



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Nadzieja w strukturze ludzkiego świata

Author: Jerzy Cuda

Citation style: Cuda Jerzy. (1977). Nadzieja w strukturze ludzkiego świata. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (1977), T. 10, s. 45-71.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

KS. JERZY CUDA

NADZIEJA W STRUKTURZE „LUDZKIEGO ŚWIATA”¹

Człowiek wierzący, do którego w pierwszym rzędzie zaadresowane są nasze refleksje, nie żyje „obok” świata. W historyczności swej ludzkiej egzystencji jest on nierozdzielnie włączony w duchowo-materialną całość struktury współczesnej mu epoki, dzieląc praktycznie jej „radości i nadzieje, smutki i trwogi”² bez względu na to, jakim stopniem integralności teorii dysponuje jego wiara „wyjaśniająca” mu jego miejsce w rzeczywistości świata. O tej zasadzie nie może także zapomnieć refleksja teologiczna, usiłująca zbliżyć się do fenomenu tzw. nadziei ludzkich. Ogólnie mówiąc, genezy tego fenomenu trzeba szukać w możliwościach rozwojowych zakodowanych w samej strukturze ludzkiego świata. Aby uniknąć nieporozumień, potraktujemy to określenie „ludzki świat” jako przyjętą do naszych rozważań specyficzną koncepcję świa-

¹ W ten sposób sformułowany tytuł artykułu nie stanowi obietnicy jakiegoś systematycznego, możliwie integralnego ujęcia zapowiadanej problematyki. Całość proponowanych refleksji bazuje w pewnym stopniu na treści rozdziału wstępnego pracy, której celem było ukazanie wzajemnej relacji wiary i niewiary w aspekcie „decyzji nadziei” (*La croyance et l'incroyance à la lumière de la Théologie de l'Espérance. Essai d'une synthèse thématique fondé sur la théologie de J. B. Metz*). Mimo funkcyjnego charakteru, nasze refleksje nie są pozbawione własnej koherencji tematycznej i jako takie stanowią także problem „dla siebie”. Różność poruszanych aspektów treściowych znajduje swą specyficzną jedność w myśli teologicznej J. B. Metza, którą przyjąłmy za punkt wyjścia naszych analiz. Profesor teologii fundamentalnej (uniwersytet w Münster) J. B. Metz, należący do młodszej generacji teologów katolickich, usiłuje nadać swym teologicznym projektom charakter jeszcze większej otwartości na teoretyczno-praktyczną rzeczywistość dzisiejszego świata, aniżeli to uczynili wielcy teolodzy soborowi. W ewolucji jego myśli uobecnia się wciąż historyczny konkret współczesnego świata, któremu wiek Oświecenia nadał specyficzny kierunek rozwoju. Całokształt jego teologicznych refleksji mieści się więc w nurcie tych tendencji, którym lata trzydzieste naszego stulecia, zainteresowane odnową teologii systematycznej, nadały kształt pewnej opozycji wobec hegemonii czysto spekulatywnych rozwiązań. Nieodłącznym elementem tych tendencji jest postulat twórczego, uniwersalnego dialogu. Nie trudno zauważyć, że wierna swym założeniom teologiczna refleksja Metza rozwija się w horyzoncie wspólnej przyszłości całej ludzkości. W jej świetle świat — jawi się jako świat historyczno-społeczny; historia — jako historia zmierzająca ku wypełnieniu; wiara — jako nadzieja; teologia — jako krytyka eschatologiczna wymiaru społecznego ludzkiej egzystencji. Krótką charakterystykę „politycznego” kształtu tej teologii zawiera także końcowa część niniejszego artykułu. Integralne zapoznanie się z wieloaspektowymi pismami Metza (około 300 pozycji) wskazuje raczej na to, że jest to teologia nadziejowej decyzji miłości, której twórczo-zbawczy dynamizm zmierza w pierwszym rzędzie do historycznej afirmacji prawdy ludzkiego istnienia. Nasze refleksje stanowią także pewnego rodzaju próbę opowiedzenia się za tego rodzaju interpretacją całości metzowskiego projektu.

² GS 1.

ta. Wiadomo, iż słowo „świat” występujące dość często w tekstach biblijnych (w Nowym Testamencie ponad 180 razy) jest wieloznaczne i może oznaczać albo samo środowisko materialne konieczne dla egzystencji ludzkiej, albo całość rzeczywistości stworzonej, łącznie z ludźmi i ich historią. W innym kontekście biblijne znaczenie tego słowa utożsamia się z rzeczywistością zła spowodowanego nadużyciem wolności stworzonej. Jeszcze inne znaczenie ma termin „świat”, gdy myśl biblijna rozważa go w perspektywie obiecaney człowiekowi przyszłości eschatologicznej.

Decydując się na ustawienie naszych refleksji w świetle pewnych założeń myśli teologicznej J. B. Metza, spróbujmy najpierw ustalić, co rozumie przez słowo świat ta teologia, która — jak wiadomo — istnieje „w interesie” świata i jego przyszłości. Zauważmy od razu, iż teologia „polityczna”, jeden z wielu współczesnych projektów dynamicznej systematyzacji myśli teologicznej, mimo swego radykalnego zwrotu do świata, nie zdążyła jeszcze wypracować jakiejś relatywnie integralnej kosmologii, która odpowiadałaby chociażby osiągnięciom aktualnego stadium jej refleksji politycznej. Zwoleńnicy tej teologii dostrzegają ten brak i według ostatnich deklaracji Metza przyszłe jej badania powinny pójść właśnie w kierunku pogłębienia refleksji kosmologicznych. Pozostając w ramach formalnych naszej tematyki, spróbujemy mimo wszystko zestawić kilka, charakterystycznych dla tej teologii, trendów jej kosmologicznej refleksji.

Ogólnie mówiąc, występujący w teologicznej myśli Metza termin „świat” zawiera w sobie całokształt wyżej wspomnianych znaczeń biblijnych. Można powiedzieć, że podobnie jak w *Gaudium et spes* — świat oznacza tutaj „całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim wśród czego ona żyje”³. Tę właśnie integralną, antropocentryczną koncepcję świata będziemy mieć na myśli ilekroć posługiwać się będziemy określeniem „ludzki świat”. W zakres tego określenia wchodzić będą nie tylko kosmologiczne, lecz także antropologiczne i społeczne (polityczne) aspekty refleksji.

Tak zrozumiany świat nie jest, w ujęciu Metza, przede wszystkim „stanem”, lecz „stawaniem się”. W swym radykalnym antropocentryzmie — „świat” i „historia” stają przed refleksją teologiczną jako nierozdzielna całość wymykająca się wszelkim kategoriom „zewnętrzności”. Historia bowiem, w swym dynamizmie horyzontalnym, nie jest czymś w rodzaju „dodatku” do świata już ustabilizowanego w swej nienaruszalnej naturze. Jako integralna część całości ontologicznej świata jest ona przede wszystkim jego w o l n y m otwarciem. Ludzki świat historii kieruje się do obiecanego „jeszcze nie” swej przyszłości autonomią wolności stworzonej, a nie tylko teleologią „już” swej wewnętrznej determinacji. Ludzka wolność, jako część konstytutywna świata, staje się więc zasadniczym kryterium odróżniającym zdeterminowany dynamizm relacji: „ewolucja — cel” od otwarcia (*Novum*) relacji: „historia — przyszłość”. Dodajmy od razu, że identyfikacja pierwszej relacji z ideą „*in is ultimus naturalis*” ludzkiego świata, a drugiej z jego „*in is ultimus supernaturalis*” byłoby uproszczeniem, z którym nie zgodziłyby się nawet św. Tomasz. Ta-

³ GS 2.

⁴ J 3.21; 1 J 1.6.

kim samym zresztą uproszczeniem byłoby automatyczne postawienie znaku równości między relacjami: „nadzieje ludzkie — rzeczywistość naturalna” oraz „nadzieja chrześcijańska — rzeczywistość nadprzyrodzona”. Świat ludzki w integralności swego dynamizmu twórczego jest odpowiedzialny za jedną tylko przyszłość, a mianowicie tę, która mu została obiecana przez Stwórcę. W drodze do tej przyszłości, historyczne „stawanie się świata” oraz autonomia wolności stworzonej spotykają się ustawicznie w procesie „prawdy czynionej”⁴, która angażując zbieżnie „teorię” i „praktykę” warunkuje w pewnym stopniu zarówno postęp samo-tworzenia jak samo-poznania świata.

Świat, w przestrzenności oraz czasowości swej nadziejowej struktury, będzie się więc zawsze wymykał wszelkim próbom ponadhistorycznego (metafizycznego) ustalenia jego definicji.

Dodajmy, że opowiadając się za tego rodzaju koncepcją świata, teologia Metz chce pozostać wierna kosmologii biblijnej, dla której świat nie jest rzeczywistością doskonałą i zamkniętą ani, tym bardziej, miejscem realnej obecności Boga⁵. Przejściowość stworzonego, nie-boskiego świata, znajduje swój sens w antropocentrycznej funkcjonalności jego historycznego istnienia. Świat biblijny jest bardziej „zdarzeniem” niż „bytem”⁶. Łącząc się istotnie z rzeczywistością obiecaną człowiekowi przyszłości, świat historyczny jest nie tylko miejscem i treścią ludzkiej decyzji „za” lub „przeciw” tej eschatologicznej przyszłości, lecz także miejscem i treścią jej antropocentrycznego uobecniania.

Jak już zaznaczyliśmy, w realizm tej historyczno-eschatologicznej dialektyki włączony jest nierozdzielnie proces auto-kreacji oraz samopoznania świata. Dialogiczny charakter tego procesu (człowiek — Bóg) wyklucza jednak możliwość jego wewnątrzhistorycznej finalizacji⁷. Finalizacja ta, stanowiąc tajemnicę „nowego stworzenia”, z a r e z e r w o w a n a jest samemu Stwórcy. Wynika stąd, że świat historyczny, włączony w tajemnicę *creatio continua* samego człowieka, nigdy nie pozbędzie się swej nadziejowej struktury, a zaangażowanemu w jego otwartość dynamizmowi ludzkiemu będzie zawsze towarzyszyło więcej pytań niż odpowiedzi.

Kontynuując nasze refleksje nad nadziejową strukturą świata ludzkiego spróbujemy teraz zgrupować ich całość wokół trzech aspektów otwartości tego świata: kosmologicznego, antropologicznego, politycznego.

I. ASPEKT KOSMOLOGICZNY

Specyfika tej części świata ludzkiego, którą można nazwać światem „rzeczy” (*Sachwelt*)⁸ jawi się w jej historyczno-egzystencjonalnej relacji do samego człowieka. Różne istnieją schematy próbujące wyjaśnić tę relację: „podmiot — przedmiot; „osoba — rzecz”; „duch — materia” itd. Idąc za rozróżnieniem Metz, można także powiedzieć, iż współistnienie człowieka ze światem rzeczy sprowadza się do relacji „być w” (*Um-welt*) podczas gdy jego koegzystencja z innymi ludźmi realizowana jest w hi-

⁵ J. B. Metz, *L'homme, unité d'un corps et d'une âme*, W: *Mysterium Salutis*, t. VII, Paryż 1971, 57.

⁶ N. Brox, „Monde”, W: *Encyclopédie de la foi*, t. III, Paryż 1967, 105.

⁷ G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, T. I, Genève 1967, 146.

⁸ J. B. Metz, *Glaube und Profanität — Theologie und Soziologie*, W: *Mensch und Gesellschaft (Dokumente der Paulus-Gesellschaft)*, t. XI, München 1965, 226.

storycznym „być z” (*Mit-welt*). Dodajmy, że w pewnych kontekstach świat rzeczy pojawia się także w teologii naszego autora jako synonim pojęcia „natura”. Pojęciem tym oznacza się czasem świat bytów podległych determinacji (fizycznej, chemicznej, biologicznej, a nawet psychicznej w sensie „nie-duchowej”)⁹ i w tym znaczeniu jest ono do odszukania w myśli kosmologicznej Metz. Natura pojawia się tutaj jako rzeczywistość zdeterminowana przez „telos” własnej ewolucji¹⁰.

