzec określoną strukturę chrysto-logicznej (Bosko-ludzkiej) „rozmowy”, na której „zamknięta całość” składają się: stwórcze zaproszenie Boga i odpowiedź (pozytywna – negatywna) człowieka. Ta odkrywana w konkretności historii „całość” stworczego dialogu przemawia także za jego prawdziwością.

<sup>58</sup> Por. D. Kamper, *Anthropologische Differenz und menschliche Identität. Tendenzen gegenwärtiger Anthropologie*, w: *Sachlichkeit*, Festschrift zum Geburtstag von Helmuth Plessner, G. Dux - T. Luckmann (wyd.), Opladen 1974, s. 64.

<sup>59</sup> Por. G. Rohrmöser, *Zum Verhältnis von Theologie und Geschichte*, w: *Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft*, dz. zb., H. Schulze - H. Schwarz (wyd.), Hamburg 1971, s. 84.

<sup>60</sup> Por. H. Deuser, *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, München 1974, s. 155.

<sup>61</sup> Por. J. B. Metz, *L'homme. Anthropocentrique chrétienne. Pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, Paris 1968, s. 27.

<sup>62</sup> Por. Ph. Clayton, *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*, Paderborn 1992, s. 144 n.

<sup>63</sup> „donner à son destin un projet fondamental”: N. Dunas, *Connaissance de la foi*, Paris 1963, s. 84.

<sup>64</sup> Por. H. R. Schlette, *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1993, s. 235.

## IV. POKORA TEOLOGICZNEJ MYŚLI...

Logika stwórczego procesu nie utożsamia „historii” z „ojczyzną” ludzi (Heimatlosigkeit)<sup>65</sup>. Ta „ojczyzna”, cel, do którego zmierza historia, nie jest korelatem (Korrelat) jej twórczych możliwości<sup>66</sup>. Historię cechuje więc swego rodzaju „ontologiczne ukrycie”<sup>67</sup> tego celu, co pozostaje w określonym związku przyczynowym z niemożliwością ostatecznego rozwiązania wielu aporycznych, kłopotliwych dla historii problemów. Do takich problemów należy, między innymi, „problem teodycei” (problem sensu cierpienia). Filozoficzno-teologiczna analiza tego problemu prowadzi do wniosku, że ten problem wymaga „eschatologicznego” rozwiązania.

Rozważając podkreśloną wyżej „przejściową” funkcyjność historii, chrześcijańska myśl sięga nieraz po obraz „drogi”. Oryginalność tej myśli dostrzegalna jest dopiero w sposobie interpretacji tego obrazu. Na przykład, w porównaniu z „niecierpliwym” marksizmem, który czasowe „jeszcze nie” historii skojarzył z wiecznym „już”, chrześcijańską interpretację sensu historii nie cechuje tego rodzaju „ideologiczna niecierpliwosc”, prowadząca w praktyce do deformującej alienacji tego sensu. Inny wariant takiej alienacji odkrywalny jest w praktycznym wymiarze życia tych ludzi, którzy ulegli inspiracjom modnego dzisiaj poznawczo-etycznego relatywizmu, głoszonego przez wspomnianych już zwolenników „po-nowożytnego” (Postmoderne) myślenia.

Jeżeli w stworzonym przez różne światopoglądowe wizje kulturowym kontekście chrześcijaństwo uważane jest za „ciało obce”, jeżeli praktyczny konkret codziennego życia chrześcijan nie może się „dopasować” do zaleceń współczesnych „recept” na życie, to jest to także swoiste kryterium potwierdzające oryginalność chrześcijańskiej (objawionej) interpretacji sensu historycznej egzystencji człowieka. Ta interpretacja, praktycznie realizowana, staje się krytycznym („niebezpiecznym”) faktorem, demaskującym ideologiczną genezę tych światopoglądów, które w historycznym „jeszcze nie” próbują „już” instalować „absolutne podmioty”, stanowiące swego rodzaju „znaki wiary” w możliwość totalnego dysponowania historią.

