

KS. JERZY CUDA

KRYTERIA WIARYGODNOŚCI CAŁOŚCIOWYCH WIZJI HISTORII

WPROWADZENIE

Wspólnym punktem odniesienia i gwarancją sensownej koherencji wszystkich tworzących historię mediacji jest Tajemnica Inkarnacji. Ta teo- i antropocentryczna tajemnica stanowi jedyny horyzont interpretacyjny, umożliwiający hermeneutycznym poszukiwaniom znalezienie sensownego scalenia całości historycznych doświadczeń. Pod uniwersalną budowę sensu historii został już położony „fundament” i wszelkie improwizacje ludzkiego ducha, próbujące położyć „inny fundament” (1 Kor 3,11), są destruktywną alienacją sensu historii. Prawdziwe zrozumienie tego sensu umożliwia jedynie Tajemnica Chrystusa, w której „wszystko przez Niego i dla Niego” zostało powołane do istnienia (Kol 1,16). Wymyślone przez człowieka inne horyzonty integralnej interpretacji historii są „obcymi horyzontami”, które nie są w stanie zgromadzić wszystkich historycznych doświadczeń w jednej sensownej całości (teoretyczno-praktycznej).

Aby częściowo sprawdzić słuszność powyższych rozumowań, spróbujmy zestawzić objawioną wizję historii z innymi, wymyślonymi przez człowieka wizjami, powierzając ocenę ich wiarygodności określonym doświadczeniom historii.

Wraz z Janem Pawłem II (*Centesimus annus*, 41; *Veritatis splendor*, 101) uwzględnimy trzy całościowe wizje historii:

- a) marksistowski kolektywizm,
- b) demokratyczny relatywizm,
- c) chrześcijański chrystocentryzm.

W horyzoncie interpretacyjnym tych trzech wizji rozważymy wybór: czy trzy doświadczenia historii:

- cierpienie,
- winę,
- sprawiedliwość.

Aspektowe rozważanie problematyki tych doświadczeń może w nich dostrzec specyficzne kryteria wiarygodności tych wizji, które próbują wyjaśnić te doświadczenia. Teologią inspirującą w szczególnie sposób te rozważania jest teologia praktyczno-społeczna J. B. Metza.

I. CIERPIENIE

a. Myśl nowożytna (marksistowska) dostrzega pewien związek przyczynowy między cierpieniem i realizacją sensu historii, przy czym uwaga jest skupiona zasadniczo na relacji „cierpienie – przyszłość”. Metz stawia tej myśli fundamentalne pytanie, czy spodziewana, wolna od cierpień przyszłość wyjaśnia adekwatnie sens cierpień żyjących w przeszłości pokoleń, które tej przyszłości nie doczekały? Czy taka interpretacja sensu cierpienia nie jest osadzona w historii zredukowanej do anonimowej ewolucji, faworyzującej „silnych zwycięzców”? Czy towarzysząca temu wariantowi darwinizmu wiara w perspektywę uwolnienia przyszłości od cierpienia rozwiązuje równocześnie problem cierpienia przeszłości? ¹ Na to ostatnie pytanie Metz daje negatywną odpowiedź.

Sama perspektywa historycznej przyszłości, wolnej od cierpienia, choć mówi się o niej „racjonalnie” i „naukowo”, jest komponentem bardzo uproszczonej hipotezy. Podstawowym uproszczeniem jest, według Metza, założenie, że rozwiązanie problemu cierpienia jest odkrywalne w teleologii natury. Pochodną tego uproszczenia jest wiara w możliwość naukowo-technicznego rozwiązania tego problemu. Ta wiara przyjmuje kształt różnych społeczno-politycznych utopii. Kosmocentryzm tych utopii nie dostrzega całej powagi cierpienia. W historii ludzkich cierpień widzi się „czas inflacji”, mały wycinek w miliardach lat czasu natury (E. Bloch) ². Czy tę przejściową alienację historii ludzkości można usunąć zabiegami ekonomiczno-społecznymi? Czy można planować usuwanie cierpień? ³

W tak sformułowanych pytaniach łatwo dostrzec troskę o antropocentryczne pogłębienie interpretacji problematyki historii cierpienia. Nadzieja, z jaką ta historia patrzy w przyszłość, nie może być tylko nadzieją określonej części ludzkości. Uniwersalizm tej nadziei nie został przez czasy nowożytne ani zdezaktualizowany, ani wyjaśniony.

b. Mądrość życiowa czasów nowożytnych dostrzegała przyczynowy związek między cierpieniem i realizacją sensu historii, chociaż nie mogła wystarczająco wyjaśnić uniwersalnego wymiaru tego związku. Takich kłopotów nie ma postmodernistyczna wizja rzeczywistości, która się po prostu tym związkiem nie interesuje. Nie ma problematyki tego związku, ponieważ nie istnieje problem „całości” (sens historii), którego cierpienie jest „częścią”. Cierpienie jest więc nonsensem („Unsinn”) ⁴. W samym

¹ Por. J. B. Metz, *Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus*, w: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, P. Rottländer (wyd.), Münster 1986, s. 184.

