

Ks. JERZY CUDA

PRZYSZŁOŚĆ UWARUNKOWANA TRADYCJĄ

I. SAKRAMENTALNE TRWANIE

Reprezentując działające na różnych kontynentach świata kolegium biskupów Kościoła katolickiego, biskupi uczestniczący w ceremonii konsekracji nowego biskupa wyciągają nad nim ręce. Ich pamięć powraca często do tego dnia, w którym także nad nimi uniosły się ręce innych biskupów. Ten tajemniczy znak „nałożonych rąk” wprowadził ich do wspólnoty światowego episkopatu.

Czy ta trwająca od pierwszego wieku wspólnota, przekazywana „z ręki do ręki”¹, nie należy do tych kulturowych fenomenów, na które trzeba reagować zdziwieniem? Istnieje w historii ludzkości wiele „dziwnych”, „hipotetycznych” wydarzeń, na które zwracają nieraz uwagę jedynie ci ludzie, którzy mają dar „dziwienia się”². Czy to nie jest zadziwiające, że zapuszczona rękami Chrystusa sieć apostoelskich rąk nie uległa zniszczeniu w morzu czasu i sięga w XXI wiek?

Wiemy, że ewangeliczny obraz „łowienia” wskazuje na złożoną ideę „gromadzenia” („jednania”). Sensem ludzkiej historii jest uniwersalne jednanie. Bóg — Stwórca, który jest Miłością, tajemniczą Wspólnotą osobowego współżycia, objawił ludziom sens ich historycznej egzystencji: wspólnota ludzka ma stanowić wieczne „jedno” ze Wspólnotą Bożych Osób³. Z samej natury (miłość) tego „ostatecznego” celu stwórczego procesu wynika konieczność jego dialogicznej realizacji: Stwórca „zaprasza” i „przyjmuje” do wiecznej Wspólnoty Życia⁴. To „zapraszanie” i „przyjmowanie” łączy się ściśle z Tajemnicą Zmartwychwstałego Chrystusa, otwartą „bramą”, która umożliwia uniwersalny „dostęp” do Wspólnoty Bożego Życia. Rodzi się jednak pytanie, w jaki sposób ten niewidzialny Chrystus może „zapraszać” i „przyjmować” ludzi do tego niewidzialnego Życia? Tym „sposobem” są wybrani przez Niego ludzie. Tych, których sam wybrał, nazwał apostołami⁵.

W greckim słowie „apostolos” ukryte jest słowo „stolos”, które wskazuje na obraz okrętów przenoszących określone rzeczy od nadawcy do odbiorcy. Jed-

¹ Por. S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wrocław 1982, s. 197.

² Por. V. Messori, *Hypothèses sur Jésus*, Paris 1979, s. 7.

³ J 17, 21.

⁴ KO 2.

⁵ Łk 6, 13.

nak ten obraz nie wystarczy, aby zrozumieć historyczną misję Apostołów i ich następców. Historyczna misja tych ludzi polega nie tyle na przenoszeniu określonych darów Chrystusa, ile na Jego sakramentalnym uobecnianiu. Chrystus nie powierzył im „czegoś”, lecz „samego siebie”. Oni są widzialnymi znakami uzewnętrzniającymi działającego w historii niewidzialnego Chrystusa, który sprawę postawił jasno: „kto was słucha, Mnie słucha”⁶. Można w tym kontekście mówić o swego rodzaju „deprywatyzacji” tych ludzi. Ta „deprywatyzacja” nie jest równoznaczna z „depersonalizacją”. Apostołowie i ich następcy nie są bezwolnymi narzędziami w ręku Chrystusa. Tajemnicza przygoda tych ludzi zaczyna się dobrowolną odpowiedzią na pytanie: „Czy miłujesz Mnie?”⁷. Dopiero po tej odpowiedzi wybrany przez Chrystusa człowiek może stwierdzić: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”⁸. Odtąd słowom i czynom tego człowieka towarzyszy Chrystusowy nakaz: „postępuj tak, jak Ja postępowałem”⁹.

Podstawowym kryterium autentyczności życia Apostołów i ich następców jest więc idea naśladowania Chrystusa. Oni nie mają „własnej” drogi życia. Ich drogą jest życiowa droga Chrystusa. Trzeba iść tam wszędzie, gdzie chodził Chrystus. Trzeba stanąć przy ołtarzu świątyni lub znaleźć „ustronne miejsce”, aby oddać cześć Bogu i zatopić się w modlitwie. Trzeba także iść do ludzi i zainteresować się cierpieniem, głodem, niesprawiedliwością, ignorancją itd. Tak postępował Chrystus widzialny, tak chce postępować Chrystus niewidzialny w swoich widzialnych „znakach”. Współczesna refleksja teologiczna, skupiając uwagę na idei naśladownictwa Chrystusa, wskazuje na to, że treści tej idei są równocześnie mistyczne i społeczne¹⁰. „Wysłannik” Chrystusa musi tak postępować, jak postępował Ten, który go posłał¹¹.