Natura świata rzeczy, w swej teleologicznej strukturze, może więc być źródłem, jeżeli tak można powiedzieć, nadziei „rzeczowych” (*Sachhoffnungen*). Nadziei tych nie można jednak jeszcze opatrzyć atrybutem „historyczne”. Przedmioty tych nadziei, będąc korelatem istniejących już możliwości rozwojowych świata rzeczy, są raczej rozważane w kategorii „celu” a nie „przyszłości”. Pojęcie „przyszłości”, jak później zobaczymy, zakłada istnienie duchowego otwarcia wolności ludzkiej, której dynamizm twórczy dlatego jest „historyczny”, ponieważ dąży do obiecannej rzeczywistości czegoś „nigdy-jeszcze-nie-zaistniałego” (Nowość). Tak zrozumiana przyszłość, wchodząc w pojęcie sensu całości historii, zakłada nie tylko nadzieję, lecz także dialogiczną strukturę tej historii. Stworzony dla tej przyszłości człowiek „nie jest ze świata”¹¹ i nie może oczekiwać pełnej realizacji swego *esse* od teleologii nadziei rzeczowych¹². Co nie znaczy, że te nadzieje pozostają w dowolnej i przypadkowej relacji do obiecannej człowiekowi przyszłości. Logiczność ich historycznej racji bytu jest antropologiczna. Należą one bowiem nierozdzielnie do wolnej całości eschatologicznej ludzkiego świata. Podporządkowane jednemu *finis ultimus* tego świata, nadzieje rzeczowe nie tracą przez to własnej autonomiczności. Świat, w którym znajdują one swą genezę, otrzymał bowiem od Stwórcy swe własne „świeckie” istnienie. Posługując się ideą „świeckiego świata” Metz precyzuje, że chodzi mu o „świeckość” („ateizm kosmiczny”) świata wynikłą z chrześcijańskiej kosmologii, a więc nie wchodzi tu w rachubę „niewinna świeckość” świata starożytności pogańskiej, ani postulowana w czasach *post Christum* świeckość będąca synonimem ateistycznej emancypacji.

Biblijna idea „świeckości” świata¹³, którą Metz interpretuje szczególnie w kontekście tajemnic: Stworzenia i Inkarnacji¹⁴ nie zakłada więc neutralno-deistycznej relacji świata do Boga, ani tym bardziej, nie jest synonimem opozycji świata dążącego do uniezależnienia się od swego Stwórcy. Metz nie jest teologiem „śmierci Boga”, a jeżeli już umieszcza się go w nurcie tak zwanej „teologii sekularyzacji” to nie należy zapominać o tym, że nie stawia on znaku równości między ideą „sekularyzmu” (*Säkularität*) a ideą „światowości” (*Weltlichkeit*) świata. Dodajmy, iż pozornie tautologiczne określenie „świecki świat” nabiera swego specyficznego znaczenia w momencie, gdy staje się ono antytezą wszelkiego rodzaju tendencji panteizujących rzeczywistość świata. Od tendencji tych,

⁹ R. Vancourt, *Les mots-clés de la philosophie de la religion*, Mélanges de Science Religieuse 22 (1965), Nr 1, 5.

¹⁰ J. B. Metz, *Politische Theologie in der Diskussion*, W: *Diskussion zur „politischen Theologie”*, wyd. H. Peukert, Mainz-München 1969, 292.

¹¹ J 15,19.

¹² Mt 16,26.

¹³ G. von Rad, dz. cyt., t. II, 302.

¹⁴ J. B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Paryż 1971, 25n.

jak wiadomo, nie jest także wolna futurologia różnych współczesnych wizji świata.

W ujęciu Metza, idee „desakralizacji” oraz „demitologizacji”, postulujące „odbóstwienie” świata, nie tylko nie są sprzeczne z koncepcją chrześcijańskiej wiary, lecz wręcz ukazują się jako jej podstawowe założenia. Zakres kosmicznej obecności rzeczywistości wiary jest bowiem szerszy aniżeli zakres religijnej interpretacji świata. Elementy religijne, związane z rzeczywistością ludzkiej wolności, łączą się z światem rzeczy „pośrednio”, antropocentrycznie, w procesie hominizacji tego świata. W ten sposób człowiek staje się specyficznym ogniwem łączącym Boga ze światem rzeczy.

Nadziejowa struktura procesu hominizacji, czy też raczej humanizacji świata, rozważana w aspekcie właściwej Biblii syntetycznej metodzie ujęć, wskazuje więc na nierozdzielność stwórczo-zbawczej koegzystencji człowieka z „rzeczą”, koegzystencji otwartej jedną, wspólną człowiekowi i światu rzeczy, obiecaną przyszłością. W drodze do tej przyszłości obowiązuje pewien zasadniczy porządek w wyżej wspomnianej koegzystencji: chodzi o to, że nie człowiek jest przedmiotem włączonym w przegodę zdeteterminowanego rozwoju świata, lecz odwrotnie, świat, w kategoriach swych „możliwości” i „nie-możliwości”, istnieje dla człowieka, — podmiotu historii, który nie jest tylko „mikrokosmosem”. Kosmologia biblijna, której formalne pojęcie świata akcentuje specyficzną łączność istniejącą między historycznością świata a jego wymiarem antropocentrycznym, nie mieści się w kosmocentryzmie greckich kategorii¹⁵.

Zwrot refleksji teologicznej do antropocentrycznej, a więc historycznej interpretacji świata ludzkiego, ukazuje nowe deontologiczne perspektywy spotkania nadziei światowych z nadzieją chrześcijańską, co w dalszej konsekwencji wskazuje na specyfikę spotkania idei transcendencji z historycznym wymiarem świata.

Tworząc nierozdzielną całość z historią, świat rzeczy jest otwarty wolną otwartością tej ostatniej i wchodzi w rzeczywistość transcendencji ludzkiego świata. Transcendencja ta nie jest więc tylko synonimem jakiegos wertykalnego „wychodzenia” rozumno-wolitywnego dynamizmu człowieka z transhistoryczne „ponad”, lecz włącza się w konkret horyzontalnego biegu historii. Tak pojęty „transcendentalny” wymiar ludzkiego świata (*Um-welt; Mit-welt*)¹⁶ nacechowany jest dialektyką równoczesnego „już” i „jeszcze nie” uobecniającej się w historii obiecaną przyszłości. W tym sensie, historyczny wymiar ludzkiego świata pozostanie ustawicznie „możliwością” konkretnego doświadczenia transcendencji¹⁷.

Daleka od zanegowania możliwości wertykalnej relacji z Bogiem (modlitwa, przeżycia mistyczne, itd.) kosmologiczna myśl Metza należy do tych prób współczesnej myśli teologicznej, które usiłują pojednać to, co w tradycyjnej teologii było raczej rozdzielone: transcendencję z przyszłością historyczną.

¹⁵ Tamże, 64.

¹⁶ H. Ebert, *Die Natur des Menschen und die Absolutheit, des Christentums*, 8, Stimmen der Zeit, 177, 2, 106.

¹⁷ J. B. Metz, *Faut-il opposer „futur” et „au-delà”?*, W: *Marxistes et Chrétiens*, Paryż 1968, 253.

W horyzontalnej realizacji tych przyszłości zaboserwować można specyficzną współzależność teleologicznej otwartości świata rzeczy z wolną otwartością samego człowieka. W spór o lepszą przyszłość świata zaangażowany jest nie tylko „rzeczowy” postęp techniki, lecz także wymiar społeczny (polityczny) i religijny (światopoglądowy) człowieka¹⁸. Aby uniknąć degradującej go dyktatury rzeczy¹⁹ człowiek nie może powierzyć budowy swej lepszej przyszłości wyłącznie determinacji świata rzeczy. Z drugiej strony można by jednak postawić pytanie: ile nadziei ludzkich związanych z możliwościami rozwojowymi tego świata nie zostało jeszcze zrealizowanych, z winy formalnej decyzji człowieka, decyzji uwarunkowanej względami społecznymi czy światopoglądowymi? Niezależnie od stopnia formalnego uświadomienia sobie istnienia ścisłej współzależności między jakością zaangażowania się człowieka w otwartość historii a motywującą to zaangażowanie koncepcją „sensu całości historycznej”, można powiedzieć, iż od tej ostatniej uzależniony jest nie tylko postęp czy regres ludzkiego świata, lecz także istnienie lub nieistnienie jego aktualnej struktury.

Biblijna idea „światowości” świata rzeczy, wskazująca na skończoność i tymczasowość tego świata, ma szanse nowego odczytania w epoce, która postawiła człowieka wobec świata analizowanego nie tylko w perspektywie totalnej przebudowy, lecz także totalnego zniszczenia. Wspólnym wnioskiem obu perspektyw powinien być postulat uniwersalnego braterstwa. Myśl biblijna, wskazując na podstawową kategorię antropologiczną „obrazu Boga”, a więc utożsamiająca prawdę ludzkiego istnienia z Tajemnicą Stwórczo-Zbawczej Miłości, daje pierwszeństwo pierwszej perspektywie. Związany nierozdzielnie z tą Tajemnicą społeczny charakter obiecanej „nowego” świata, staje się eschatologicznym imperatywem, krytykującym wszelkie historyczne tendencje wyłącznie indywidualistycznej relacji człowieka do świata rzeczy. Tendencje te, stanowiąc efekt nierealnej oceny sensu antropocentrycznej funkcjonalności świata rzeczy, są często symptomami decyzji wewnątrzhistorycznej instalacji. Dodajmy w tym kontekście, iż deontologiczna relacja chrześcijańskiej nadziei z postulatem deprywatyżacji świata rzeczy czeka wciąż na głębszą teologiczną refleksję.

Wchodząc w Tajemnicę Stworzenia i Odkupienia, rzeczywistość chrześcijańskiej nadziei nie może stać się historyczną przygodą wyizolowanego ludzkiego „ja”, nie znajduje ona swego właściwego wymiaru nawet w relacji „krótkiej”: „ja — ty” (P. Ricoeur); stwórczo-zbawczy dynamizm chrześcijańskiej nadziei jest istotnie związany ze społecznym wymiarem historycznego „my” człowieka. To „my” było zawsze przedmiotem i podmiotem dialogu człowieka z „Bogiem biblijnym”. Społecznemu wymiarowi ludzkiej egzystencji „poddany” jest także świat rzeczy. Można się z tym zgodzić, że stwierdzenie to nie jest synonimem absolutnej negacji prawa własności prywatnej, które należyćie zrozumiane, nie musi być koniecznie antytezą własności społecznej²⁰.

¹⁸ Tenze, *Technik-Politik-Religion im Streit um die Zukunft des Menschen*, W: *Erwartung-Verheissung-Erfüllung*, wyd. W. Heinen — J. Schreiner, Würzburg 1969, 157n.

¹⁹ Tamże, 162.

²⁰ H. Vorgrimmler, *Die neuere katholische Eigentumslehre*, Internationale Dialog Zeitschrift 7 (1974), 38.

Wyprzedzając tok myśli, możemy jeszcze zauważyć, że ziemskie nadzieje wtedy stają się eschatologiczną własnością człowieka, jeżeli zdecyduje się on je zaangażować w dialektykę miłości postulującej „tracenie” dla „zyskiwania”. Tą dialektyką świat rzeczy wchodzi całkowicie w wolną decyzję człowieka realizującego fundamentalne przykazanie „Stań się człowiekiem!” (Stań się „obrazem” Miłości). W horyzocie tego przykazania, ludzkie „mieć” staje się sprawdzianem ludzkiego „być”. „Świeckość” świata, jego stworzona ograniczoność, kształtuje deontologię jego uniwersalnego podziału. Idea braterstwa pojawia się w tym kontekście nie tylko jako jeden z zasadniczych warunków postępu ekonomicznego świata²¹ lecz również jako postulat uniwersalnej ascezy. Postulat ten, obecny w wielkich tematach teologii świata (Stworzenie — Zbawienie — Wypełnienie), nie może być zredukowany do „pobożnej praktyki” zalecanej doskonalącym się jednostkom. Nie jest on „sztuką dla sztuki”, lecz, oceniającym realne możliwości rozwojowe świata rzeczy, warunkiem nieodzownym uniwersalnej koegzystencji całej rodziny ludzkiej. W ostatecznym rozrachunku, rzeczywistość „ascezy” jest więc sprawiedliwym i prawdziwym (prawda = miłość) podziałem ograniczoności świata rzeczy. Biblijny sylogizm, którego pierwsza przesłanka wskazuje na historyczną „nieboskość” świata rzeczy a druga na „boskość” człowieka, znaczyć będzie konkret historycznego doświadczenia człowieka stałym wnioskiem postulującym pewien realizm w koegzystencji ze światem rzeczy. Realizm ten wyraża się w stwierdzeniu, że ludzki świat, w historycznym wymiarze swego istnienia, nigdy nie uwolni się od deontologicznej relacji z fenomenami „ubóstwa” i „ascezy”. Dla ludzi wiążących realizację absolutnej finalizacji swej egzystencji z teologią nadziei światowych stwierdzenie to mogłoby przybrać kształt antytezy zaangażowania się w proces przekształcania świata. Inną logiką w tym wypadku, jak powiedzieliśmy, dysponuje nadzieja chrześcijańska, która totalność swego wewnątrzhistorycznego zaangażowania łączy z postulatem bezgraniczności (miłość) decyzji człowieka wybierającego czasowo prawdę swego wiecznego istnienia.