² Por. tenże, *Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs*, „*Evangelische Theologie*” 32 (1972) s. 345.

³ Por. tenże, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*, „*Concilium*” 8 (1972) s. 13.

⁴ Por. tenże, *Der Mensch zwischen Freiheit und Schicksal*, w: *Dokumente der Paulus-Gesellschaft III*, München 1962, s. 309.

fenomenie cierpienia nie można znaleźć sensownych treści⁵. Postawy reakcji na negatywność⁶ cierpienia są jednoznaczne: ucieczka („Leidensflucht”), bezradność („Unfähigkeit zu leiden”), odrzucenie („Unwilligkeit zu leiden”)⁷. Cierpienie, jako kryterium „porażki” i „hańby” („geheime Schande”) ⁸, nabiera szczególnej wymowy w społeczności nacechowanej abstrakcyjnym „kultem szczęścia” („Gegenkult des Leidens”) ⁹.

Próbuje się tworzyć cywilizację lekceważącą znak cierpienia. Bolesne przeżycia minionych pokoleń, cierpienia ludzi świętych nie stanowią „urzędu nauczycielskiego”, a od współczesnych środków masowego przekazu wymaga się, aby ukazywane cierpienia nie były zakłócającymi „normalne życie” wyzwaniem¹⁰. W imię tej samej „mądrości życia” próbuje się także „demontować” chrześcijańską pamięć, która zawiera „niebezpieczne informacje” dla twórców współczesnych cierpień. W tych zabiegach, jak mówi Metz, nie trudno dostrzec mechanizmy totalitarnych działań¹¹.

Temu alienującemu ludzkie życie rozejściu się z rzeczywistym światem cierpień towarzyszy mitologiczny kult optymizmu. Jednym z aspektów tej alienacji jest próba ukształtowania człowieka bardziej odpornego na kryzysy, mniej wrażliwego na cierpienie. Dla tego człowieka postmodernistyczna fantazja tworzy mity i bajki, zawierające ładunki pociechy i marzeń¹². W tej próbie przemiany modelu inspiracji ludzkiej aktywności, która krytyczne myślenie chce zastąpić bezmyślną reakcją na doraźne bodźce, odkrywalne są symptomy narastającej niedojrzałości (infantylizacji) współczesnych społeczeństw, zatracających rozumno-wolną podmiotowość działania¹³.

c. Uwzględnione wyżej dwa modele interpretacji cierpienia nie rozwiązały problemu tego fundamentalnego doświadczenia człowieka. Włączając się do trwających wciąż poszukiwań tego rozwiązania, teolog uwzględni również interpretacyjny model „część – całość”. Interpretująca

⁵ „Das Leiden selbst bildet keine Sinngehalte”. Zob. J. Meyer zu Schlochtern, *Glaube-Sprache-Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung*, Frankfurt am Main 1978, s. 190.

⁶ „Negativität des Leidens”. Zob. J. B. Metz, *Kirchliche Autorität und menschliche Freiheitsgeschichte. Ein Kapitel angewandte politische Theologie*, w: *Gottesreich und Menschenreich*, Regensburg 1971, s. 117.

⁷ Por. J. B. Metz, *Kirche und Volk – oder der Preis der Orthodoxie*, „Stimmen der Zeit” 12 (1974) s. 802.

⁸ Por. tenże, *Glaube als gefährliche Erinnerung*, w: A. Exeler, J. B. Metz, K. Rahner, *Hilfe zum Glauben. Adventsmeditationen*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1971, s. 34.

⁹ Por. tenże, *Hoffnung. Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit*, „Synode” 1/1975, s. 4.

¹⁰ Por. O. John, *Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz*, w: *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. J. B. Metz zu Ehren, E. Schillebeeckx (wyd.), Mainz 1988, s. 217.

¹¹ Por. Metz, *Erinnerung des Leidens...*, s. 347.

¹² Por. tenże, *Theologie als Theodizee?*, w: *Theodizee – Gott vor Gericht?*, W. Oelmüller (wyd.), München 1990, s. 115.

¹³ „...sekundäre Unmündigkeit”. Zob. J. B. Metz, *Geist Europas – Geist des Christentums*. Festchrift für H. Fries, Freiburg 1991, s. 69.

fenomen cierpienia teologia widzi w nim „część” historycznego procesu stwórczej (dialogicznej) aktualizacji chrystologicznej tożsamości człowieka, przy czym doświadczenie cierpienia nie stanowi wyłącznie negatywnego faktora, zagrażającego temu procesowi, lecz może także odgrywać rolę pozytywnego komponentu, uczestniczącego twórczo w tym procesie. Cierpienie może stanowić tajemniczą treść stwórczej odpowiedzi (miłość) człowieka.