W dzisiejszej chrystologii coraz częściej mówi się o relacyjności tajemniczej egzystencji Chrystusa. Jego egzystencja jest proegzystencją. Chrystus żyje „dla” Wspólnoty Bożych Osób oraz „dla” wspólnoty ludzkich osób. W Nim nastąpi ostateczne zjednoczenie tych wspólnot. Realizując historyczny proces tego jednoczenia, Chrystus „uczy”, „uświęca” i „kieruje” przez wybranych ludzi. Ci ludzie od samego początku wyczuwali tajemniczość swej odpowiedzialności. Apostołowie starannie wybierali swoich następców i nie „nakładali rąk” zbyt pochopnie¹². Wykształceni w szkole Chrystusa, zdawali sobie sprawę, że ich misja jest służbą. Apostołowie i ich następcy, kierując ludźmi, nie mogą naśladować „władców”, którzy „dają odczuć swą władzę”¹³. Ich aktywność nie jest efektem „przymusu”, lecz owocem „dobrej woli”. Tej aktywności nie motywują „niegodziwe zyski”. Fundamentalną zasadą działania wysłańców Chrystusa nie jest „ciemnienie”, lecz „żywy przykład”¹⁴. Takie i inne „instrukcje” otrzymywali ci, którzy przejmowali „stanowiska” odchodzących Apostołów. Ta odkrywalna w tekstach objawionych akcja „weryfikacji kadr” apostoelskich jest wyrazem troski o autentyczność kontynuacji (tradycji) „Sprawy Chrystusa”: Kościoła.

⁶ Łk 10, 16.

⁷ J 21, 15.

⁸ Gal 2, 20.

⁹ J 13, 15.

¹⁰ Por. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg Br. 1977, s. 45.

¹¹ J 13, 16.

¹² 1 Tm 5, 22.

¹³ Mt 20, 25.

¹⁴ 1 P 5, 1 n.

Będący „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁵, społeczny organizm Kościoła jest ożywiony Tajemnicą Miłości. Dlatego „przyjmowanie” do Kościoła musi poprzedzać „zapraszanie”. Chrystus wysyłając Apostołów do „wszystkich narodów” powierza im zadanie „nauczania” i „chrzczenia”¹⁶. O ile „nauczanie” jest odpowiednikiem „zapraszania”, to „chrzczenie” jest „przyjmowaniem”, faktycznym włączaniem ludzi do Wspólnoty Bożego Życia. W tym apostoelskim zadaniu Boże Słowo „wyjaśniające” spotyka się więc z Bożym Słowem „tworzącym”¹⁷. Efektem historycznej realizacji tego zadania jest trwający (żyjący) od dwudziestu wieków organizm Chrystusowego Kościoła, którego komponentem jest ludzka wolność.

Jeżeli „wszelkie przekazywanie czegoś przez człowieka wcześniejszego człowiekowi po nim następującemu”¹⁸ nazwiemy „tradycją”, to Kościół Chrystusa, z natury rzeczy, jest tradycyjny.

II. TRADYCJA

Łacińskie słowo „*traditio*” jest wieloznaczne. Nasze rozważania uwzględniają te wyjaśnienia tego słowa, które wskazują na proces trwania i przekazu pewnej rzeczywistości. W tym znaczeniu tradycja staje się nieodzownym elementem społecznego życia. Historycznej kontynuacji ludzkiej egzystencji towarzyszy ustawiczny proces „przekazu” i „odbioru” różnych, warunkujących tę egzystencję elementów (wiedza, sztuka, zwyczaje, prawa, religia itd.). W złożonym fenomenie tradycji można wyróżnić „podmiot przekazujący” (tradycja aktywna) oraz „podmiot odbierający” (tradycja pasywna). Ze względu na przekazywane treści (przedmiot tradycji) rozróżnia się tradycję realną (zwyczaje, kult itd.) oraz tradycję werbalną (doktryna, pismo itd.).

Poszukiwanie obecności tradycji w chrześcijańskim objawieniu można rozłożyć na trzy etapy, odpowiadające historycznej realizacji tego objawienia. Tymi etapami są: historia Izraela, życie Jezusa Chrystusa oraz historia Kościoła.

Wiemy, że w historii Izraela tradycja ustna wyprzedzała tradycję pisaną. Konkretnie realizowanego na bieżąco życia wyprzedzała formułowanie praw i ustaw na piśmie. Modlitwy, psalmy, mądrościowe rozważania, nim przybrały postać spisane go tekstu, były przekazywane z ust do ust. Należy podkreślić, że pamięć przeszłych wydarzeń nie była w Izraelu wyłącznie pamięcią archiwalną. Ta pamięć odgrywała często rolę swego rodzaju horyzontu, w którym ten naród interpretował aktualne przeżycia. Na przykład dla żyjącego w niewoli babilońskiej narodu wspomnienie wyjścia z niewoli egipskiej było źródłem nadziei i wiary w wszechmoc Jahwe. Przedmiotem izraelskiej tradycji stały się nie tylko pisma kanoniczne, lecz także towarzyszące im różnego rodzaju komentarze. Niestety, z biegiem czasu doszło do tragicznego zatarcia granic między przekazywanym „Słowem Bożym” i „słowem ludzkim”. Chwasty ludzkich

¹⁵ Sobór Watykański II, KK 1.