Nadziejowa struktura świata rzeczy nie jest więc korelatem nadziejej struktury samego człowieka. Istotnym elementem definiującym prawdziwość bycia człowieka w tym świecie jest „ubóstwo”²². Otwarcie „świeckiego” świata nie zawiera bowiem możliwości zamknięcia „boskiego” otwarcia człowieka.

II. ASPEKT ANTROPOLOGICZNY

Nie mogąc wejść w szczegóły problematyki wzajemnej zależności ujęć kosmologicznych i antropologicznych, ograniczmy się do naszkicowania dwóch różnych horyzontów refleksji nad człowiekiem. Zestaw tych horyzontów odpowiada, typowej dla teologicznej refleksji Metza, konfrontacji myśli biblijnej z myślą grecką, która długi czas „zniewalała” chrze-

²¹ M. D. Chenu, *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*. Paryż 1969, 135.

²² J. B. Metz, *Armut im Geiste. Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Mensch-Werdung des Menschen*, Geist und Leben 34 (1961), 421.

cijańską antropologię²³. Podczas gdy myśl grecka ukazywała człowieka w horyzoncie kosmosu i natury, to horyzontem antropologicznym myśli biblijnej jest historia i eschatologia²⁴. W przeciwieństwie do antropologii greckiej, dającej pierwszeństwo przestrzennemu schematowi ujęć, myśl biblijna akcentuje czasowy i historyczny aspekt wewnątrzświatowej egzystencji człowieka.

Zdaniem Metz, refleksje antropologiczne myśli greckiej, mimo bogatego zróżnicowania poruszanych aspektów, pozostały w swej zasadniczej formie, kosmocentryczne. H. Meyerowi, twierdzącemu, że antropocentryzm jest już do odkrycia u Sofistów, Sokratesa, a zwłaszcza w tradycjach neoplatonickich²⁵, Metz zarzuca niezrozumienie różnicy między „treścią” (to CO się rozważa) a „formą” (to CZYM się rozważa) myśli²⁶. Robiąc to rozróżnienie, sprowadzalne w pewnym stopniu do metodologicznego podziału przedmiotu badań na materialny i formalny²⁷, Metz koncentruje się na „formie” antropocentrycznej refleksji o człowieku, widząc w niej obraz wiodący (*Leitbild*) oraz horyzont zapewniający specyficzną wizję całości rozważanych treści²⁸. W ten sposób odczytany przez niego św. Tomasz okazał się bardziej „biblijny” i „chrześcijański” aniżeli „grecki”. W tym kontekście myśl filozoficzna średniowiecza stanowi, zdaniem naszego autora, swego rodzaju ogniwo łączące myśl grecką z myślą współczesną, której antropocentryzm nie zdaje sobie nieraz sprawy ze stopnia pokrewieństwa jaki go łączy z myślą biblijną. Interesując się filozoficzną myślą średniowiecza nie tyle od strony „ilościowej” co „jakościowej”, Metz, uznający wielkość pracy Gilsona, wskazuje na zbytnią jednostronność jego zestawów myśli greckiej z myślą nowożytną. Jednostronność ta polega na skoncentrowaniu badań porównawczych raczej nad stroną „ilościową” problemów, na materii elementów treściowych, z równoczesnym niedowartościowaniem horyzontu formalnego tych treści²⁹. Analizując w tym horyzoncie różne elementy treściowe myśli św. Tomasza, Metz dochodzi do wniosku, że „rewolucja kopernikowska” filozofii była już „w drodze” zanim E. Kant nadał jej specyficzny kształt.

Wracając jednak do naszej problematyki, spróbujemy najpierw w sposób bardzo ogólny zestawić kilka charakterystycznych cech, odróżniających antropologiczną myśl grecką od myśli biblijnej:

MYŚL GRECKA

dualistyczna wizja człowieka
człowiek: rzeczywistość doskonale
zamknięta

MYŚL BIBLIJNA

monistyczna³⁰ wizja człowieka
człowiek: rzeczywistość otwarta

²³ Tenże, *Irdisches Christentum?*, W: *Der Christ in der neuen Wirklichkeit*, wyd. F. H. Ryssel, Frankfurt/M 1964, 54.

²⁴ Tenże, *L'homme, unité d'un corps et d'une âme...*, 46.

²⁵ H. Meyer, *Zur Christlichen Anthropozentrik*, *Theologische Revue* 61 (1965), 9.

²⁶ J. B. Metz, *Nochmals: Christliche Anthropozentrik*, *Theologische Revue* 61 (1965), 14.

²⁷ Tenże, *L'homme, L'Anthropocentrique chrétienne*, Paryż 1968, 26.

²⁸ Tenże, *Leitbild*, W: *LThK*, t. VI, wyd. 2, kol. 932.

²⁹ Tenże, *L'homme, L'Anthropocentrique chrétienne...*, 130.

³⁰ Określenie to zostało użyte dla schematycznego przeciwstawienia określeniu „dualizm”. Nie chodzi więc tutaj o filozoficzną solidaryzację z jakkolwiek ze znanych form monizmu, lecz o podkreślenie duchowo-cieleśnej jedności (całości) człowieka „biblijnego”.

koncepcja natury ludzkiej:
kosmocentryczna (statyczność)
BYĆ ("już")
Całość egzystencjalna człowieka
"dana" (kontemplacja)

koncepcja natury ludzkiej:
antropocentryczna (dynamizm)
STAWAĆ SIĘ ("Jeszcze nie")
Całość egzystencjalna człowieka
"zadana" (transformacja)

Zdaniem Metza, abstrakcyjność kategorii antropologicznych, którymi posługują się teologie o orientacji czysto transcendentnej, personalistycznej czy egzystencjalnej, jest często spokrewniona z grecką wizją świata, a jej geneza jest bardziej *anthropo* niż *theo* — logiczna. Myśl biblijna jest bardziej zainteresowana konkretem historycznej egzystencji człowieka, niż jego strukturą ontologiczną³¹. Proces samopoznania człowieka jest otwarty kategorią „boskiego obrazu” i staje się postępowym zadaniem hermeneutycznej współzależności „teorii” i „praktyki” historycznej CAŁOŚCI ludzkiego świata. Człowiek, nie dający się zrozumieć w żadnym przekroju wertykalnym świata, mimo postępu poznania horyzontalnego, pozostanie historycznie zawsze „do zrozumienia” (*Homo absconditus*). Także refleksja teologiczna o człowieku nie ma szans historycznego uwolnienia się od horyzontu „antropologii negatywnej”³². Refleksja bowiem nigdy nie może stać się miejscem adekwatnego zobiektywizowania całości prawdy ludzkiego bytu, ponieważ „stający się” człowiek, stanowiąc punkt wyjścia dla tej refleksji, pozostanie faktycznie wciąż „czymś więcej” aniżeli to, co udaje mu się formalnie wyrazić w historycznym procesie swej własnej teoretyzacji³³.

Antropologia teologiczna sprzeniewierzyłaby się więc prawdzie „stającego się” człowieka, gdyby usiłowała zamknąć go *a priori*, dedukcyjnie, w zawsze uproszczonej konstrukcji jakiejś kategorii, idei lub systemu. Antropologia ta zresztą nie może zadowolić się rolą jednej „z wielu” dyscyplin teologicznych, lecz jako „forma” myśli, powinna stanowić specyficzny horyzont jednoczący całość treści teologicznych, którymi dysponuje człowiek. Otwartość, a więc dodajmy od razu, nadziejowa struktura bytu ludzkiego, może być analizowana w różnych aspektach. Spróbujmy wybiórczo zgrupować nasze refleksje w trzech całościach tematycznych odpowiadających podziałowi treści, którym posłużył się Metz, omawiający encyklopedycznie pojęcie „Natury” (natura człowieka jako „transcendencja”, „egzystencja”, „historia”)³⁴. Te trzy aspekty jego refleksji zastosowane w naszej tematyce, mogą nam zbliżyć pojęcie „otwartości” człowieka, chociaż nie wolno przy tym zapomnieć o biblijnej zasadzie całościowego, syntetycznego oglądu człowieka w historyczności jego świata.

Różne aspekty rozważań zmierzających do zrozumienia człowieka, nie-rozdzielną jedność ucieleśnionego ducha i uduchowionego ciała, muszą się więc ostatecznie spotkać we wspólnym horyzoncie całości ludzkiego świata. Poruszane aspekty powinny więc uzupełniać się nie tylko wzajemnie, lecz także z ową całością.

³¹ H. R. Schlette, *Philosophie-Theologie-Ideologie. Erl der Differenzen*, Köln 1968, 26.

³² J. B. Metz, W: *Kann ein Christ Marxist sein?* pr. zb., *Neues Forum* 15 (1968), 296.

³³ Tenże, *Theologische und metaphysische Ordnung*, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 83 (1961), 4.

³⁴ Tenże, *Natur*, W: *LThK*, t. VII, wyd. 2, kol. 806. -

Dzięki podstawowym właściwościom swej stworzonej natury, człowiek, podmiot poznający i działający, jest w stanie wychodzić z siebie „na zewnątrz” swoim dynamizmem refleksyjno-wolitywnym. Akcentując za Metzem te dwa klasyczne wymiary transcendentальной otwartości ludzkiej natury, trzeba zauważyć od razu, iż otwarcie to, w jego interpretacji, nie jest powierzone wyłącznie kategoriom ahistorycznego wertykalizmu. Egzystencjalna jedność wolności i prawdy, związana z duchowo-cielesną całością człowieka, nie pozwala sprowadzić procesu ludzkiego poznania do formalności teoretycznego zabiegu zadawalającego się zobiektywizowaną adekwacją abstrakcyjnego „wiedzieć”. Tak samo człowiek nie może analizować fenomenu swej wolności wyłącznie w aspekcie relacji „mieć” (wybór), lecz także, a nawet przede wszystkim, winien ją włączyć w integralność historycznego wymiaru natury swego „być”.

Specyfiką dynamizmu ludzkiej transcendencji jest więc jego wymiar cielesny³⁵. Każdy akt tej transcendencji nosi znamiona nierozdzielnej jedności wcielonego ducha i uduchowionego ciała³⁶. Proces postępującego rozumienia tego rodzaju transcendencji nie może więc posługiwać się wyłącznie kategoriami przestrzennymi (statycznymi). Trzeba raczej powiedzieć, że pierwszeństwo, w tym zmierzającym ku *novum* obiecaniej człowiekowi przyszłości procesie, mają właśnie kategorie „czasowe” i „historyczne” (dynamiczne). Tymi kategoriami trzeba się także posłużyć, by wytłumaczyć specyfikę horyzontalnego spotkania się otwartości transcendencji ludzkiej z wyżej już wspomnianą otwartością świata rzeczy. Ten ostatni, jak powiedzieliśmy, stanowi nierozdzielną całość z nadziejową strukturą „stającego się” historią człowieka.

Dając pierwszeństwo historyczno-horyzontalnej koncepcji transcendencji świata ludzkiego, Metz chce pozostać wierny myśli biblijnej, która łączy doświadczenie transcendentальной otwartości świata z „jeszcze nie” historycznej przyszłości a nie z „już” jakiegoś ahistorycznego „ponad”³⁷. Wynika stąd, iż historyczna łączność transcendencji świata ludzkiego z „jeszcze nie” tej przyszłości, nie może więc dać pierwszeństwa dynamizmowi poznawczemu (teoria — kontemplacja), lecz nadziejowej strukturze historycznego działania (praktyka — akcja). Człowiek w swej transcendentальной otwartości „czyni” historycznie prawdę swego *esse*. W historycznej skuteczności swej egzystencji scalającej dynamizmy „teorii i praktyki, wiedzy i moralności, refleksji i rewolucji”³⁸ s p r a w d z a i uobecnia swą przyszłość³⁹. Nie trudno zauważyć, że ten model refleksji antropologicznych stał się w pewnym sensie antytezą antropocentryzmu transcendentnego w wydaniu K. Rahnera, mistraza opuszczonego, którego antropologia wertykalna okazała się, w świetle refleksji jego ucznia Metza, zbyt indywidualistyczna i abstrakcyjna.

Horyzontalny, historyczny wymiar transcendencji świata ludzkiego, w interpretacji Metza, może okazać się dość oryginalny jeżeli się go zestawi z samą koncepcją ludzkiej wolności. Człowiek nie tylko ma wol-

³⁵ Tenże, *Irdisches Christentum?*, 57.