Zatem dla teologa horyzontem interpretacyjnym problematyki cierpienia nie jest teleologia świata natury, lecz otwarta eschatologicznie historia. W tym otwarciu „historia wolności” („*Freiheitsgeschichte*”) stała się „historią winy” („*Schuldgeschichte*”) oraz „historią cierpień” („*Leidensgeschichte*”) ¹⁴. Jednak historia nie jest „miejszem” ostatecznego rozwiązania problemu cierpienia, tak jak nie jest ona „miejszem” ostatecznego wyjaśnienia problemu tożsamości człowieka. W tym kontekście zrozumiałe jest aporyczne otwarcie problematyki cierpienia we wspomnianych wyżej światopoglądowych projektach, których rozwiązania nie opuszczają granic historii. Tymczasem tej problematyce nie wystarczą projekty rekonstrukcji historii w historii. Objawiona (chrześcijańska) antropologia widzi możliwość rozwiązania problemu sprawiedliwości w eschatologicznej rekonstrukcji historii.

Zatem „miejszem” sensownej rekonstrukcji historii cierpienia nie jest „czas” lecz „wieczność”. Takiej rekonstrukcji nie może sobie zarezerwować filozoficzne „ratio” ¹⁵. Również teologiczne „fides” powinno pokornie kontrolować dociekliwość poszukujących spekulacji, zatrzymując je w należnym dystansie przed tajemnicą cierpienia. Zdaniem Metza, różne współczesne teologie wiedzą „zbyt dużo” o cierpieniu. Na przykład można się zastanowić nad potrzebą spekulacji J. Moltmanna, u którego dostrzegalna jest gnostyczna idea uwiecznienia cierpienia w Bogu ¹⁶. Z drugiej strony podejrzanym jest ten teologiczny optymizm, w którym odbija się echo ideologicznej wiary w możliwość zaistnienia historii bez cierpień. Chrześcijańska interpretacja i realizacja sensu historii musi rozczarować tych, którzy ją utożsamiają z receptą na wolne od cierpień życie ¹⁷.

Lecz w chrześcijańskiej wizji sensu historii nie ma również wezwania do biernego poddania się cierpieniu. Teologiczne poszukiwania rozwiązania problemu cierpienia nie mogą się zamknąć na terenie teorii. Poprzez stanie na teoretycznych wyjaśnieniach eschatologicznych wartości cierpienia ludziom, których historia praktycznie „głodzi”, „więzi”, „zniewa-

¹⁴ Por. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz 1977, s. 109.

¹⁵ Por. tamże, s. 191.

¹⁶ Por. J. B. Metz, *Nochmals: die marxistische Herausforderung. Zu einem Problemansatz politischer Theologie*, w: *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt* (J. Moltmann zum 60. Geburtstag), München 1986, s. 420.

¹⁷ „Religion macht all die Leute unglücklich, die meinen oder erwarten, dass sie sie eigentlich schmerzlos glücklich machen müsste”. Zob. J. B. Metz, *Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch*, Stuttgart 1990, s. 52.

la”, itd., byłoby znakiem cynicznej antytezy chrystologicznej tożsamości człowieka, w której definicję wpisany jest praktyczny postulat: „być dla drugich”¹⁸.

Źródłem krytyczno-twórczej konfrontacji z cierpieniem jest „memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi”¹⁹. W tej pamięci cierpienia wszystkich ludzi i cierpienia Chrystusa spotykają się w jednej tajemnicy stwórczego dialogu. „Iustitia passiva” Lutra, wpatrzona zbyt monologicznie w „prawo krzyża”, nie dowartościowała odpowiednio udziału ludzkich cierpień w „memoria Christi”²⁰. Tymczasem jak tożsamość człowieka jest tajemnicą Chrystusa, tak samo ludzkie cierpienia, od cierpień „ofiar Heroda, do cierpień Oświęcimia”²¹, są Jego tajemnicą. W tej tajemnicy cierpienia każdego człowieka, oczekującego zmartwychwstania i odnowy życia, stanowią także swego rodzaju przeżycie profetyczne.

II. WINA

a. Teolog, zainteresowany teoretyczno-praktycznym funkcjonowaniem problemu winy w nowożytniej wizji historii, zdaje sobie z tego sprawę, że ta wizja powstała jako alternatywa odrzucająca objawione informacje. Zatem samo powstanie tej wizji kryje w sobie tajemnicę winy człowieka odrzucającego swą chrystologiczną tożsamość, w której prawda, utożsamiona z miłością (wolność), zawiera możliwość takiego odrzucenia. Tragedią tej winy jest to, że nie dostrzega ona utożsamienia religijnej emancypacji z alienacją człowieka²². Temu utożsamieniu towarzyszy mitologiczna wiara w to, że człowiek jest samowystarczalnym podmiotem sensu historii²³.

Dostrzegając różnego rodzaju deformacje historycznej egzystencji ludzkości, rozum przejął funkcję jedyne go sędziego, oceniającego winnych tych deformacji²⁴.