¹⁶ Mt 28, 18.

¹⁷ Spotkanie „słowa wyjaśniającego” (teoria) ze „słowem tworzącym” (praktyka) stało się szczególnym przedmiotem zainteresowania współczesnej filozofii słowa: Por. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris 1970, s. 129 n.

¹⁸ Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 352.

przepisów, ustaw i zwyczajów zadusiły witalną skuteczność Bożego Prawa. Tylko w małej „reszcie”¹⁹ narodu trwała kontynuacja zdrowej tradycji.

Święta „reszta” Izraela wypełniła przewidzianą dla tego narodu historyczną misję. W tajemnicy Jezusa Chrystusa Bosko-ludzka tradycja osiągnęła swoje historyczne apogeum. Sam Chrystus jest darem (przekazem) Trójcy Świętej. Praźródłem chrześcijańskiej tradycji jest więc Tajemnicza Wspólnota Miłości. Wysłany przez tę Wspólnotę Jezus jako Chrystus wysyła z kolei Apostołów i ich następców²⁰. Apostolskiej aktywności towarzyszy świadomość obowiązku „przekazywania” tego, co sami „przejęli”²¹.

W wieloaspektowej aktywności (liturgia, katecheza, apologia) pierwotnego Kościoła odkrywalna jest nie tylko tradycja (przekaz) nauki, lecz także tradycja (przekaz) życia (współżycia z Bogiem w tajemnicy Chrystusa). Interesując się tą tradycją, można się skoncentrować już to na samej czynności przekazywania²², już to na przekazywanych treściach²³. Kościół pierwszych wieków zdawał sobie sprawę ze złożoności fenomenu tradycji. W łańcuchu tradycji rozróżniano to, co „pochodzi od Chrystusa”²⁴, od tego, co na mocy władzy „związania i rozwiązywania” pochodzi od Apostołów. Jednak nawet wtedy, gdy Apostoł mówił „od siebie”²⁵, stawał się źródłem tradycji opartej „na Chrystusie”, a nie na „żywiołach świata”²⁶.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w myśleniu Kościoła pierwszych wieków troska o prawdziwą realizację chrześcijańskiej tożsamości utożsamia się z postulatami „trzymania się tradycji”²⁷. Ciągłość tradycji (Bóg — Chrystus — Apostołowie — biskupi) stała się kryterium odróżniającym prawdziwą realizację chrześcijańskiej wiary od realizacji błędnej (herezje). Takie kryterium odkrywalne jest w pismach Ojców Kościoła (Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Ireneusz, Tertulian, Cyprian, itd.)²⁸.

W pierwszych wiekach historii Kościoła zaczęto także rozróżniać między tradycją pism kanonicznych a pochodzącą z praktycznej organizacji chrześcijańskiego życia „tradycją ustną” (pozakanoniczną). Z tym rozróżnieniem łączy się aktualny po dzień dzisiejszy problem relacji „Pismo Święte — Tradycja”. Na tym problemie skupimy uwagę w następnej części naszych refleksji.

W tym miejscu podkreślimy jeszcze tylko to, że oficjalnej nauce Kościoła, zainteresowanej fenomenem tradycji, towarzyszy specyficzna ewolucja ujęć.

W kontekście tendencji redukcji „chrześcijańskich źródeł” do pism kanonicznych („sola scriptura”) Sobór Trydencki (8 IV 1546) podkreślił „źródłowe znaczenie” Tradycji. Według nauki tego soboru, Ewangelia, źródło prawd wiary i norm moralnych, obiecana w historii Izraela (prorocy), wypełniona w Jezusie Chrystusie, trwa i jest przekazywana w Kościele. Na całokształt tego przekazu składają się „pisane teksty” i „niepisane tradycje”, które pochodzą od

¹⁹ Rz 9, 27.

²⁰ J 20, 21.

²¹ 1 Kor 15, 1–3.

²² 1 Kor 11, 2.

²³ 1 Kor 11, 23.

²⁴ Gal 1, 12.

²⁵ 1 Kor 7, 12.

²⁶ Kol 2, 8.

²⁷ 2 Tes 2, 15.

²⁸ Według Tertuliana historyczny łańcuch tradycji sięga eschatologii: „In ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit” (*De praescriptione haereticorum*, 37); Por. W. Kern, F. J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, s. 108 n.

Apostołów. Przekazane przez Apostołów treści przejęte zostały już to od Chrystusa, już to od Ducha Świętego²⁹. Podobnie nauka Soboru Watykańskiego I (1870) podkreśla, że przedmiotem chrześcijańskiej wiary są treści zawarte w „Słowie Bożym spisany lub w Tradycji”³⁰.