³⁶ Tenże, *Akt, religöser*, W: LThK, t. I, wyd. 2, kol. 256.

³⁷ Tenże, *L'homme. L'Anthropocentrique chrétienne*, 120.

³⁸ Tenże, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, Concilium 36 (1968), 14.

³⁹ Tamże, 16.

ność, lecz jest wolnością⁴⁰. Wolność jest „bytem jego bytu” (*das Sein seines Seins*)⁴¹. Obiektywnością człowieka jest jego subiektywność⁴². Jako odpowiedzialny nosiciel (*Träger*) oraz podmiot⁴³ prawdy swego bytu, człowiek może i powinien tę prawdę historycznie realizować.

Związana z tą tajemnicą wolności stworzonej otwartość egzystencjalna człowieka nie wyklucza wolnego odrzucenia towarzyszącego człowiekowi fundamentalnego nakazu Stwórcy: „wybierz swoje człowieczeństwo!” Deontologicznej relacji jaka istnieje między prawdą ludzkiego bytu a integralnością jego wewnątrzhistorycznego dynamizmu towarzyszy specyficzne utożsamienie prawdy ludzkiego *esse* z *amarem*⁴⁴. W tym kontekście miłość jawi się jako jedyna i zasadnicza determinacja wolności ludzkiej. W historycznym procesie tworzenia prawdy swej natury, człowiek w swej egzystencjalnej otwartości, powierzony samemu sobie jako „ostatecznej instancji”⁴⁵, znajduje w prawie miłości decydujące kryterium swej wolnej konstrukcji (*conversio ad seipsum*) lub destrukcji (*aversio a seipso*). Rzucające się tutaj w oczy tomistyczne *ordinatio ad finem ultimum... per caritatem*⁴⁶ ukazuje się jako integralne włączenie dynamicznej otwartości transcendencji świata ludzkiego (w jej wymiarach kosmologicznych-antropologicznych-politycznych) w fundamentalną decyzję człowieka akceptującego (odrzucającego) prawdę swej natury. Stąd, jeżeli tak można powiedzieć, metzowska definicja człowieka, która widzi w człowieku byt wolnej historycznie decyzji, który, dysponując sobą samym, dopełnia się ku Transcendencji w rzeczywistości świata⁴⁷.

W świetle tej definicji, stwierdzenie utożsamiające historyczność ludzkiego świata z jego ustawiczną wolną otwartością, nie stanowi więc *non-sensu* dla czasowo ograniczonego życia ludzkiego. Nadziejowa struktura tego życia łączy jego sensowność z realizacją decyzji *za to be or not to be* człowieka.

Ustawicznie otwarta, funkcjonalnie „tymczasowa” struktura świata rzeczy, stanowiąc miejsce i treść tej decyzji, nie może być jednak ostatecznym jej adresatem. Jak już zaznaczyliśmy, historyczny proces samotworzenia człowieka nie ma charakteru teleologicznego monologu, lecz jest wolnym dialogiem umożliwionym właśnie otwartością, często paradoksalną (paradoks miłości) i antyfinalistyczną, samej historii. Stojąca u kresu tego dialogu, heterogeniczność obiecaniej człowiekowi „Omegi” jego wiecznej egzystencji, nie jest podważeniem historycznej autonomii ludzkiej wolności, lecz, wynikającą z faktu stworzoneści człowieka, konsekwencją specyficzności „Alfy” jego wolnego otwarcia, w którym to co jest „dane” (*Gegebenheit*) staje się „zadaniem” (*Aufgegebenheit*)⁴⁸. Boski akt stworzenia człowieka jest więc równocześnie powołaniem do ludzkiego samo-tworzenia. Lecz człowiek nie jest swoim własnym Stwórcą.

⁴⁰ J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, W: *Gott in Welt*, t. I, Freiburg 1964, 290.

⁴¹ Tamże, 296.

⁴² Tamże, 292.

⁴³ J. B. Metz, *Subjekt, Subjektivismus*, W: *LthK*, t. IX, wyd. 2, kol. 1135.

⁴⁴ Tenże, *L'homme. L'Anthropocentrique chrétienne*, 55.

⁴⁵ Tamże, 62.

⁴⁶ *II^a — II^{ae}*, a. 23, 7—8.

⁴⁷ J. B. Metz, *Decision*, W: *Encyclopedie de la foi*, t. I, Paryż 1967, 323.

⁴⁸ Tenże, *Natur...*, 807.

Obiecana mu przyszłość, chociaż nie pozwala ludzkiej refleksji na opuszczenie pozycji „teologii negatywnej”, nie jest „jakąkolwiek przyszłością” (*irgendeine Zukunft*). Człowiek nie produkuje swej przyszłości zasadą *esse sequitur agere*, która może przybrać kształt „wielkiej loterii” stawiającej „gracza” wobec niepewności alternatywy „najlepszego” lub „najgorszego”. Zauważmy przy okazji, iż pewne próby usiłujące doszukać się istnienia tej egzystencjalistycznej zasady w teologii Metza nie biorą dostatecznie pod uwagę całości jego antropocentrycznej koncepcji historii wraz z jej nieodłącznym elementem: „rezerwą eschatologiczną”. W horyzoncie tej „rezerwy” człowiek pozostanie dla siebie samego (*iür sich*) ustawiczną „możliwością” historyczną, której aktualizacja nie uwolni się nigdy od perspektywy: „móc-wciąż-inaczej-działać”.

Deontologia otwartości egzystencjalnej człowieka zakłada więc możliwość dialogicznej łączności między stworzoną otwartością transcendentną świata ludzkiego a Transcendencją jego Stwórcy. Zdolny do realnej łączności z Objawieniem, człowiek „słuchacz Słowa” *Hörer des Wortes* został „lojalnie” poinformowany, że ostateczna finalizacja jego transcendentnego procesu samopoznania „ukryta” jest w Wolności Boga: ostatecznego fundamentu historyczności ludzkiego ducha⁴⁹. Posługując się terminologią Schillebeeckx'a można więc powiedzieć, że istnieje także u Metza pewna afirmacja transcendencji wertykalnej. Jednak Bóg „dla człowieka” nie jest Bogiem „ponad nami” lecz Bogiem „przed nami”. Transcendencja wertykalna jawi się dla otwartości egzystencjalnej człowieka w kategoriach „niewystarczalności”⁵⁰ oraz „niedostępności”⁵¹. Nadziejowy proces samowyboru (samotworzenia) człowieka powinien więc być realizowany horyzontalnie, kierując się integralnością ludzkiego świata ku „Bogu przed nami”, który, poprzez kategorię możliwości, objawia się historycznie jako wszechmocna gwarancja Przyszłości⁵². Stwarzając się i wyzwalając, człowiek odpowiada historycznie na apel swego Boga, Stwórcy i Zbawiciela, realizując tym samym podstawowe przykazanie miłości własnej (*Selbstliebe*). Identyfikacja tego przykazania z przykazaniem miłości Boga i bliźniego łączy nierozdzielnie wolną otwartość egzystencjalną człowieka z otwartością historyczną jego świata. W tym kontekście można nie tylko mówić o charakterze antropologicznym otwarcia świata rzeczy, lecz także o kosmologicznym otwarciu bytu ludzkiego. Próba integralnej tematyzacji ludzkiej wolności powinna więc sięgnąć po istotne treści tak do kosmologicznych jak i do politycznych aspektów ludzkiego świata.

Świat ten nie włącza się w proces samowyboru (samotworzenia) człowieka, ani zasadą indyferentnej alternatywy ani zasadą identyczności. Sens historycznej całości ludzkiego świata łączy się nierozdzielnie z egzystencjalną jednością wolności i prawdy w samym człowieku. „Stający się” człowiek, podmiot historii, nie może się więc oddać dobrowolnie w przedmiotową niewolę dialektycznej konieczności historycznych procesów, ale z drugiej strony, nie może również tych procesów, związanych istotnie z prawdą i wolnością jego bytu, traktować zasadą dowolności i przypadkowości. Specyficzne spotkanie wolności

⁴⁹ Tenze, *L'homme à l'écoute du Verbe*, Paryż 1968, 41.

⁵⁰ Mt 7,21.

⁵¹ 1 Tm 6,16.

⁵² J. B. Metz, *Pour une théologie du monde...*, 103.

i prawdy w antropocentrycznym dynamizmie historycznych procesów łączy te procesy w deontologię dialektyki miłości, która w aktualnym *conditio humana* złączona jest nierozdzielnie z nadziejową strukturą ludzkiego świata. Ponieważ historyczny marsz człowieka ku przyszłości jego pełni egzystencjalnej ma charakter antyteleologiczny (antyfinalistyczny), człowiek nie ma szans poznania wewnątrz historii „daty”⁵³ pełnej realizacji swego człowieczeństwa. Ignorancja tej daty, stanowiąc jeden z centralnych problemów chrześcijańskiej eschatologii⁵⁴ wskazuje zarówno na dialogiczny (stworzenie-Stwórca) charakter historycznej otwartości człowieka, jak również na istotną łączność struktury nadziejowej ludzkiego bytu z decyzją „bezgranicznego” zaangażowania się w dialektykę miłości. Nie trudno zauważyć, iż tego rodzaju interpretacja sensu istnienia historycznego człowieka, różni się zasadniczo od tych wizji antropologicznych, które wychodzą z apriorystycznego założenia stawiającego znak równości między transcendencją człowieka i transcendencją świata empirycznego. Wizje te, jak dotąd, nie dały zadawalającej odpowiedzi na szereg pytań. W różnych kontekstach wraca wciąż pytanie dotyczące korelatywności, by nie powiedzieć tożsamości, transcendencji człowieka i świata rzeczy. Czy samo sformułowanie wyżej wspomnianego założenia nie jest pierwszym wyjątkiem zasady sprowadzającej całość interpretacji ludzkiego świata na płaszczyznę faktyczności i empiryczności? Czy rzucając kamieniami „faktyczności” i „sprawdzalności” w konstrukcje „wierzących” wizji świata, nie rozbija się przy okazji szklanego domku własnych założeń ideologicznych? Jaką radykalną kategorią jakościową odróżnić historyczną egzystencję człowieka od egzystencji zwierząt, jeżeli sens jednej i drugiej zamyka się adekwatnie w „danych” istniejącej rzeczywistości? Jak rozwiązać problem relacji wolności człowieka do praw „konieczności” wewnątrzhistorycznych procesów? Jeżeli wolność jest „bytem ludzkiego bytu” czy próba zamknięcia człowieka w „niewoli już gotowego” (*L'esclavage du tout-fait*: Ch. Péguy) nie stanowi początku jego końca?

Zdając sobie sprawę, że ludzka wizja sensu całości historycznej, w swym hipotetycznym charakterze, bazuje zawsze na wolnej decyzji ludzkiej⁵⁵ człowiek wierzący, wierny przykazaniu miłości własnej, decyduje się na zaangażowanie w dialektykę „tracenia” życia „dla drugich”, spodziewając się jego odzyskania „dla siebie”. Głębsza i bardziej szczegółowa analiza jedności „miłości własnej” z „miłością Boga i bliźniego” wykazałaby, iż nie wchodzi tutaj w grę zasada wyrachowanego posługiwania się bliźnim dla realizacji własnego interesu. Dodajmy, że sensowność i historyczna skuteczność tego rodzaju „wierzącej” decyzji, nie została jeszcze, jak dotąd, teoretycznie podważona przez ten typ argumentacji, który na aktualnym etapie historii nazywamy „naukowym”. Gdy chodzi o weryfikację praktyczną tej decyzji, wydaje się, iż jest ona logicznie związana z doświadczeniem współczesnego świata, aniżeli inne przyszłościowe wizje świata ludzkiego, dla których kłopotliwym problemem jest nie tylko fakt ustawicznego „wymykania się” zaplanowanej

⁵³ Mt 24,36.

⁵⁴ J. Winandy, *Le logion de l'ignorance* (Mc XIII, 32; Mt XXIV, 36). *Revue biblique* 1 (1968), 75n.

⁵⁵ H. Fries, *Die Gottesfrage in der Begegnung mit dem Positivismus*, W: *Gott die Frage unserer Zeit*, wyd. H. Fries, München 1973, 41.

przyszłości, lecz także sama próba przedstawienia koncepcji tej przeszłości.