Objawiona wizja całości historycznej drogi, rozważana przez myśl teologiczną, nie pozwala na tego rodzaju totalitarne roszczenia. Racją bytu teologicznej refleksji jest istnienie otwartego problemu tożsamości człowieka. Co nie oznacza, że teologia zna możliwość historycznego zamknięcia tego problemu. Wierna stwórczej obietnicy Boga, teologia zdaje sobie z tego sprawę, że człowiek pozostanie w historii sam dla siebie „skryty” („homo absconditus”) i nigdy nie opuści go kategoria „tajemnicy”<sup>68</sup>.

Zatem, świadoma tego, że przedmiotem jej badawczych zabiegów jest historyczno-eschatologiczna (chrystologiczna) „całość” prawdy ludzkiego życia, teologia nie może sprawiać wrażenia formalno-merytorycznie koherentnej na-

<sup>65</sup> Por. Metz, *Unterwegs...*, s. 226.

<sup>66</sup> Por. J. B. Metz, *Kirche für die Ungläubigen?*, w: *Umkehr und Erneuerung*, T. Filthaut (wyd.), Mainz 1966, s. 328.

<sup>67</sup> Por. J. B. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem*, „Concilium” 1 (1965) s. 293.

<sup>68</sup> „...der Mensch in ihm sich nicht vom Geheimnis losspreche”: Metz, *Armut...*, s. 435.

uki, której informacje są integralnie dostępne i sprawdzalne<sup>69</sup>. Ani rozważająca objawione treści teologiczna antropologia, ani racjonalne poszukiwania antropologii filozoficznej nie dokonają w historii „ostatecznego” odkrycia całej tożsamości człowieka.

Warunkowanym historyczną zmiennością kulturowych kontekstów, próbom postępowego rozumienia tej tożsamości, towarzyszyć więc będzie stale poznawcze „ubóstwo” („Armut”)<sup>70</sup>. W tym „ubóstwie”, w tej niemożliwości zamknięcia problemu tożsamości człowieka w doświadczalnych ramach czasowo-przestrzennego świata, jest ukryte jego „bogactwo”: perspektywa wiecznej aktualizacji ludzkiego życia w Życiu Boga...

## DE LA REDEMPTION À LA CREATION?

### Résumé

La réflexion théologique, de même que la pensée biblique, est marquée par une convergence du théocentrisme et de l'anthropocentrisme.

Il en résulte que l'homme devient l'objet des recherches théologiques non „sub occasione”, mais „ex definitione”. Dans ce contexte on peut même affirmer que l'ouverture historique du problème de l'identité de l'homme fonde la raison d'être de la théologie. La postmodernité d'aujourd'hui constitue une forme spécifique de ce problème. La théologie en postmodernité est obligée de ce concentrer surtout sur la problématique du sens de l'histoire. Ce sens s'identifie à la genèse créatrice de l'homme, c'est-à-dire, au processus de la continuation „rachetée” (Rédempteur) du dialogue créateur. Ce processus est pratico-social, dialectique et eschatologique. Son interprétation théologique identifiant l'histoire au „lieu” de l'actualisation du dialogue créateur, pourrait ranger toutes ses démarches dans le passage „de la rédemption à la création”: du renouvellement (Rédemption) du processus créateur à son accomplissement (Création). Ainsi, l'horizon d'interprétation du sens de l'histoire est à trouver dans la théologie de la création. C'est dans cet horizon que les événements révélateurs (Israël - Jésus Christ - Eglise) deviennent les signes de fidélité de Dieu qui réalisera jusqu'au bout son Alliance Créatrice. Il semble que cet horizon d'interprétation assure la possibilité de la compréhension herméneutique des toutes les événements historiques. Tenant compte de cet horizon la pensée théologique doit rester humble ...

<sup>69</sup> Por. J. B. Metz. *Wunder und Wissenschaft*, w: *Dokumente der Paulus-Gesellschaft*, V, München 1963, s. 145.

<sup>70</sup> Por. Metz. *Armut...*, s. 430.