W tworzeniu kodeksu, którym posługuje się ten samozwańczy trybunał, uczestniczy wiara w istnienie praktyczno-społecznej oraz praktyczno-moralnej teleologii. Paradoksem tej „materialnej teleologii” jest to, że aktualizacja uniwersalnego podmiotu historii jest wciąż otwartym proce-

¹⁸ „...für andere da zu sein”. Zob. Metz, *Unsere Hoffnung...*, s. 6.

¹⁹ Por. Metz, *Erinnerung des Leidens...*, s. 348.

²⁰ Por. G. Sauter, „Leiden” und „Handeln”, *„Evangelische Theologie”* 45 (1985) s. 438.

²¹ Por. J. B. Metz, J. Moltmann, *Leidensgeschichte*, Freiburg 1974, s. 55.

²² Człowiek, niewierny swej chrystologicznej tożsamości chce żyć „jak Bóg” („wie Gott”) bez Boga. Por. Metz, *Der Mensch...*, s. 203.

²³ Demoniczny wymiar winy stworzenia polega na tym, że próbuje przeżywać sensowność swego istnienia „bez” lub „przeciw” Stwórcy. Por. W. Kasper, *Die Lehre der Kirche vom Bösen*, „*Stimmen der Zeit*” 196 (1978) s. 511.

²⁴ „...die Verantwortung vor Gott zu Beginn der Neuzeit in die Selbstverantwortung einer Vernunft umgedeutet wird”. Zob. G. Picht, *Die Verantwortung des Christen in der wissenschaftlich-technischen Welt*, w: *Vom Geist, den wir brauchen*, W. Stolz (wyd.), Freiburg/Br. 1978, s. 211.

sem, który wyklucza adekwatność poznawczego kontaktu z tym podmiotem. Tajemniczość „końcowego rezultatu” historycznej aktualizacji tego podmiotu nie wyklucza jednak możliwości łączenia problemu tej aktualizacji z problemem winy. Stającym się podmiotem historii jest „homo emancipator”, który przejmując od Boga („Deus Salvator”) całą odpowiedzialność za całokształt deformacji historycznej egzystencji, uwolnił w ten sposób historię myśli ludzkiej od kluczowego problemu teodycei, sugerującego istnienie „winy Boga”.

Założenia światopoglądowe czasów nowożytnych przeniosły więc problematykę winy na teren antropodycei. Rozważana na tym terenie historia ludzkich cierpień nie uwolniła się od alternatywy „winni – niewinni”. Destruktywnym zakłóceniom historii sukcesów (Erfolgsgeschichte) „proletariatu” winni są twórcy klasowych układów wyzysku. Zatem alternatywa „wina – niewinność” spotyka się z ekonomiczno-polityczną alternatywą „przyjaciół – wróg”. Przy czym w problematyce tak analizowanego fenomenu winy znika jej podmiotowo-osobowy wymiar. Problem winy staje się problemem „społecznych grup” oraz anonimowych „ekonomiczno-politycznych” mechanizmów²⁵. „Homo emancipator”, nie uwzględniający odpowiednio swej „grzeszności” („homo peccator”), odrzuca heteronomię religijnej interpretacji winy, tworząc nowe heteronomie, niszczące „niewinnych” i tolerujące „winnych”²⁶.

Metz w dialogu z marksistami dostrzega przyczynowy związek między ich uproszczoną wizją historii i uproszczoną metodą usuwania historycznych alienacji. Doświadczana alienacja ludzkiego życia, zarówno indywidualnego, jak i społecznego, jest niezwykle złożonym problemem, którego nie można rozwiązać zabiegami ekonomiczno-społecznymi. Problem winy nie mieści się w materialnych granicach tych zabiegów.

b. Odkrywalna w myśli nowożytnej aporyczna otwartość problematyki winy stanowi swego rodzaju kryterium, wskazujące na teoretyczno-praktyczne trudności, z którymi ta myśl się zmagą, próbując wyjaśnić ostateczny sens (prawdę) historii. Myślenie czasów ponowoczesnych (postmodernizm), rezygnując z tego wyjaśnienia, próbuje w ten sposób uwolnić ludzkość od kłopotliwej kategorii winy. Metz w tej rezygnacji dostrzega symptom tchórzostwa człowieka, który bojąc się moralnej odpowiedzialności za historyczną całość, schodzi z „tronu podmiotu” historii, pozostawiając ją ryzykownej improwizacji anonimowych procesów²⁷.

Usprawiedliwiając ten pomysł, filozofia historii mówi o obronie wolności ludzkiej przed totalitarnymi koncepcjami. Dla teologa akceptacja stanu dezintegracji i niewiara w możliwość sensownego scalenia wszystkich historycznych doświadczeń jest pogodzeniem się z faktem alienacji historycznej egzystencji człowieka. Ta alienacja nie jest „normalnością”,

²⁵ Por. D. Seeber, *Leben als Transzendenzersatz*, „Herder Korrespondenz” 41 (1987) s. 55.