Podkreśliśmy jeszcze, że utożsamienie sensu czasowego życia człowieka z odpowiedzią TAK lub NIE zaadresowaną do wieczności, jest ideą typowo biblijną⁵⁶. O ile myśl grecka, doprowadzając do spotkania antropologii z teologią, ukazywała człowieka łączącego się z elementami boskimi wewnątrz-kosmicznie, to myśl biblijna ustawiła integralność ludzkiego świata w twórczym dialogu z nie-światowym Bogiem. Bóg biblijny nie jest tylko przedłużeniem i ukoronowaniem historycznej egzystencji człowieka, lecz także jej specyficznym *vis-à-vis*, w którego nieuchwytniej historycznie INNOŚCI kryje się definiujący istotę samej historii element „Novum”. W stosunku do ewolucji ludzkiego świata, jego Stwórca nie pozwala się zamknąć w kategorii „celu”. Bóg „dla człowieka” nie jest Bogiem ewolucji, lecz Bogiem wolnej historii. Tym co zyskuje stworzona historia w spotkaniu ze swym Stwórcą nie jest prostolinijny postęp jej totalnej racjonalizacji, lecz, wymykająca się często adekwatnym ujęciom, „Nowość” obiecanej jej „jeszcze nie”, która przychodzi „już” tą właśnie historią. Zaangażowany w tę „boską dialektykę”⁵⁷ twórczy i wyzwalaający dynamizm ludzki powinien stać się sakramentem wielkiego TAK człowieka, który, kontynuując, dzieło samo-stwarzania, musi jednocześnie wyzwalać się od negatywnych konsekwencji nadużycia swej stworzonej wolności. Interpretacja tego TAK w horyzoncie kryteriologii autonomii doświadczenia historycznego jest jednym z podstawowych problemów współczesnej etyki⁵⁸. W tym kontekście mnożą się pytania. Czy włączenie genety norm moralnych do wartości procesu „prawdy czynionej” nie jest wyrazem wierności i posłuszeństwa Stwórcy, Bogu drogi i historycznej tymczasowości? Czy dotychczasowe zasady normotwórcze uwzględniały w wystarczający sposób deontologię nadziei? Jak w świetle tej deontologii przedstawia się sprawa teonomii pośredniej, antropocentrycznej?⁵⁹ Czy kategorie zmienności i tymczasowości muszą być koniecznymi synonimami relatywności i dowolności?

Mimo mnożących się aktualnie prób odpowiedzi na te pytania, problematyka w nich zawarta, jawi się wciąż refleksji logicznej bardziej w kategoriach „perspektyw” niż „osiągnięć”.

Wracając do naszej tematyki, zwróćmy jeszcze uwagę na inny, bardzo ważny aspekt otwartości historii. Historia, jako historia wolności, zawiera w sobie zawsze możliwość ludzkiego NIE zaadresowanego do Boga. I w tym kontekście dotykamy niezwykle skomplikowanej problematyki tzw. „grzechu pierworodnego”.

Znane są nowsze próby interpretacji tego co w tradycyjnej teologii znane było pod nazwą *concupiscentia*. Polskie tłumaczenie tego terminu przez „pożądliwość”, choć wskazuje na łączność tej rzeczywistości z tajemnicą ludzkiej wolności, jest zbyt zawężone. O ile, na przykład, dla K. Rahnera *concupiscentia* (*Konkupiszenz*) jest pewną spontanicznością ludzkiej natury wymykającą się wolnej kontroli osoby, dla Metz ta in-

⁵⁶ J. Splett, *Kirche und Weltverständnis*, Stimmen der Zeit 177 (1966) 351.

⁵⁷ J. B. Metz, *Pour une théologie du monde...*, 31.

⁵⁸ D. Mieth, *Die Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis*, Tübing. Theolog. Quartalschrift 155 (1975), 217.

⁵⁹ F. Böckle, *La morale fondamentale*, Recherches de Science Religieuse 59 (1971), 340.

terpretacja wydaje się być zbyt uproszczona. *Concupiscentia* w ujęciu naszego autora nie jest związana z taką czy inną „częścią” człowieka, lecz fenomenem obecnym w historycznej całości jego egzystencji (*ein ganzmenschliches Phänomen*)⁶⁰. Jeżeli myśl biblijna łączy genezę tego fenomenu z dynamizmem wolności ludzkiej, powinien on być tematyzowany w tych samych aspektach, w których tematyzuje się samą wolność (kosmologiczny, antropologiczny, społeczny (polityczny) itd.). Ogólnie mówiąc, *concupiscentia* jest jakimś negatywnym (destruktywnym) elementem antropocentrycznego otwarcia świata ludzkiego. Otwarcie to cechuje m o z l i w o ś ć ustawicznej alienacji, tzn. możliwość wolnego skierowania się tego świata ku antytezie realizowanego tym otwarciem obiecanego wypełnienia. Nacechowany tą alienacją człowiek „wymyka się” często sobie samemu. Żyjąc w negatywnej „inności” swej antropocentrycznej historii, człowiek jest ustawicznie „kuszony” stworzoną przez siebie sytuacją⁶¹. W specyfice tej sytuacji, żadna refleksja nie jest w stanie zapewnić człowiekowi pewności wytrwania w odpowiedzi TAK danej Bogu. Wybierając ustawicznie tę odpowiedź, człowiek nie jest także zdolny do adekwatnego „rozliczenia się” z Bogiem. Historyczny „rachunek sumienia”, w swej nadziejowej strukturze, nie może kończyć się ludzkim werdyktem⁶².

Mając na uwadze całokształt wyżej naszkicowanych refleksji, trzeba by kompetencji specjalnych badań historycznych zostawić odpowiedź na pytanie: czy i jak dalece oficjalna forma (Kościół) realizowanego w historii TAK wiary prowokowała różne wersje ateistycznego NIE? Czy prawdy objawione, nieruchomione abstrakcją przestrzennych kategorii greckiego myślenia, nie utraciły swej komunikatywności z historycznym doświadczeniem człowieka przeżywającego coraz bardziej autonomię swej wolności? Dlaczego wzrastającemu doświadczeniu historyczności ludzkiego świata, towarzyszy dzisiaj kryzys religijno-moralny?⁶³ Czy historyczne i eschatologiczne kategorie biblijne nie zostały przejęte przez pewne współczesne ateistyczne wizje całości historii? Czy w wielu wypadkach ateistyczne NIE współczesnego człowieka, w spontaniczności swego słusznego protestu, nie upraszcza sprawy stawiając znak równości między pewnymi historycznymi formami wierzącego TAK i TYM do czego w istocie rzeczy to TAK jest zaadresowane? Czy zniecierpliwione TAK wiary, nie uwzględniając dostatecznie nadziejowej struktury ludzkiego świata nacechowanego zasadą „więcej pytań niż odpowiedzi” nie mnożyło tych odpowiedzi, wyprzedzając rzeczywisty proces „prawdy czynionej”? Czy formowany tym procesem współczesny świat, — demaskując ideologiczną genezę szeregu odpowiedzi funkcjonalnych „w imię wiary” — nie wpadł sam w sidła ideologicznej niecierpliwości, sądząc zbyt pochopnie „całość” po zajęciu krytycznej postawy wobec pewnych jej fragmentów?

Doświadczenie aktualnego etapu historii zdaje się wskazywać na to, że „społeczność planetarna” współczesnego świata nie dysponuje żadną inną możliwością uniwersalnej budowy swej „lepszego przyszłości” poza

⁶⁰ J. B. Metz, *Concupiscentia*, W: *Encyclopédie de la foi*, t. I, Paryż 1967, 222.

⁶¹ Tamże, 226.

⁶² J. B. Metz, *Liberté*, W: *Encyclopédie de la foi*, t. II Paryż 1967, 476.

⁶³ A. Auer, *Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und Krise der Moral*, Tübing, Theolog. Quartalschrift 149 (1969), 4 n.

ta, której punktem wyjścia będzie radykalny zwrot człowieka do tego co jest „bytem jego bytu”, tzn. do wolności. W tym kontekście ludzie „dobrej woli”, wierzący i niewierzący, powinni nie tylko zrewidować historyczność ich wzajemnej relacji, lecz także relację jaka ich łączy z tym TRZECIM PARTNEREM, który stanowiąc specyficzny horyzont ich wspólnej „teorii” i „praktyki”, przemawia zarówno do jednych jak i do drugich tym samym językiem: językiem odpowiedzialności za człowieka i jego przeszłość.

III. ASPEKT SPOŁECZNY (POLITYCZNY)

W ramach formalnych jednego artykułu, sprowokowana tematem różnorodność poruszonych problemów musi często zadowolić się stadium pewnego rodzaju sygnalizacji. Z dotychczasowych naszych refleksji, często dość luźnych i zbyt ogólnych, wynika jednak, że zainteresowanej światem myśli teologicznej nie można zamknąć w teologii zobiektywizowanego kosmosu. Powiedzieliśmy także, że całokształt historycznego świata, nie wyłączając jego aspektu „rzecowego”, jest nacechowany antropocentryzmem, któremu, z kolei, nie wystarczą tego rodzaju refleksje antropologiczne, które usiłują poprzestać na czystej teorii definiującej człowieka w kategoriach transcendentálnych, personalistycznych czy egzystencjalnych. Mówiąc o przynależności wolnego dynamizmu „amare” do konstytucji ontologicznej ludzkiego „esse”, podkreśliśmy w procesie samo-wyboru (samo-tworzenia) człowieka specyficzną zbieżność nierozłącznych wektorów: *conversio ad seipsum* — *conversio ad mundum* — *conversio ad Deum*. W zbieżności tych wektorów kryje się tajemnica historycznej konstrukcji (destrukcji) samego człowieka.

Istotnym wymiarem *conversio ad mundum*, w którym człowiek ma odkrywać Boga i samego siebie, jest wymiar polityczny. Akcentem dominującym dotychczasowych naszych rozważań było ukazanie łączności istniejącej między sensownością historycznej egzystencji człowieka i tajemnicą jego wolnej autoakceptacji. Aktualna część refleksji będzie właściwie próbą innoaspektowej kontynuacji tej samej problematyki.

W interesującym nas aspekcie przytoczoną już wyżej metzowską definicję człowieka można by przedstawić w innej wersji: człowiek, byt wolnej historycznie decyzji, dopełnia się ku Transcendencji w wymiarze politycznym (społecznym) tej decyzji. Liczne, niewielkie objętościowo, lecz bardzo zróżnicowane tematycznie prace Metz, są właściwie poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób prawda historycznej egzystencji człowieka może i powinna stać się miejscem konkretnego spotkania wolności z miłością.

Podkreślając za św. Tomaszem jedność i równoczesność relacji człowieka do Boga, bliźniego i samego siebie⁶⁴ Metz wskazuje na dynamizm miłości jako na historyczne miejsce, w którym człowiek dokonuje najbardziej fundamentalnego odkrycia: odkrycia samego siebie. Paradoks tego miejsca kryje identyfikację dobrowolnego „tracenia” życia dla drugich z obietnicą *Eritis sicut Deus!*

Pierwszym krokiem na drodze samo-akceptacji człowieka jest więc de-

⁶⁴ J. B. Metz, *Liberté ...*, 471.

czyja zaangażowania się w tę dialektykę miłości, która warunkując historyczny zwrot wolnego stworzenia do swego Stwórcy, wskazuje na „braci” jako na zasadnicze, historycznie dostępne miejsce aktualizacji tego fundamentalnego zwrotu. Jak już powiedzieliśmy, decyzji tej niekoniecznie musi towarzyszyć wewnątrz-światowo sprawdzalna oczywistość. W swym dialogicznym wymiarze jest ona przede wszystkim eschatologiczna, jako decyzja nadziei i zaufania.

Struktura nadziejowa historycznego otwarcia człowieka jawi się więc tutaj w swym podstawowym wymiarze jakim jest wymiar polityczny (społeczny).

Człowiek, z racji swej cielesności, jest sam w sobie „otwarcie ku drugim”, „bytem z”, *plurale tantum*⁶⁵ Metz powtarza za Bonhoefferem, że zasada „Być-w świecie-dla drugich” (*Da-sein-für-andere*) wyprzedza zasadę *reditio subjecti in se ipsum*⁶⁶. Człowiek potwierdza swe człowieczeństwo w miarę jak się otwiera dla drugich⁶⁷. Powierzony samemu sobie, odkrywa on i akceptuje siebie jako „ducha”, „osobę”, „wolność”, „miłość”, itd. — poprzez relacje z innymi ludźmi⁶⁸. W tym kontekście bliźni jawi się jako *alter ego* zaś zasada „złotej reguły”⁶⁹ jako integralna część procesu wolnej autoakceptacji człowieka.

Stanowiąc swoisty horyzont dialogicznego wymiaru ludzkiej egzystencji, biblijna idea sądu ostatecznego wskazuje na „pośrednią”, społeczną „metodę” ostatecznej weryfikacji prawdziwości indywidualnego człowieczeństwa. Z dobrowolnie „traconych” fragmentów historycznej miłości, złożona zostanie, mówiąc obrazowo, mozaika „uzyskanego” przez jednostkę „obrazu Boga”⁷⁰.