Również w nauce Soboru Watykańskiego II, wiernej ustaleniom poprzednich soborów powszechnych, można odnaleźć zarysy dotychczasowych rozwiązań. Jednak w rozdziale drugim konstytucji *Dei verbum*, zajmującym się „przekazem” Bożego objawienia, znajdujemy nowe treści, wzbogacające samo pojęcie chrześcijańskiej Tradycji. Przedmiotem (treścią) tradycyjnego przekazu nie jest tylko to, co Kościół „ma” (nauka, organizacja, zwyczaje itd.), lecz przede wszystkim to, „czym on jest”³¹. Kościół jest tajemnicą mistycznego Ciała Chrystusa, tajemnicą historycznego (dialogicznego) stwarzania „Człowieka Doskonałego”³². To „czym jest” Kościół, z natury rzeczy, musi być uniwersalnie dostępne. Z problemem tego „dostępu” łączy się właśnie problem tradycji. To czym Kościół jest, staje się udziałem następujących po sobie pokoleń, dzięki tradycji kościelnych rzeczywistości: świadectwa, liturgii, moralności, życia, doktryny, struktur, sakramentów, zwyczajów itd. Wymiar tradycyjny ma więc historyczno-eschatologiczna całość kościelnej rzeczywistości³³. Specyficzną nowość soborowego spojrzenia na problem chrześcijańskiej Tradycji można także dostrzec w wyjaśnieniu relacji: „Tradycja — Pismo Święte — Urząd Nauczycielski”.

III. TRADYCJA — PISMO ŚWIĘTE — URZĄD NAUCZYCIELSKI

Bazyli Wielki († 379) w dziele *O Duchu Świętym* mówi, że Kościół swoją naukę opiera z jednej strony (ta men) na przekazach pisemnych, z drugiej strony (ta de) na ustnej tradycji apostoelskiej. To sięgające Ojców Kościoła słynne „partim — partim” sugeruje zamknięcie rzeczywistości Bożego objawienia w dwóch „pojemnikach” („pismo” — „tradycja”). W tym kontekście historia chrześcijańskiej myśli stworzyła teorię „dwóch źródeł” objawienia. Teoria ta nabrała szczególnego znaczenia po Soborze Trydenckim. Nie można jednak powiedzieć, że tego rodzaju teoria wynika jednoznacznie z nauki tego soboru. Sobór używa słowa „źródło” (fons) w liczbie pojedynczej i odnosi je do „Ewangelii”. Treść tej „Ewangelii” odkrywalna jest w „pismach i niepisanych tradycjach” („in scriptis et sine scripto traditionibus”). O jakie „tradycje” tutaj chodzi? Jaka jest relacja tych „tradycji” do pism? Te pytania pozostały otwarte do dnia dzisiejszego. Ciągłym się wiekami teologicznym dyskusjom nie udało się „zamknąć” tego kłopotliwego „otwarcia”. Również nauce Soboru Watykańskiego II nie udało się znaleźć tego rodzaju ostatecznego „zamknięcia”. Rozwijały się nadzieje redaktorów pierwszego projektu aktualnej konstytucji o Bożym objawieniu, którzy być może oczekiwali ostatecznego „błogosławieństwa” dla teorii „dwóch źródeł”. Odrzucono nie tylko proponowany w projekcie tytuł („De duplici fonte Revelationis”), lecz także szereg sugerowanych roz-

²⁹ Denz. 1501; por. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, s. 440.

³⁰ Denz. 3011.

³¹ Sobór Watykański II, KO 8.

³² Ef 4, 13.

³³ Por. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 440.

wiązań. Z dyskusji nad kolejnymi projektami wyłaniała się stopniowo treść końcowego dokumentu *Dei verbum*. Rozdział drugi tego dokumentu łączy „Pismo Święte” i „świętą Tradycję” w procesie historycznego „przekazu” („transmissio”) Bożego objawienia. Historyczne „objawianie się” Boga jest synonimem powstawania w historii eschatologicznej wspólnoty życia ludzi z Bogiem. Ta wspólnota (wspólnota miłości) może powstawać tylko dialogicznie: Bóg „zaprasza” i „przyjmuje” (odpowiadających ludzi) do wiecznej wspólnoty życia z sobą³⁴.

Przekaz objawienia nie jest więc przekazem „czegoś” (przedmiot), lecz „kogoś” (podmiot): chrześcijańskie objawienie jest witalnym procesem wzajemnego (osobowego) darowania się (miłość) Boga i ludzi. Trudno w kontekście takiej definicji objawienia nazwać Pismo Święte i Tradycję „źródłami” chrześcijańskiego objawienia. Może należałoby w tym wypadku mówić o dwóch „środkach”, „sposobach” czy „drogach”, którymi Bóg „zaprasza” i „przyjmuje” ludzi do wiecznej wspólnoty życia („creatio continua”). Te „środki” („sposoby”, „drogi”) nie realizują swej historycznej misji „obok” siebie. Ich tajemnicza współzależność (współdziałanie) zaciera często dzielące je granice. Obecne w Tradycji Boże Słowo „zamieszkało” w piśmie. Inspirujący tę Tradycję Duch Święty warunkuje proces rozumienia tego pisma. Równocześnie jednak historyczny postęp samej Tradycji nie może się obejść bez obecnej w piśmie Bożej Prawdy.