²⁶ Por. Metz, *Glaube...*, s. 110.

²⁷ Tamże.

lecz konsekwencją grzesznej deformacji stwórczego procesu. W tym kontekście postmodernistyczna rezygnacja z poznania i realizacji jedynego sensu historii jest rezygnacją z podmiotowej odpowiedzialności człowieka, który w ten sposób stwarza „mechanizmy usprawiedliwiające” („Entschuldigungsmechanismus”)²⁸. W tej sytuacji postulat „niewinności” („Unschuld”) wynika z akceptacji stanu grzesznej alienacji, która, jak to już wyżej podkreślono, jest stanem „irracjonalnym”.

Nic dziwnego, że fenomen współczesnych tendencji do lekceważenia kategorii winy nazywa Metz „obłądem niewinności” („Unschuldswahn”)²⁹. To „nowe opium”³⁰ w innym miejscu nazwane jest „szaleństwem Piłata”³¹. Mamy tutaj do czynienia z symptomami swoistej niedojrzałości człowieka, który nie dostrzega tego, że „możliwość winy” jest komponentem jego podmiotowej tożsamości.

Wykluczenie zdolności do popełnienia winy („Schuldfähigkeit”) jest zamachem na definiującą człowieka wolność³². Zatem kojarzenie postulatu „niewinności” z postulatem „wolności” jest dość przewrotne. W tym rozumowaniu wolność utożsamiona jest z lekceważącą prawdę samowolą.

Teoretyczna „rapsodia niewinności” („Rhapsodie der Unschuld”) prze-radza się często w bezwzględność praktycznego życia „obok” alternatywy „dobro – zło” („jenseits von Gut und Böse”)³³. Rezultatem ustawicznej zmiany „mód” i „modeli” postępowania jest utrudniający porozumienie chaos twierdzeń i opinii. W tym chaosie, w którym trudno dostrzec granice osobistej odpowiedzialności, łatwo znaleźć „alibi”, usprawiedliwiające egoistyczną obojętność na zaistniałą sytuację niesprawiedliwego cierpienia.

Ceną tej taktycznej gry jest tożsamość człowieka. W pobliżu problemu lekceważenia fenomenu winy pojawia się problem fenomenu człowieka pozbawionego zdolności współczucia („mitleidloser Mensch”). W takim człowieku „rozumność” nie dostrzega antropologicznej funkcji „moralności” („die Intelligenz ohne Moral”)³⁴. Zdezorientowany człowiek, rezygnujący z pytania o sens swej historycznej egzystencji, nie jest w stanie dostrzec sensownego scalenia relacji „historia wolności” – „historia winy” – „historia cierpień”.

c. W dialogicznej aktualizacji prawdy ludzkiego życia, utożsamionej z miłością, uczestniczy wolna decyzja człowieka. Zatem ta aktualizacja z natury rzeczy kryje możliwość wyboru winy. W tym kontekście można

²⁸ Por. Metz, *Unsere Hoffnung...*, s. 7.

²⁹ Tamże.

³⁰ „das neue Opium”. Zob. J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, w: *Erlösung und Emanzipation*, L. Scheffczyk (wyd.), Freiburg 1973, s. 131.

³¹ „Pilatus – wahn”. Zob. J. B. Metz, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg 1991, s. 44.

³² „Die Leugnung von Schuld ist ein Attentat auf die Würde der Freiheit”. Zob. Metz, *Politische Theologie...*, s. 185.

³³ Por. Metz, *Geist Europas...*, s. 71.

³⁴ Por. tenże, *Welches Christentum...*, s. 47.

powiedzieć, że możliwość popełnienia winy stanowi element definiujący rozumno-wolną, osobową podmiotowość człowieka³⁵. Tutaj problem winy spotyka się z problemem możliwości samounicestwienia się człowieka.

Stwórczo-historyczna otwartość podmiotowości ludzkiej egzystencji jest procesem, który może się zakończyć jej chrystologiczną (eschatologiczną) finalizacją („zbawienie”) lub ostatecznym rozminięciem się z jej prawdą („potępienie”) ³⁶. Zatem stwórczą tragedią winy jest ontologiczna alienacja człowieka. Możliwość tej tragedii jest wpisana w dialektykę historii, którą komplikuje kuszące działanie „stworzonych wolności”, zbuntowanych przeciw Bogu.

Ta zdeformowana „grzechem grzechów” („Sünde der Sünden”) dialektyka czyni z historii tajemniczy „spadek”, dziedziczony przez kolejne pokolenia ludzkie, które się rodzą i umierają w „sytuacji buntu” („rebellio”) ³⁷. Uwzględnienie tej „sytuacji zawinionej” („Schuldsituation”) stanowi kryterium egzystencjalnego realizmu, który nie upraszcza historii mitologią naiwnego optymizmu. Uwzględniający ten realizm człowiek nie lekceważy ryzyka swego egzystencjalnego „rozdwójenia” („Entzweitheit”) ³⁸, które do jego myślenia i działania wprowadza dialektyczną równoczesność dobra i zła. Jego historia wolności staje się historią winy (wyboru zła), przy czym w pojęciu zła nie ma miejsca na jego demoniczną absolutyzację.