Historyczna aktualizacja człowieka jest więc istotnie związana i uwarunkowana społeczną bazą jego egzystencji. W pewnym sensie można mówić o człowieku jako „produkcie” określonych struktur społecznych⁷¹. Zostawiając szczegółowe zajęcie się tą wciąż aktualną problematyką szerszym oraz bardziej specjalistycznym badaniom, poprzestaśmy na kilku ogólnych uwagach, które jednak wydają się być konieczne, chociażby ze względu na uniknięcie nieporozumień towarzyszących pewnym interpretacjom teologiczno-politycznej myśli Metza.

Często czyni się tej myśli zarzut, że idąc bezkrytycznie za marksistowskim aksjomatem widzącym w człowieku specyficzny produkt określonej bazy społeczno-ekonomicznej, skłania się ona ostatecznie ku zasadzie *esse sequitur agere*⁷². Zarzut ten, jak zresztą szereg innych, świadczy jednak o koncentracji analiz krytycznych na pewnych fragmentach teologii Metza, bez uwzględnienia jej integralnego horyzontu. Teologia ta, zawierając oryginalne interpretacje świata, historii, wolności, miłości, a zwiła-

⁶⁵ Tenże, *Corporalité*, W: *Encyclopédie de la foi*, t. I, Paryż 1967, 278.

⁶⁶ Tenże, *Verantwortung der Hoffnung*, *Stimmen der Zeit* 177 (1966), 462.

⁶⁷ Tenże, *Glaube und Profanität...*, 226.

⁶⁸ Tenże, *Die Antwort der Religionen (auf 31 Fragen von Gerhard Szczesny)*, München 1964, 77.

⁶⁹ Mt 7,12; Łk 6,31.

⁷⁰ Mt 25,35 n.; Mt 16,25.

⁷¹ J. B. Metz, *Technik-Politik-Religion...*, 158; także: H. Rotter, *Freiheit durch Öffnung in der Sicht liner theologischen Anthropologie*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 95 (1973), 178.

⁷² H. Schrey, „*Politische Theologie*” und „*Theologie der Revolution*”, *Theologische Rundschau* 37 (1972), 74.

szcza nadziei wraz z ideą tzw. „eschatologicznej rezerwy” wyklucza możliwość ustawienia człowieka i społeczeństwa w relacji koniecznej zbieżności, co nie znaczy, że między historyczną aktualizacją jednostki i rzeczywistością społeczną, w której ona żyje, istnieje wyłącznie relacja „możliwości”⁷³. Wydaje się, że w tym wypadku uproszczeniem byłaby nawet próba ustawienia tej relacji w alternatywie: „możliwa” (*möglich*) — „konieczna” (*notwendig*). Jeżeli przesłanki codziennego doświadczenia nie prowadzą do wniosku wskazującego na istnienie koniecznego paralelizmu między postępem struktur społecznych i postępem jednostki⁷⁴ to jednak nie oznacza, że zajęcie postawy wobec tych struktur jawi się człowiekowi w kategoriach dowolności. Pewne naświetlenie tej skomplikowanej problematyki można by uzyskać wprowadzając następujące rozróżnienie: człowiek, podmiot miłości, powinien wybierać prawdę swego bytu, kochając bezgranicznie swego brata postępowaniem struktur społecznych; jednak człowiek, adresat (przedmiot) tej miłości, w swym nieprzewidywalnym wolnym otwarciu, może (ale nie musi) włączyć społeczny konkret tego daru miłości w proces własnej aktualizacji. Rozróżnieniem tym wróciliśmy więc znowu do podkreślanego już w różnych kontekstach stwierdzenia, że nadziejowej struktury otwarcia jednostki i otwarcia rzeczywistości ludzkiego świata nie da się zamknąć w żadnej teleologicznej relacji.

Trzeba przyznać, że wyżej zrobione rozróżnienie nie może być wprost przypisane Metzowi. Niemniej jego zasadnicze elementy są do odszukania w tych partiach metzowskich refleksji, które dotyczą tzw. problemu „ryzyka” miłości braterskiej. Nacechowanego paradoksem „tracenia” i „zyskiwania” (Krzyża i Zmartwychwstania) społecznego wymiaru ryzyka miłości nie da się zamknąć w antropologicznym założeniu przyjmującym paralelizm transcendencji człowieka i świata. Próba interpretacji tych transcendencji zasadą identyczności, a więc także próba zdefiniowania człowieka jako absolutnego „podmiotu dominacji nad naturą” jest, zdaniem Metz, założeniem zbyt jednostronnym i irrealnym. W tym kontekście Metz przeciwstawia się zarówno stanowisku klasycznej myśli marksistowskiej jak i myśli pozytywistycznej⁷⁵. W analizie relacji „człowiek” — „społeczeństwo” nie można więc poprzestać na kategorii konieczności, co jednak nie jest równoznaczne z jej eliminacją. Jak już powiedzieliśmy, koncepcja ryzyka miłości wchodzi w dialektyczną otwartość historycznego spotkania ludzkiej wolności i prawdy. Stanowiąc więc dynamiczną jedność z tą prawdą i wolnością, miłość uobecnia w ludzkim świecie elementy „już” obiecanego przyszłości nie tyle zasadą spokojnej, wyrachowanej stabilizacji, ile raczej zasadą rewolucyjnego *Exodus*.

Na podstawie powyższych refleksji można już powiedzieć, że próba ustawienia historycznej relacji: „aktualizacja człowieka” — „społeczna rzeczywistość” w alternatywie „konieczna” lub „możliwa” nie uwzględni dostatecznie nadziejowego wymiaru dialogu miłości. Człowiekotwórczy charakter tego dialogu zakłada właściwie dialektyczną równoczes-

⁷³ F. Baerwald, *Soziologische Perspektiven zum Dialog mit dem atheistischen Humanismus*, W: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, t. VII/VIII, 1966—67, 410.

⁷⁴ P. Tihon, *L'espérance et l'action*, *Lumen Vitae* 28 (1973), 178.

⁷⁵ J. M. Metz, *Positivismus, Marxismus und Christentum im Test der Sinnfrage*, W: H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, Düsseldorf 1971, 8.

ność tych dwóch form relacji, których nadziejowa struktura wymyka się, być może, dialektyce zdeterminowanej natury, lecz „mieści się” w koncepcji dialektyki historii⁷⁶. „Ryzyko” miłości braterskiej, które, jak wynika z doświadczenia, wydaje się być warunkiem nieodzownym prawdziwego postępu zarówno jednostek jak całego społeczeństwa, zakłada więc w ostatecznym rozrachunku postawę nadziei i wiary. W świetle wiary, umiejętność zaufania człowiekowi jest wyrazem zaufania Bogu przyszłości. Nadzieja okazuje się w tym kontekście niewyczerpalnym źródłem historycznej siły, przekształcającej społeczną rzeczywistość świata. Włączona w spór o lepszą przyszłość świata chrześcijańska koncepcja nadziei zawiera specyficzny związek przyczyn i skutków. W tym związku, jakość przeżywanej przez człowieka społecznej rzeczywistości łączy się nierozdzielnie z wolną decyzją jednostki za „traceniem” życia dla drugich (paradoks miłości) co, z kolei, staje się sensowne w horyzoncie nadziei chrześcijańskiej. W świetle refleksji teologicznej, równoczesne stawianie jednostki wobec postulatów „uspołecznienia” i „ateizmu” jest sprzeczne samo w sobie oraz non-sensowne. Do konkretnego biegu historii należeć będzie weryfikacja tego rodzaju stanowiska.

Już tych kilka, wybiórczo зробionych refleksji, wskazuje na to, że dla zainteresowanej ludzkim światem teologii, społeczny (polityczny) wymiar tego świata nie jawi się tylko jako „jeden z wielu” aspektów, czy też jako problem „także ważny”⁷⁷. Jest rzeczą charakterystyczną, że współczesna myśl teologiczna koncentruje swe analizy na specyfice relacji: „polityczny-etyczny-religijny”⁷⁸. Przyszłość i społeczność, dwa zasadnicze akcenty współczesnego świata, jako doświadczalne potwierdzenie jego nowej koncepcji formalnej, nie mogą być uważane za aktualnie „modne idee”, które prędzej czy później znikną. Struktura współczesnego świata jest wynikiem nieodwracalnego, społecznego procesu „prawdy czynionej”, która postępując naprzód wielkimi krokami „teorii” i „praktyki” nadała specyficznie antropocentryczny kierunek aktualnemu stadium historycznego otwarcia ludzkiego świata.

Zadaniem teologii, nauki dysponującej oryginalną hipotezą sensu całości historycznej, jest nie tylko interpretacja, lecz także formacja i transformacja tego historyczno-horyzontalnego marszu ludzkiego świata. Ale jak zrealizować to zadanie, jeżeli refleksja teologiczna, na szeregu odinkach współczesnej rzeczywistości, ma poważne trudności w nawiązaniu dialogu z aktualnym kształtem tego świata?

Nie wchodząc w skomplikowany problem poszukiwań „winnego” tego stanu rzeczy, można w tym kontekście wskazać chociażby na pozornie banalny już postulat „urównocześnieńia” języka wiary z językiem współczesnego świata.

W horyzoncie nadziejowej struktury Objawienia, współczesny świat, nacechowany prymatem przyszłości i wolności, jawi się bardziej jako szansa wypracowania nowego, historycznego kształtu wiary, aniżeli jako perspektywa apoteozy totalnej, ateistycznej emancypacji ludzkości.

Opuszczając pozycje „sztuki dla sztuki”, teologia świadoma swej odpowiedzialności pastoralnej, zmierza do skuteczniejszego odczytania

⁷⁶ Tenze, *Pour une théologie du monde...*, 113.

⁷⁷ Tenze, *Politische Théologie*, Neues Forum 14 (1967), 13.

⁷⁸ J. Rief, *Die Eigenständigkeit des Politischen*, Tübing. Theolog. Quartalschrift 149 (1969), 41.

Wiecznego Słowa w zmiennym kontekście czasowo-przestrzennej aktualności świata⁷⁹. Zdając sobie sprawę z niemożliwości zamknięcia żyjącej historycznie prawdy ludzkiego świata w statyczności zobiektywizowanych sformułowań, współczesna myśl teologiczna wchodzi coraz bardziej na drogę światło-twórczej refleksji krytycznej⁸⁰.

Jednym ze wspólnych mianowników, do których dałby się sprowadzić pluralizm współczesnych projektów teologicznych, jest próba precyzji miejsca teologii w zbawczej dialektyce dynamicznej egzystencji Królestwa Chrystusowego (sprawiedliwości, wolności, prawdy i pokoju) z jego antytezą w świecie. Włączona nierozdzielnie w rzeczywistość chrześcijańskiej nadziei, myśl teologiczna nie może żywić nostalgii za „pewnymi”, „ustalonymi”, „bezpiecznymi” rozwiązaniami przeszłości, a jej ucieczka od drogi i ryzyka oznaczałaby izolację od aktualnego kształtu świata i oddanie go na łaskę i niełaskę różnych ideologii⁸¹.

Mówiąc o „marszu historii”, trzeba jeszcze raz podkreślić, że w horyzoncie myśli biblijnej, specyfika antropocentrycznego charakteru tego marszu polega na tym, iż autonomicznym podmiotem jego kontynuacji historycznej jak i eschatologicznego sfinalizowania jest człowiek w socjalnym wymiarze swej stworzonej egzystencji. Jak już na to wskazaliśmy, w przetwarzający świat stwórczo-zbawczy dialog z Bogiem, człowiek angażuje się przede wszystkim radykalnością swego społecznego „my”. W tym kontekście społecznego wymiaru nabiera także transcendentne, egzystencjalne i historyczne otwarcie człowieka, o którym mówiliśmy w poprzedniej części naszych refleksji.