Sobór Watykański II nie rozwiązał więc „ostatecznie” problemu relacji Pisma Świętego do Tradycji. Ta relacja, którą w szczególny sposób zainteresowana jest teologia fundamentalna³⁵, kryje sakramentalną tajemnicę „wspólnej drogi”, która prowadzi do „tego samego celu”. Stąd zarówno Pismo Święte, jak i Tradycję należy przyjmować „z równym uczuciem czci i poważania”³⁶.

„Wspólnym celem” historycznej misji Pisma Świętego i Tradycji jest „Człowiek Doskonały”, Bosko-ludzka wspólnota wiecznego życia (Mistyczne Ciało Chrystusa). „Przyjmowanie” ludzi do tej tajemniczej wspólnoty jest uwarunkowane ich reakcją na Boże „zaproszenie”. To „zaproszenie” kryje spotkanie ludzkiej wolności z objawioną prawdą (sensem, celem) istnienia. Tego rodzaju spotkanie, umożliwiające poznanie prawdy, jest elementem składowym dialogicznej struktury stwórczo-zbawczego procesu. Jeżeli więc towarzysząca temu procesowi Tradycja, jako ewoluująca (teoretycznie i praktycznie) żywa rzeczywistość społecznego podmiotu, ma przekazywać z pokolenia na pokolenie tę stwórczo-zbawczą „możliwość” nieomylnego spotkania z prawdą, to powstaje problem istnienia gwarancji tego rodzaju spotkania. Jaka instancja ma zagwarantować człowiekowi pewność spotkania z prawdą wśród mnożących się ustawicznie elementów postępującej wciąż naprzód tradycji? Zgodnie z naturą rzeczy, istnienia takiej gwarancji należałoby szukać w stwórczo-zbawczej inicjatywie samego Boga. Zapraszające wejście Bożego Słowa w ludzką historię nie miałoby sensu, gdyby temu Słowu nie towarzyszyła gwarancja jego nieomylnego przekazu.

Stworzoną przez Boga (Chrystusa) instancją, która wszystkim ludziom wszystkich czasów umożliwia (gwarantuje) nieomylnie spotkanie z informują-

³⁴ Sobór Watykański II, KO 2.

³⁵ Por. A. Lang, *Fundamentaltheologie*, t. II, München 1968, s. 284 n. Relacja: „Pismo Święte — Tradycja” nabiera szczególnego znaczenia w ekumenicznych refleksjach teologii fundamentalnej: por. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978, s. 204.

³⁶ Sobór Watykański II, KO 9.

co-postulującym (prawdy „wiary” i „moralności”) Słowem Bożym, jest Urząd Nauczycielski Kościoła. Urząd Nauczycielski, w klasyfikacji M. Cano, zaliczony został do źródeł interpretujących Boże objawienie. Również *Dei verbum*, nawiązując do nauki Soboru Watykańskiego I³⁷, mówi, że autentyczna interpretacja Bożego Słowa, zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji, powierzona została Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła³⁸.

Jak wiadomo, w historii chrześcijaństwa specyficznego znaczenia nabrała interpretacja relacji: „Urząd Nauczycielski — Pismo Święte”.

Sobór Trydencki, w kontekście ówczesnych nadużyć, przypomniał, że wyjaśnianie treści Pisma Świętego nie jest „sprawą prywatną”³⁹. Z nauki tego soboru wynikały pewne normy dla badań egzegetycznych. Badania te zostały zobowiązane do wierności tekstom objawionym, których interpretacja powinna mieć na uwadze Tradycję Kościoła. Urząd Nauczycielski, odpowiedzialny za teren „wiary” i „moralności”, miał odgrywać rolę instancji pilnującej przestrzegania tych norm.

Sobór Watykański I, kontynuując naukę Soboru Trydenckiego, wprowadził do relacji: „Urząd Nauczycielski — Pismo Święte” nowe akcenty⁴⁰. O ile dla Soboru Trydenckiego kryterium autentycznej interpretacji tekstów objawionych była cała Tradycja Kościoła, to nauka Soboru Watykańskiego I zaakcentowała Urząd Nauczycielski jako autorytet decydujący o prawidłowym rozumieniu treści objawionych. W tym ujęciu Urząd Nauczycielski został przedstawiony nie tylko jako czynnik pilnujący przestrzegania odpowiednich norm interpretacji, lecz wprost jako czynnik interpretujący. Wierni i teolodzy zostali zobowiązani do akceptacji tych „urzędowych” interpretacji⁴¹. Swego rodzaju zielonym światłem dla egzegetycznych badań stała się dopiero encyklika Piusa XII *Divino afflante spiritu* (1943). Egzegeci, których badaniom przyznano większą autonomię, zostali tą encykliką zobowiązani do ustawicznego dialogu z innymi rodzajami nauk pomocniczych.