Doświadczeniu winy towarzyszy zawsze nadzieja uwolnienia się od niej. Ta nadzieja nie jest związana z mitologiczną proklamacją nieistnienia winy, lecz z uwzględniającym dialogiczną strukturę winy wołaniem o przebaczenie. „Modlitwa winy” („Gebet der Schuld”) rozwiązuje alternatywę „zwątpienie – nadzieja” ³⁹. Zatem w tym religijnym wymiarze winy, w którym człowiek nie tylko „ma winę”, lecz także „jest winą”, winna destrukcja stwórczego dialogu wymaga nowej, stwórczej interwencji Boga. Odkrywalna w historii możliwość takiej interwencji (sakrament poku-

³⁵ „...gehört die Schulfähigkeit zur Würde des Subjekts”. Zob. Metz, *Politische Theologie...*, s. 185.

³⁶ Aktualizujący w czasie (dialogicznie) swoją wieczność, człowiek może przemienić czas w zawinoną decyzję rezygnacji z pozytywnej (akceptującej) odpowiedzi na stwórcze zaproszenie Boga. Bez tej odpowiedzi (miłość), która jest komponentem chrystologicznej tożsamości człowieka, nie można tworzyć wiecznej wspólnoty życia z Bogiem. Ta wspólnota („niebo”) oraz jej odrzucenie („piekło”) stanowią według św. Tomasza, tajemnicę uwiecznienia rezultatów czasowych wyborów człowieka. Por. Metz, *Der Mensch...*, s. 196.

³⁷ Por. Metz, *Konkupszenz*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, München 1962, s. 844. Zrozumienie tego uniwersalnego „spadku” grzechowej alienacji historii wymaga uwzględnienia biblijnego pojęcia „człowiek”, którego treść obejmuje chrystologiczną jedność życia wszystkich ludzi. Historia, jako stawianie się tej jedności w stwórczym dialogu, jest jego odkupioną kontynuacją w sytuacji zdeformowanej jego zerwaniem. Również niewinne JA Chrystusa cierpiało w tajemnicy MY człowieka uniwersalnego.

³⁸ Por. tenże, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, s. 130.

³⁹ Por. tenże, *Karl Rahner – Ermutigung zum Gebet*, Freiburg 1977, s. 23.

ty) daje ludzkości realne szanse ustawicznego uwalniania się od winy („Entsöhnung”)⁴⁰.

W tego rodzaju dialogicznym (religijnym) uwalnianiu się od winy, które jest ustawicznym odnawianiem jakości stwórczego dialogu, człowiek ma świadomość podmiotowości swego działania, która w kontekście winy nabiera szczególnego znaczenia⁴¹.

III. SPRAWIEDLIWOŚĆ

a. Radykalna niesprawiedliwość nowożytnego antropocentryzmu polegała na tym, że teoretycznym wołaniem o uniwersalną sprawiedliwość towarzyszyła zgoda na praktyczne wyłączenie z tej uniwersalności ludzi, którzy odchodzili z historii z nie rozwiązany problemem sprawiedliwości. Celowość procesu historycznej budowy idealnej społeczności („społeczności bezklasowej”) nie obejmowała wszystkich ludzi. Istotnym kryterium niesprawiedliwości tego procesu było lekceważenie osobowej podmiotowości indywidualnego człowieka. Nadzieja ostatecznego zwycięstwa sprawiedliwości nie była nadzieją biegnących przez wieki mas („masa damnata”), lecz nadzieją historycznych finalistów tego biegu, pokoleń nieokreślonej przyszłości. Ta niesprawiedliwa koncepcja sprawiedliwości, solidaryzując się z przyszłością, pozostała w relacji niehumanitarnego zapomnienia z przeszłością, faworyzując silnych „zwycięzców” („Vae victis!”). W kontekście takiego myślenia, zdaniem Metza, Marks spotyka się z Nietzschem i Darwinem⁴². Przy okazji Metz pyta marksistów, czy budowa sprawiedliwej społeczności dla „innych” nie jest akceptacją „heteronomii” ludzkiego życia?⁴³

Z tego co wyżej zostało powiedziane wynika, że czasy nowożytne nie rozwiązały problemu sprawiedliwości dla każdego człowieka, co oznacza, że tego problemu w ogóle nie rozwiązały. Naturalny głód sprawiedliwego poznania i aktualizacji tożsamości człowieka pozostał więc nie zaspokojony.

b. Taktyka czasów ponowoczesnych (postmodernizmu) jest inna. „Nowe myślenie” tych czasów zmierza do tego, aby człowiek nie miał uczucia głodu tożsamości. Pozbawiony tego uczucia człowiek nie widzi złożoności problemu sprawiedliwości. Wyrwany z historii, przeniesiony w świat mitologicznych urojeń, manipulowany człowiek nie dostrzega ko-

⁴⁰ Por. tenże, *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*, w: *Wer ist das eigentlich – Gott?* H. J. Schultz (wyd.), München 1969, s. 270.