Człowiek więc jest otwarty otwartością społeczeństwa, w którym żyje, a także, i to w coraz większym stopniu, otwartością całej mu współczesnej rodziny ludzkiej. Z codziennego doświadczenia wynika, że ludzkość wpatrzona z nadzieją i niepokojem w horyzont NOWOŚCI swego „jutra”, przeżywa wspólnie, jak nigdy dotąd, kategorię możliwości (Kierkegaard: „pasja możliwości”) swego historycznego „dzisiaj”. Sama koncepcja przyszłości, kryjącej „wspólny los”⁸² wszystkich ludzi, uległa jakościowej zmianie. Przyszłość ta jest nie tyle „oczekiwana” ile „planowana” i „produkowana”⁸³. Jako przedmiot wspólnej odpowiedzialności stała się ona podstawowym problemem społecznym współczesnego świata⁸⁴. Problem ten, po raz pierwszy w historii ludzkiej, kryje w sobie nie tylko pytanie o możliwość pozytywnej konstrukcji, lecz także totalnej destrukcji ludzkiej rodziny⁸⁵. Żyjąc więc w pozytywno-negatywnym horyzoncie swej historii, społeczność współczesnego świata nacechowana bolesnym doświadczeniem wymykającej się jej wciąż „lepszemu przyszłości” nie może się uwolnić od bakcyli strachu, który, często podświadomie osłabia optymizm społecznego zaangażowania się w proces przemiany świata. Mówi się więc o fenomenie społecznego braku nadziei, który jest równocześnie symptomem nierealnego, utopijno-mitologicznego prze-

⁷⁹ R. Latourelle, *Théologie Science du Salut*, Paryż 1968, 249.

⁸⁰ F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Théologie*, Freiburg-Basel-Wien 1974, 79 n.

⁸¹ J. B. Metz, *Pour une théologie du monde...*, 90.

⁸² GS 5.

⁸³ J. B. Metz, *Technik-Politik-Religion im Streit um die Zukunft des Menschen...*, 158.

⁸⁴ Tenze, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, Concilium 76 (1972), 21.

⁸⁵ J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, München 1970, 49.

żywania przez człowieka rzeczywistości nadziei światowych. Jak już powiedzieliśmy, realizm nadziei chrześcijańskiej polega między innymi na umiejętności godzenia optymizmu z cierpieniem, celowości społecznie zaangażowania z jego czasową „nieskutecznością”, wolności jednostki z determinacją miłości, itd. Horyzontem scalającym te różne elementy „realnej dialektyki” nadziei, jest wiara w tajemnicę rodzącego się z historycznej śmierci — eschatologicznego życia.

Zauważmy jeszcze, że społeczny wymiar nadzieiowej struktury ludzkiego świata, stanowiąc miejsce i treść stwórczo-zbawczego dialogu człowieka z Bogiem, może być analizowany tak w aspekcie jednego jak i drugiego partnera tego dialogu.

W kilku kontekstach wskazaliśmy już na to, że człowiek otwarty jest społeczeństwem. Wersja odwrotna tego stwierdzenia nie jest tylko grą słów. Istotnym aspektem otwartości społeczności jest indywidualna otwartość tworzących ją jednostek. Człowiek historycznie „otwarty” (wolność, *concupiscentia*, rezerwa eschatologiczna, itd.), wymykający się wszelkim próbom adekwatnego zobiektywizowania, jest tym samym „zamknięty” dla wszelkiego rodzaju zewnętrznych, totalno-społecznych manipulacji. Prawda „całości” ludzkiej, będzie się zawsze wymykać racjonalno-empirycznym metodom. Jedyną nadzieją realnego „dotknięcia” tej prawdy jest dobrowolne otwarcie miłości⁸⁶.

Wewnątrz historii, wymiar społeczny ludzkiej egzystencji, nie uwolni się więc nigdy od fenomenów „inności”, „obcości” i „oddalenia”. Jest bowiem rzeczą niemożliwą, by absolutna jedność całej rodziny ludzkiej, stanowiąc eschatologiczną finalizację historycznego wyboru człowieka, zaistniała w „tymczasowości” sytuacji warunkującej ten wybór. Antropocentryzm tej sytuacji, nacechowany wielopłaszczyznową alienacją nadużytej wolności, łączy definicję historii ludzkiego świata z kategorią permanentnej możliwości między-ludzkiego „oddalania się”. Wykazanie zasadności tej definicji doświadczeniem aktualnego świata nie stanowiłoby większego problemu. Jednak włączenie jej w horyzont zaplanowanej przyszłości mogłoby się okazać posunięciem destruktywnym dla tych projektów, które budując jedność rodziny ludzkiej, zawierzyły wyłącznie wewnątrzhistorycznemu budulcowi. Realizm projektu liczącego na „coś więcej” niż to co ma do zaoferowania transcendencja „świeckiego świata”, odrzuca możliwość absolutyzacji jakiegokolwiek historycznego stadium humanizmu, co jednak nie osłabia jego postulatu bezgranicznego (miłość) włączenia się jednostki w postępową budowę jedności w sytuacji „różności”⁸⁷. Motywacja tego zaangażowania, wierna samej naturze historycznego świata, bazuje nie tylko na oczywistości sprawdzalnych faktów społecznych, lecz również na całokształcie nadzieiowej struktury wewnątrzhistorycznej sensowności ludzkiego świata. W tym horyzoncie można także śledzić drogę następujących po sobie historycznych form różnych humanizmów, z których żaden nie był w stanie dać twierdzącej odpowiedzi na pytanie: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?”⁸⁸ Jeżeli historyczna autoafirmacja człowieka ma charakter stwórczo-zbawczej drogi to podstawowymi kategoriami jej

⁸⁶ A. Ganoczy, *Wahrheitsfindung durch Liebe*, W: *Prinzip Liebe. Perspektiven der Théologie*, Freiburg/Br. 1975, 63.

⁸⁷ M. de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paryż 1969, 21 n.

⁸⁸ Łk 7,19.

społecznego wymiaru są kategorie „otwarcia” i „postępu”. W tym aspekcie trzeba mówić nie tylko o „negatywnej antropologii”, lecz także o „negatywnej socjologii”⁸⁹. Towarzysząc stającemu się światu ludzkiemu, chrześcijańska nauka społeczna nie może żywić ambicji wypracowania jakiegoś idealnego, niezmiennego i ponadczasowego modelu *corpus politicum christianum*. Żaden zrealizowany etap historii nie może bowiem uzurpować sobie atrybutów przysługujących historycznej „całości”. Oderwana od biegu historii absolutyzacja i sakralizacja „danego” porządku społeczno-politycznego, z punktu widzenia socjologicznego byłaby — gwałcącym wolną otwartość historii — społecznym totalitaryzmem, zaś z punktu widzenia teologicznego: przeciwną postawie nadziei monologiczną próbą wewnątrzhistorycznej stabilizacji.

W przeciwieństwie do starych i nowych wersji cykliczności i „odwiecznego powrotu” interpretujących dynamizm ludzkiego świata, myśl biblijna ukazuje ten świat w jego historyczno-eschatologicznej nieodwracalności. Człowiek, odpowiedzialny (odpowiedź) znajduje w tej nieodwracalności jeden z istotnych elementów kształtujących deontologię jego społecznego bytu.

Przyszłość jawi się w tym kontekście nie tylko jako postulujący uniwersalną współpracę przedmiot odpowiedzialności, lecz także jako imperatyw krytyczny niedopuszczający do totalitarnej identyfikacji „danego” etapu historii z jej obiecaną całością. Rzeczywistość „rezerwy eschatologicznej” ukazuje się zarówno w swym negatywnym wymiarze jako wskaźnik dystansu dzielącego każde „już” społecznego kształtu historii od pełni obiecanego jej „jeszcze nie”, jak również, a właściwie przede wszystkim, w wymiarze pozytywnym, jako postulat ustawicznej postawy nadziei, tzn. postawy krytyczno-dialektycznej⁹⁰. Włączona w ten sposób w sens „całości” historycznej eschatologia „krytyczna” i „produktywna”⁹¹ domaga się od każdego historycznego „teraz” dynamicznej solidaryzacji nie tylko z przyszłością, lecz także z przeszłością pokoleń, które choć odeszły, obecne są wciąż w historycznej całości wspólną przyszłością. W ten sposób cierpienia przeszłości stają się budulcem przyszłości⁹². Bez tej przyszłościowej solidaryzacji z przeszłością, historia stałaby się „anty-historią”, pozwalając na to, aby *massa damnata* zwyciężonych przez śmierć, ginęła darwinowskim prawem *Vae victis!*⁹³

Z tego co dotąd zostało powiedziane wynika, że istotnym kryterium sensowności światowego istnienia człowieka nie jest kryterium wewnątrzhistorycznego „zwycięstwa”, lecz p r a w d z i w e j odpowiedzi miłości, która łączy ustawicznie „skandal krzyża” ze „skandalem przyszłości”. Wymykając się adekwacji zabiegów „poznawczych” i „przedstawiających”, krzyż i przyszłość, jako treści istotne przetwarzającej świat chrześcijańskiej hermeneutyki, wchodzi w jedność teologicznej triady (wiara-nadzieja-miłość). Dla żyjącego tą triadą człowieka, złączona z konkretem historycznego doświadczenia całość objawionych mu informacji, staje się „niebezpiecznym” przypomnieniem (*gefährliche Erinnerung*) postulującym nie tylko postawę „Słuchacza” (*Hörer*) lecz także „Wykonawcy”

⁸⁹ J. B. Metz, W: *Kann ein Christ Marxist sein?*, 297.

⁹⁰ Tenże, *Pour une théologie du monde...*, 133.

⁹¹ Tamże, 109.

⁹² J. B. Metz, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir...*, 19.

⁹³ Tamże, 20.

(Täter) Słowa⁹⁴. „Niebezpieczność” objawionych treści, zarówno w ich wymiarze przeszłościowym jak i przyszłościowym, polega między innymi na przypominaniu światu prawdy jego stworzoneości i funkcyjnej tymczasowości, co z kolei demaskuje ustawicznie wszelkiego rodzaju „boskie” uzurpacje wewnątrzświatowych rzeczywistości zmierzających do zadowolenia się w historii na prawach Absolutu.

Włączając się w aktualny nurt apologii teologicznej kategorii „przekazu” (wspomnienia, opowiadania)⁹⁵ Metz odiera zarzut widzący w tej kategorii jedynie jakąś „ad-hoc-konstrukcję”, która usiłuje ratować teologię w epoce kryzysu. Chodzi tu raczej o jedynie racjonalną postawę człowieka wobec nadziejowej struktury prawdy objawionej. Treści objawione tej prawdy winne ustawicznie mobilizować teoretyczno-praktyczny postęp jej wewnątrzhistorycznego sprawdzania się. Teologiczna kategoria wspomnienia (opowiadania) Słowa objawionego mieści więc w sobie zawsze tajemnicę jego dynamicznej, społecznej inkarnacji w danym etapie historii ludzkiego świata. W tym kontekście teologia argumentacyjna jawi się więcej jako ochrona historyczno-dynamicznej sensowności Treści Objawionych, aniżeli próba teoretyczno-statycznej analizy tych Treści. Całokształt Treści Objawionych, w których świat ludzki otrzymał oryginalną hipotezę sensu swej historycznej całości, nie może być rozumiany wertykalnie, w danym punkcie historii. Częścią składową tych Treści jest bowiem sam człowiek i jego świat, i dlatego horyzontalny proces ich rozumienia jest zadaniem „całości” historii. W ten sposób Prawda Objawiona, przedmiot chrześcijańskiej nadziei, „czyniona” historycznie, sprawdza się w ludzkim świecie poprzez swą hermeneutyczną siłę przemieniającą socjo-historyczną rzeczywistość tego świata.

W „stającym się” świecie pytania będą więc zawsze wyprzedzać możliwość odpowiedzi. Niezależnie od hipotezy „całości” historii, za którą człowiek się opowie, proces „prawdy czynionej”, na wielu odcinkach świeckiego świata, postępuje naprzód zasadą tożsamości. Tutaj Metz posługuje się obrazem W. Benjamina, który wyżej wspomnianą tożsamość przedstawia w postaci pokrywających się strzałek ilustrujących identyczność wektorów „dynamizmu mesjańskiego” z „dynamizmem świata”⁹⁶. Nie zapominając o tym, że nie chodzi tutaj o jakiś wariant teilhardyzmu, ani o identyfikację „Królestwa Bożego” z „Królestwem świata”, można powiedzieć, że w perspektywie tego rozwiązania ukazuje się szansa pewnej konkretnej realizacji ogólnoludzkiej misji humanizacji świata. Tworząc prawdę człowieka poprzez specyfikę spotkania wolności i miłości, stwórczo-zbawczy dynamizm tej misji nie może posługiwać się schematem „przyjaciół-wróg”⁹⁷. „Miłość nieprzyjaciół” jest bowiem integralną częścią nadziejowej struktury historycznego dialogu człowieka z Bogiem. Zaangażowany w ten dialog człowiek, nie uzurpując sobie władzy sądenia, szuka wciąż jedności z „innością” drugiego człowieka, realizując w ten sposób zalecenie Sędziego historycznej „całości”, który wskazuje na „wspólną drogę” jako na miejsce pojednania⁹⁸. W tym

⁹⁴ J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, W: *Erlösung und Emanzipation*, wyd. L. Scheffczyk, "Quaestiones Disputatae-Ed. Herder" 1973, 138.