W kontekście relacji: „Urząd Nauczycielski — Pismo Święte — Tradycja” nie można mówić o sprzeczności orzeczeń soborowych. Z tych orzeczeń, wzajemnie się uzupełniających, wynika, że Urząd Nauczycielski nie może poprzestać na funkcji czynnika pilnującego zasad interpretacji tekstów objawionych. Z natury rzeczy jest on także czynnikiem interpretującym. Ta interpretacja nie może jednak lekceważyć historycznego całokształtu kościelnej Tradycji. Mimo różnych interpretacji, Urząd Nauczycielski nigdy nie był rozumiany jako „norma normująca” (norma normans) Pismo Święte. Nie chodziło o stworzenie autorytetu dla tekstów objawionych, lecz o podporządkowanie poszczególnych ludzi autorytetowi, który zabraniał prywatnych improwizacji tymi tekstami. Racją bytu takiego autorytetu jest „społeczna natura” tekstów objawio-

³⁷ Denz. 3011.

³⁸ Sobór Watykański II, KO 10; „...słucha on (Urząd Nauczycielski) pobożnie słowa Bożego, świadnie go strzeże i wiernie wyjaśnia”.

³⁹ Denz. 1507.

⁴⁰ Denz. 3007.

⁴¹ Nie zawsze „urzędowe stanowiska” Kościoła zgadzały się ze stanowiskami teologów. Założona przez Leona XIII „Papieska Komisja Biblijna” często odrzucała opinie teologów. W latach 1905–1915 zakwestionowała ona szereg opinii (autorstwo *Pięcioksięgu*; autorstwo Ewangelii św. Jana; historyczność Rdz 1–3; autorstwo i chronologia psalmów; czasowy priorytet Ewangelii św. Mateusza; autorstwo listów pasterskich i listu do Hebrajczyków itd.), których słuszności dzisiaj nikt nie podważa. Trzeba jednak zaznaczyć, że negatywne odpowiedzi Komisji („Responsa”) dotyczyły pytania: Czy aktualny zbiór dowodów wystarczy, aby w danej sprawie odrzucić dotychczasową interpretację?

nych: ze społecznej genezy i funkcji tych tekstów wynika postulat ich społecznej („urzędowej”) interpretacji.

Interpretujący teksty objawione Urząd Nauczycielski zdaje sobie z tego sprawę, że jest „normą normowaną” (norma normata) przez obecne w tych tekstach Słowo Boże. To obecne stale (implicite) w historii Kościoła rozumowanie zostało wyraźnie (explicite) powtórzone w nauce ostatniego soboru. Konstytucja *Dei verbum* mówi jednoznacznie, że Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest „ponad” Słowem Bożym („Magisterium non supra verbum Dei est”), lecz temu Słowu służy⁴².

IV. DRAMAT WSPÓŁCZESNEGO ODRZUCENIA TRADYCJI

Od ludzi epoki Oświecenia można się uczyć odwagi krytycznej konfrontacji z przejętymi od przeszłości modelami myślenia i postępowania. Nie można natomiast zgodzić się z sięgającymi tej epoki skrajnymi postulatami całkowitego odrzucenia tradycji.

Tradycja warunkuje egzystencjalną tożsamość nie tylko poszczególnych jednostek, lecz także całych grup społecznych. Człowiek wyrwany z tradycyjnego środowiska traci bytową równowagę i staje się łatwym przedmiotem manipulacji. Historia zna wiele przykładów tego rodzaju celowych separacji (deportacje, wygnania itd.) ludzi, którzy w ukształtowanym tradycją środowisku byli zbyt mocni i niewygodni.

Mówi się, że wielu ludzi kończącego się wieku dwudziestego, zwłaszcza młodych, uległo modzie lekceważenia historycznej przeszłości. Ci ludzie nie zdają sobie często z tego sprawy, że są ofiarami specyficznego wygnania. Wygnanym z tradycyjnej przeszłości ludziom „otwierają się oczy” i zauważają, że są „nady”. Zbyt pochopnie, ulegając pokusom nowożytnych ideologii, rzucili w stronę historycznej przeszłości swoje buntownicze „non serviam”, nie zastanawiając się wystarczająco nad tym, że wraz z przeszłością odrzucają możliwość zrozumienia sensu swej historycznej egzystencji. Uciekając przed rzekomym zniewoleniem tradycyjnych form myślenia i postępowania, wpadli oni w sieci różnego rodzaju współczesnych dyktatur egzystencjalnych, stając się przedmiotem wyrafinowanych manipulacji. Wpatrując się w tych bezradnych, zagubionych na grzaskim terenie światopoglądowej niepewności ludzi, można ge-
nezy ich dramatycznej sytuacji szukać w refleksji poety:

„Spójrz, Kleofasie, na tych ludzi.
Są bardzo rzeczywiści i bardzo dosłowni,
Gdyż wiedzą o sobie tylko tyle,
Że istnieją. Ale to jest mało, zbyt mało,
By być człowiekiem.
Zapomnieli, że są ojczyzną Boga.
Albowiem człowiek jest czymś więcej
Niż tylko absurdem,
Chociaż został zwyciężony przez absurd”⁴³.

⁴² Sobór Watykański II, KO 10.