⁴¹ „...schuldfähig sein ist... nicht ein Zeichen der Ohnmacht..., sondern eine der grossen Zumutungen an die menschliche Freiheit”. Por. J. B. Metz, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, s. 84.

⁴² Por. Metz, *Nochmals...*, s. 421.

⁴³ Por. J. B. Metz, *Christentum und Marxismus heute. Begegnung von Christen und Marxisten I* (Dokumente der Paulus-Gesellschaft XIII), München 1966, s. 77.

nieczności trwania w solidarnej łączności z historyczną przeszłością i przyszłością. Motywacja sprawiedliwej solidarności umarła wraz ze „śmiercią” Boga chrześcijańskiego objawienia. Miejsce idei sprawiedliwego dialogu stwórczego zajęła „anonimowa ewolucja”⁴⁴, na falach której rozbawiony człowiek lekceważy tajemniczą podmiotowość swej tożsamości⁴⁵.

Nie trzeba być zbyt uważnym obserwatorem, aby dostrzec to, że tej beztroskiej zabawie towarzyszą różne formy niesprawiedliwości. Cynizm reklam konsumpcyjnego sensu życia nie przejmując się umierającymi z głodu ludźmi. Zabezpieczone fortece bogatych domów zapewniają ich mieszkańcom obojętny spokój. Umożliwione przez pieniądź (*cuius pecunia – eius regio et religio*) przeróżne sposoby manipulacji człowiekiem dbają o to, aby w społeczeństwie nie umacniała się wiara w istnienie absolutnych postulatów solidarnej budowy uniwersalnej sprawiedliwości⁴⁶.

Tymczasem historia ludzkości jest nadal historią niesprawiedliwej przemocy. Aktualny kryzys sprawiedliwości wiąże się z niedostrzeganiem problemu przyczynowego związku między solidarną realizacją uniwersalnego sensu historii i twórczą wrażliwością na potrzebę zapewnienia sprawiedliwego życia konkretnemu człowiekowi. Zatem brak wiary w ten sens nie pozostaje w neutralnej relacji do postulatu realizacji międzyludzkiej sprawiedliwości.

Metz, w rozmowie z D. Sölle zauważa, że rezygnacja z „mesjańskiego” wołania o „wielką sprawiedliwość” dla całej ludzkości nie jest alternatywą wyboru troskliwego zainteresowania się „małymi sprawiedliwościami” różnych grup i jednostek. Rozwiązywanie problemów „małych sprawiedliwości” wymaga rozwiązania problemu tej „wielkiej sprawiedliwości”. Wyrażając to samo inaczej, należy stwierdzić, że problemu sprawiedliwości, który jest problemem każdego człowieka (stwórcza geneza tożsamości), żyjącego i zmarłego, nie można rozwiązać bez religijnej interpretacji historii⁴⁷.

c. Nowożytnie i ponowożytnie interpretacje problemu sprawiedliwości wskazują na jego historyczne otwarcie. Teolog-hermeneuta rozumie sens tego otwarcia. Dla niego historia nie jest „miejscem” ostatecznego rozwiązania problemu sprawiedliwości. Ten problem, jak powiedzieliśmy, jest problemem tożsamości człowieka i znajdzie ostateczne rozwiązanie w stwórczej finalizacji tej tożsamości. Nie jest to więc problem wpisany w utopijne oczekiwanie na historyczne zaistnienie „idealnej społeczno-

⁴⁴ Por. tenże, *Unterbrechungen...*, s. 22.

⁴⁵ „...als subjektlose Wesen, als Oberflächenspiele auf den Wogen dieser Evolution”. Por. F. X. Kaufmann, J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg 1987, s. 143.

⁴⁶ Por. Metz, *Unterbrechungen...*, s. 21 n.

⁴⁷ Por. tenże, *Welches Christentum...*, s. 62 n.

ści”, lecz w dialektykę stwórczego przymierza⁴⁸, w której, jak powiedział Camus, nigdy nie zabraknie lwów i męczenników⁴⁹.

Aporycznym rezultatem wspomnianej wyżej dialektyki jest historyczna przeszłość, kryjąca złożony problem niesprawiedliwości. Ten problem pyta o możliwość sprawiedliwej aktualizacji tożsamości k a ż d e g o żyjącego w historii człowieka. Odpowiedzią na to pytanie jest tajemnica zmartwychwstania⁵⁰. Bez tej tajemnicy, kluczowego aspektu refleksji nad chrystologiczną obecnością Boga w historii, nie można rozwiązać problemu powszechnej sprawiedliwości. Nadzieja tego rozwiązania spotyka się z zapowiedzią „ostatecznego osądu” historycznej aktywności każdego człowieka.