⁹⁶ Tenże, *Petite apologie du récit*, Concilium 85 (1973) 57—69.

⁹⁷ Tenże, *Politische Théologie in der Diskussion...* 294.

⁹⁸ Mt 5,43.

⁹⁹ Mt 5,25.

aspekcie, społeczny wymiar wiary (Kościół) ukazuje się jako postulat ustawicznej otwartości wobec „innego” (nie-wiara) a nie, sprzecznej z nadzieją strukturą wiary, izolacji, która zdradza uniwersalizm kościoła na rzecz sekciarskiego zamknięcia⁹⁹.

Nietrudno zauważyć, że całość naszych refleksji wskazuje ostatecznie na swoistego rodzaju „wszechobecność” elementów eschatologicznych w historyczności ludzkiego świata. Stąd pewnego rodzaju wniosek scalający różność tych refleksji byłby do odszukania w postulatcie Metza, domagającego się, aby eschatologia stała się formą wszystkich treści teologicznych, a nie tylko „jednym z wielu” traktatów. A ponieważ relacja między eschatologicznym otwarciem historii i procesem wewnątrzświatowej autoakceptacji człowieka wskazuje centralne miejsce miłości, stąd cała teologia eschatologiczna, mobilizując tę centralną treść chrześcijańskiej tradycji, powinna stać się teologią polityczną, czyli teologią kształtującą krytycznie postęp społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji¹⁰⁰.

Jak wiadomo, wieloznaczność samej nazwy „teologia polityczna” jest irytująca i prowokuje wciąż nowe dyskusje. Może nawet mają rację ci, którzy uważają ją za nazwę nieszczęśliwą i nieudaną¹⁰¹. Historia teologii zna okresy, w których używano i nadużywano tej nazwy, celem poparcia konkretnych decyzji politycznych lub uzasadnienia niezmienności aktualnych, „chcianych przez Boga” (*gottgewollt*) struktur społeczno-państwowych. W tym kontekście wskazuje się na przykład na „polityczną teologię” C. Schmitta¹⁰² jako na klasyczny przykład funkcjonowania tej nazwy wewnątrz kościelno-państwowego aliansu. Metz sam przyznaje, że nazwa „teologia polityczna” jest wieloznaczna¹⁰³. Jednak mimo różnych propozycji sugerujących wybór innej nazwy dla jego projektu¹⁰⁴ poprzestał on na obranym określeniu precyzując, że jego „teologia polityczna” ma dwa podstawowe zadania:

1. stać się krytyczną korektywą skrajnego indywidualizmu, którym nacechowana jest historia teologii,

2. stać się próbą określenia eschatologicznej misji chrześcijańskiej wiary w konkretnych warunkach współczesnego świata¹⁰⁵.

Wychodząc z założenia, że nie można „wierzyć — ufać — kochać” o b o k rzeczywistości świata, Metz podkreśla niewystarczalność kategorii „immanentnych”, „duchowych”, „prywatnych” w dialogu z dzisiejszym światem, który posługuje się kategoriami „zewnętrznyymi”, „materialnymi” i „politycznymi”. Biorąc wiek Oświecenia (*Aufklärung*) za kryterium podziału teologii na „przed-krytyczną” i „po-krytyczną”, Metz widzi różnicę między jedną i drugą w zajętej postawie wobec dwóch osiągnięć współczesnego świata:

⁹⁹ J. B. Metz, *Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte*, W: *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Mainz-München 1970, 83.

¹⁰⁰ Tenże, *Pour une théologie du monde...*, 134.

¹⁰¹ O. V. Nell-Breuning, „*Politische Théologie*” einst und jetzt, *Stimmen der Zeit* 186 (1970), 242.

¹⁰² C. Schmitt, *Politische Théologie: Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, München-Leipzig 1922.

¹⁰³ J. B. Metz, *Pour une théologie du monde...*, 125.

¹⁰⁴ Tenże, *Politische Théologie in der Diskussion...*, 269.

¹⁰⁵ Tenże, *Pour une théologie du monde...*, 125.

a. podkreślenie różnicy między Państwem (Kościołem) a społeczeństwem.

b. rozumienie porządku społecznego jako porządku wolności¹⁰⁶. Postępując się rozróżnieniem H. D. Wendlanda¹⁰⁷, można powiedzieć, że w całokształcie swej teologiczno-politycznej refleksji, Metz rozróżnia pojęcia „chrześcijańska polityka” i „zaangażowanie polityczne chrześcijanina”. Ustawienie tych pojęć w dylemacie: albo zaangażowanie w stabilizację „własnego” porządku, albo powstrzymanie się od zaangażowania społecznego w ogóle, deformuje, zdaniem naszego autora, świadectwo wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej¹⁰⁸. „Nowa teologia polityczna Metz jest więc próbą wyjścia z tego dylematu. Szuka ona nowego modelu relacji między: Kościołem i społeczeństwem, życiem religijnym i życiem społecznym; ustawiając te rzeczywistości w horyzoncie atrybutów: „teologiczny” — „społeczny”. Przyjmując funkcję eschatologicznej krytyki społecznej, odmawia ona przejęcia roli „chrześcijańskiej nauki społecznej”. Jako teologia fundamentalna stawia sobie za cel mobilizację potencji krytycznych zawartych w centralnej tradycji chrześcijańskiej miłości rozumianej jako historyczną, stałą i bezwarunkową decyzją za postępem „sprawiedliwości, wolności, prawdy i pokoju” dla drugich. Stąd pewne warunki stawiane tego typu teologii:

a. Jej relacja do obiecaney przyszłości nie jest przede wszystkim kontemplacją (interpretacją), lecz krytyczno-twórczą transformacją.

b. Reprezentując w ludzkim świecie jego eschatologiczną „całość”, nie może ona dopuścić do identyfikacji swych treści z jakąś konkretną rzeczywistością polityczną w sensie ścisłym tego słowa.

c. Jej „polityczność”, w sensie szerszym, angażując historyczno-eschatologiczny wymiar Tajemnicy Miłości, powierza swe ingerencje krytycznej porządkowi etyki.

d. Teologia polityczna nie jest regionalną „teologią polityki” lecz teologią fundamentalną, która powinna scalać w specyficznym horyzoncie miłości, całość teologicznej refleksji.

e. Głoszący „skandal” kryży a i przyszłości, dynamizm krytyczny tej teologii powinien być zinstytucjonalizowany w Kościele.

f. Jako teologia fundamentalna, powinna ona także bronić rozumności i sensowności chrześcijańskiej wiary.

Nietrudno zauważyć, że wymienione wyżej warunki stanowią raczej coś w rodzaju gigantycznego projektu pewnej rewizji myśli teologicznej, a nie podsumowanie osiągnięć. Całokształt myśli teologicznej Metz nie robi wrażenia „nowinkarskiej improwizacji”. Jest w niej więcej „otwarć” niż „zamknięć”, więcej pytań niż odpowiedzi. Nie chce się ona zadowolić przesunięciem akcentu z „prywatnego” na „publiczne”¹⁰⁹. Metz podkreśla, że jego teologia daleka jest od zabiegania o popularność w aktualnej sytuacji socio-ekonomicznej świata poprzez „chwytliwe” upolitycznienie. Jego refleksja jest raczej próbą wsłuchania się w aktualny etap historycznej Inkarnacji Objawionego Słowa.

¹⁰⁶ Tenze, *Politische Théologie in der Diskussion...*, 270.

¹⁰⁷ H. D. Wendland, *Einführung in die Sozialethik*, Berlin 1963, 85.

¹⁰⁸ J. B. Metz, *De La Théologie Politique, W: Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, Paryż 1969, 50.

¹⁰⁹ Tenze, *Politische Théologie in der Diskussion...*, 269.

L'ESPÉRANCE DANS LA STRUCTURE DU "MONDE DE L'HOMME"

R é s u m é

Le croyant ne vit pas "à côté" du monde d'aujourd'hui. Il y est toujours "placé" de fait sans que sa foi soit parvenue à expliquer son rapport à la réalité vécue dont il fait partie. Cette réalité est marquée par une interdépendance spécifique entre l'orientation vers l'avenir du libre dynamisme humain et le progrès d'une sécularisation émancipatrice, poussant progressivement l'espérance "divine" hors des occupations quotidiennes de l'homme. On ne voit même pas la raison pour lutter explicitement contre Dieu "dépassé". On cherche, purement et simplement, à s'en passer.

Ainsi, l'athéisme d'aujourd'hui, devenu une sorte d'humanisme autarcique, n'est souvent qu'une attitude spérantielle de l'homme fixant, avec optimisme, son regard sur les possibilités productives, latentes à l'intérieur de son monde.

À la réflexion théologique d'un croyant, il ne reste alors qu' à descendre dans la même réalité mondaine pour vérifier comment y fonctionne le choix fait par son frère-incroyant. C'est au nom de l'avenir commun qu'on commence à s'interroger réciproquement: Dans quelle mesure le processus d'humanisation du monde s'identifie-t-il à celui de l'humanisation? Le monde moderne "en progrès", devenu anthropocentrique, est-il de même anthropo-logique? Pour l'homme-même, la logique de son être au monde n'a-t-elle vraiment pas besoin d'être aussi une théo-logique?

On peut dire que l'article présent constitue une sorte de réponse à ces questions posées ci-dessus. Pour différents que soient les contenus y abordés, ils ont trouvé une certaine cohérence dans l'horizon universel d'une responsabilité humaine, créatrice et transformatrice, par rapport à l'avenir commun de l'humanité tout entière.

Comme J. B. Metz passe actuellement non seulement pour le protagoniste le plus autorisé d'une nouvelle théologie politique, mais que l'on classe aussi sa théologie parmi les plus grands courants contemporains de la théologie de l'espérance, c'est justement sa pensée théologique qui a été prise pour point de départ de nos réflexions.

Les trois aspects d'analyses dont l'article se sert pour approcher la structure spérantielle du monde de l'homme, essaient de mettre en relief quelques-unes de nouvelles perspectives contenues dans ce projet théologique où le monde se révèle d'abord comme monde social et historique, l'histoire comme histoire de l'achèvement, la foi comme espérance, la théologie comme critique eschatologique de la société.

Sous tous les trois aspects (cosmologique — anthropologique — politique) le monde de l'homme apparaît comme une question ouverte qui échappe sans cesse à toutes sortes de démarches essayant d'établir, une fois pour toutes, la définition théorique de son essence. La conception de l'avenir du monde, de même que celle du sens total de l'histoire, ne sont donc pas liées à un déploiement téléologique, adéquat et prédéterminé, des possibilités immanentes de la structure spérantielle du monde-même.

L'homme „en devenir", revenant à lui-même à travers l'histoire, n'est pas de "ce monde". Mais, le monde-même, appartenant au mystère de la liberté humaine, est engagé inséparablement dans le dialogue d'amour,

mené par l'homme avec son Dieu: Créateur et Sauveur. Le principe de cet engagement n'est ni celui d'identification, ni, non plus, celui d'alternative. Il s'agit plutôt d'une sorte de dialectique liée au "risque d'amour". Ce "risque", faisant partie de l'espérance chrétienne, donne un sens positif à l'ouverture de la totalité historique du monde en la considérant comme "lieu" et "contenu" d'une libre décision de l'homme "pour" où "contre" son accomplissement promis.

La logique du dynamisme historique de l'homme, marqué par l'unité radicale des vecteurs: „*conversio ad Deum conversio ad mundum — conversio ad seipsum*“, n'est donc pas mise en question par la chaîne anti-téléologique de l'histoire: "liberté-ouverture-décision-avenir". Elle n'est, au bout du compte, qu'une eschatologie.

Ainsi, la théologie de Metz, analysée sous l'aspect déterminé par la formulation du titre de cet article, apparaît comme une théologie de la décision spérantielle de l'amour humain dont le dynamisme créateur et transformateur a pour but d'affirmer (accepter) d'une manière progressive la vérité de l'être humain, et non de l'accomplir (installer) intra-historiquement. Il semble, que cette vision globale du monde de l'homme, renfermant les conceptions spécifiques des réalités historiques (transcendance, liberté, vérité, concupiscence, mondaneité du monde, réserve eschatologique, amour, espérance, etc.) puisse chercher et trouver, du moins au niveau "pratique", un langage commun avec le dynamisme historique des espoirs du monde d'aujourd'hui. La question sur "Dieu" y apparaît non seulement au niveau d'un "besoin religieux" de l'homme, mais aussi sous l'aspect de son fonctionnement réel par rapport à la structure d'espérance du monde de l'homme.