⁴³ R. Brandstaetter, *Spotkanie w Emaus*, w: *Pieśni. Pieśń o moim Chrystusie. Hymny Maryjne*, Warszawa 1963, s. 152.

Na religijną genezę współczesnych kryzysów wskazuje także refleksja filozoficzna. W tym kontekście godne uwagi są rozważania, jakie Bernhard Welte pozostawił w swej niewielkiej książce zatytułowanej *Das Licht des Nichts*⁴⁴. Welte dostrzega w doświadczeniu współczesnego ateizmu reakcję na doświadczenie tradycyjnej religijności. Decydującą rolę w procesie tej reakcji odegrała wiara w twórcze możliwości nauki i techniki. Tego rodzaju wiara przekroczyła granice elitarnych kręgów ludzi nauki i zdomowała się w szerokich masach społecznych. Fundamentalny dogmat tej wiary ukryty jest w przekonaniu, że wszystko można naukowo wyjaśnić i zrealizować. Paradoks tego dogmatu polega na tym, że nie wynika on w sposób pewny i oczywisty z aktualnych możliwości naukowego myślenia i działania. Mamy więc tutaj do czynienia z ideologią, której źródła nie należy szukać w samej istocie twórczej aktywności nauki i techniki, lecz w fanatycznej wierze w boską wszechmoc tej aktywności.

Wiadomo, że ta deformująca ideologizacja nauki i techniki została poddana ostrej krytyce przez wielu współczesnych myślicieli (M. Horkheimer, J. Habermas i. in.). Psycholodzy mówią w tym kontekście, że człowiek współczesny cierpi na „kompleks boga” (H. E. Richter).

Położenie tego samozwańczego boga nie jest jednak wolne od znaków zapytania. „Ubóstwiona” aktywność nauki i techniki nie zna odpowiedzi na pytanie o sens całości istniejącej rzeczywistości. O specyficznej relatywności nauki pisał już trzysta lat przed Popperem B. Pascal. Człowiek drży nad przepaścią Nieskończoności i Nicości — mówi Pascal w swych *Myślach*. Nauka zajmuje się tym, co jest „dane” i „skończone”. Dla tak pojętej aktywności naukowych badań „nieskończoność” jest „nicością”. B. Welte porównuje zdeterminowany nauką i techniką świat do jasno oświetlonego pokoju, który ze wszystkich stron otoczony jest ciemnością. O ile wewnętrzna światłość jest skończonym „czymś”, to zewnętrzna ciemność jest nieskończoną „nicością”. Tego stanu rzeczy nie zmienia postępowe powiększanie się pokoju, w którego skończonym wnętrzu nie ma odpowiedzi na pytanie o ostateczny sens tego postępu. Niepokojącym horyzontem tego postępu jest bezsensowna nicość. Ludzie, którzy drogę swego życia powierzyli wyłącznie nauce i technice, powinni więc zastanowić się głęboko nad pytaniem, które swego czasu sformułował F. Nietzsche: „Czy nie błądzimy po nieskończonej nicości?”⁴⁵. Z doświadczenia codziennego życia wynika, że refleksję nad tym pytaniem utrudnia współczesnemu człowiekowi realizacja bieżących celów, związanych z praktyczną kontynuacją życia. Negatywny nihilizm ostatecznego horyzontu tego życia znika w tymczasowej pozytywności codziennych zajęć. Jednak uczciwa refleksja nad ostatecznym sensem ludzkiej aktywności kończy się kłopotliwym znakiem zapytania. Nie jest dziełem przypadku, że po doświadczeniu areligijności i po doświadczeniu nicości, ludzkości kończącego się wieku dwudziestego towarzyszy wymowne doświadczenie renesansu pytania o sens historycznej egzystencji człowieka.

Zmarły w 1983 r. B. Welte należy do tych myślicieli chrześcijańskich, którzy próbują wskazać na uwarunkowanie teraźniejszości i przyszłości ludzkiego świata fenomenem chrześcijańskiej tradycji. Chrześcijaństwo pierwotne, jak podkreśla F. X. Kaufmann⁴⁶, wystartowało w specyficznym momencie ludzkiej historii. Początek chrześcijaństwa spotkał się z końcem epoki świata anty-

⁴⁴ *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980.

⁴⁵ „Irrren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?” — F. Nietzsche, *Werke*, wyd. K. Schlechta, t. 2, München 1966, s. 126.

⁴⁶ *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Erster Teil, Freiburg im Br. 1987, s. 45.

cznego. Wielkim atutem chrześcijaństwa było to, że wątpięmu światu przyniosło ono nową nadzieję.

Minęło kilkanaście wieków. Człowiek nowożytny podjął decyzję zerwania z chrześcijańską tradycją. Areligijne starty jego ducha kończyły się jednak często dramatycznym lądowaniem na grząskim terenie nicości i bezsensu. Organizowane na tym terenie życie indywidualne i społeczne ulegało wielorakim deformacjom. Niezadowoleni z tego życia ludzie ostatnich dziesiątków lat naszego wieku zaczynają szukać sensu życia na „tajemniczych drogach”, proponowanych przez mnożące się sekty religijne i różne irracjonalne stowarzyszenia. Obudzona gnoza przyciąga miliony ludzi, którym obiecuje wyjaśnić wszystkie tajemnice życia. Współczesny gnostyk to „homo viator”, wystraszony podróżnik, którego opuściła odwaga podróżowania przez czas w nieznane⁴⁷.