Zatem, obserwujący historię oczami jej ofiar, chrześcijanin łączy się z nimi solidarną nadzieją⁵¹. Ta nadzieja nie jest biernym oczekiwaniem na „ostateczny osąd” historii, który „bierność” utożsamia z „niesprawiedliwością” (Mt 25,45). Biernej reakcji na niesprawiedliwość nie można pogodzić z tajemnicą modlitwy⁵².

Sprawiedliwość, tak jak modlitwa, warunkuje jakość historycznego procesu stwórczej aktualizacji chrystologicznej tożsamości człowieka.

REFLEKSJA KOŃCOWA

Warunkowane różnymi wizjami sensu historycznej egzystencji człowieka interpretacje wybranych doświadczeń ludzkiego życia nie mogły się uwolnić od problematyki praktycznego kształtowania tego życia. W jakości tego kształtowania można dostrzec specyficzne kryterium wiarygodności tych interpretacji oraz inspirujących je całościowych wizji historii.

Problematyka cierpienia („część”) jest pochodną problematyki sensu historii („całość”). O ile w myśli nowożytnej (marksistowskiej) można dostrzec funkcjonowanie tego modelu, to w ponowoczesnej (postmodernistycznej) wizji rzeczywistości staje się on zbyt wąski. Wspólnym mianownikiem antropologii nowożytnej i ponowoczesnej jest brak rozwiązania problemu cierpienia historycznej przeszłości, co stanowi swoiste kryterium aporycznej otwartości problemu tożsamości człowieka, której interpretacja nie może pominąć zagadnienia cierpienia.

Problem winy jest także pochodną problematyki sensu historii. W świetle nowożytnej koncepcji tego sensu, wymyślonej przez rozum, wina,

⁴⁸ Myśl biblijna łączy „sprawiedliwość” z „przymierzem” („Bundes – und Gerechtigkeitsdenken...”). Por. Metz, *Theologie als Theodizee...*, s. 103.

⁴⁹ Por. tenże, *Leidensgeschichte...*, s. 52.

⁵⁰ „...Gerechtigkeit für alle, also auch für die Toten...”. Por. F. Kamphaus, J. B. Metz, E. Zenger, *Gott der Lebenden und der Toten. Drei Ansprachen*, Mainz 1976, s. 26.

⁵¹ „...die Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte”. Por. Metz, *Glaube in Geschichte...*, s. 55.

⁵² Por. Metz, *Karl Rahner – Ermutigung...*, s. 28.

zlekceważenie obowiązującej prawdy, jest problemem antropologicznym. Myśl ponowoczesna (postmodernizm), rezygnując z rozwiązania problemu sensu historii oraz z poszukiwań powszechnie obowiązującej prawdy, wyładowała w specyficznym kulcie „niewinności”.

Alienacja jest aktem (stanem) niesprawiedliwości. Mając prawo do swej tożsamości, człowiek ma tym samym prawo do udziału w historycznym procesie jej aktualizacji (creatio). Ta aktualizacja jest warunkowana udziałem w duchowych i materialnych dobrach historii. Zatem prawo do odpowiedniego (sprawiedliwego) udziału w tych dobrach jest synonimem prawa do historycznej aktualizacji tożsamości człowieka. Antropologia czasów nowożytnych nie rozwiązała problemu uniwersalności tego prawa. Antropologia czasów ponowoczesnych nie jest zainteresowana problematyką tej uniwersalności. Zatem w obydwu tych antropologiach otwarty pozostał nie tylko problem tożsamości człowieka, lecz również problem sprawiedliwości.

LES CRITERES DE LA CRÉDIBILITÉ DES VISIONS GLOBALES DE L'HISTOIRE

Résumé

La raison d'être de l'herméneutique est la compréhension. Comprendre la réalité composée c'est d'éclairer la relation du sens entre ses fragments et sa totalité. Cette relation est inscrite dans le cercle herméneutique. Dans ce contexte reste à savoir si la problématique de ce cercle facilite la compréhension de différents fragments (expériences, événements, etc.) qui appartiennent au contenu (constituants) de l'histoire. Pour les comprendre faut-il disposer d'une vision globale de l'histoire? Cette vision joue-t-elle le rôle d'un horizon d'interprétation nécessaire pour expliquer le sens de ses fragments? Ces fragments jouent-ils à leur tour le rôle des critères vérifiant la crédibilité de cette vision globale? Voilà des questions qui sont en jeu dans notre texte analysant – à titre d'exemple – les trois „fragments” de la vie historique de l'homme: la souffrance, la culpabilité et la justice. Comme horizons d'interprétation on a choisi les trois visions globales de l'histoire: la modernité (le marxisme) – la postmodernité (la relativité démocratique) – l'anthropocentrique chrétienne. C'est un choix proposé par le pape Jean Paul II qui dans les deux premières visions voit le risque d'aliénation et de manipulation chosiste de l'homme (Centesimus annus, 41). Nos analyses indiquent – elles les critères de crédibilité pour un raisonnement pareil?