Współczesnemu renesansowi życia religijnego i pseudoreligijnego towarzyszą jednak spore niepokoje. Niepokoi na przykład fakt niebezpiecznej alienacji, jaką można odkryć w tym życiu. Często religijną (pseudoreligijną) aktywność warunkuje postulat egoistycznego zamknięcia się w sobie i lekceważenia struktur życia społecznego. Zdeformowane życie ekonomiczno-społeczne nie może więc od tego rodzaju religijnych postaw oczekiwać twórczej odnowy. Można by nawet powiedzieć, że tak aktualizowana religijność jest specyficzną kontynuacją egzystencjalnego pesymizmu. Jeżeli słuszne jest stanowisko współczesnych myślicieli, którzy twierdzą, że wraz z wiekiem dwudziestym przeminie zrodzona przez Reformację i Oświecenie epoka przesadnego „indywidualizmu”, to przyszłość należy do takiej religii, w której postępujący proces uspołecznienia świata znajdzie odpowiednie zasady praktycznej realizacji i skuteczną motywację. Światopoglądem religijnym, który spełnia te warunki, jest niewątpliwie światopogląd chrześcijański. Chrześcijaństwo w istocie rzeczy nie jest niczym innym jak trwaniem i przekazywaniem (tradycją) społecznego życia. Jak powiedzieliśmy, ustanowiona celowo przez Chrystusa struktura widzialnego podmiotu społecznego (Kościoła) kryje tajemnicę uniwersalnego „zapraszania” i „przyjmowania” ludzi do niewidzialnej wspólnoty życia z Bogiem. Chrześcijaństwo jest więc synonimem historycznego (dialogicznego) procesu stwarzania eschatologicznej wspólnoty Bosko-ludzkiego życia („Człowiek Doskonały”). Ten proces, gwarantujący autonomię naukowo-technicznej aktywności człowieka, zawiera realne możliwości wyzwania go z destruktywnego nihilizmu. Cechą charakterystyczną tego procesu jest ustawiczne solidaryzowanie się z pokoleniami wieków minionych, na które oczekuje sprawiedliwa przyszłość.

Bez tego solidaryzowania się z winą i cierpieniem przeszłości trudno byłoby ludzkiej rodzinie obronić „humanizm” swej wspólnej drogi ku „lepszemu przyszłości”. Na całokształt tej drogi składa się bowiem także tajemnica przeszłości. W tym kontekście godne uwagi jest spostrzeżenie J. B. Metza, który twierdzi, że człowiekiem współczesnym dlatego tak łatwo jest manipulować, ponieważ umarła w nim zdolność „wspominania” przeszłości⁴⁸. Chrześcijanie, wpatrzeni w „skarbiec” przeszłości, wydobywają z niego ustawicznie „nowe rzeczy”, nowe odpowiedzi na pytania, jakie rodzi kolejny przełom wieków. Żyjąca w atmosferze tego przełomu ludzkość kończącego się wieku dwudziestego nie zbliża się do „ery pochrześcijańskiej”. Z teoretyczno-praktycznego kształtu aktu-

⁴⁷ Por. J. Vernet, *Réveil de la gnose*, „Etudes” 366 (1987), nr 3, s. 377 n.

⁴⁸ Por. J. B. Metz, *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner*, München 1984, s. 22.

alnego świata wynika, że wbrew pozorom, oczy współczesnego człowieka wpa-
trują się z nadzieją nie tyle w „plecy” odchodzącego chrześcijaństwa, ile w
„oblicze” chrześcijaństwa nadchodzącego⁴⁹. To nadchodzące chrześcijaństwo,
sprowokowane teoretyczno-praktycznym kształtem współczesnego świata, po-
winno coraz lepiej rozumieć swe tradycyjne korzenie i aktualność swej history-
cznej misji.

V. DO „LEPSZEJ PRZYSZŁOŚCI” DROGĄ TRADYCJI

W procesie historycznego postępu tradycji Kościoła Chrystusowego należy odróżnić „Tradycję” (przez duże „T”) i „tradycje” (przez małe „t”). Pierwsza, Tradycja konstytutywna (element konstytutywny Bożego objawienia), zakończyła się wraz ze śmiercią ostatniego Apostoła, ostatniego świadka (adresata) „bezpośredniej przemowy” Boga w Chrystusie. Interpretacja tej Tradycji łączy się ściśle z interpretacją historycznego wypełnienia się Bożego objawienia.

Towarzyszący tej Tradycji (Traditio) postulat postępu (rozwoju) związany jest z możliwością historycznego doskonalenia jej rozumienia (teoria) oraz realizacji (praktyka). Jak powiedzieliśmy, instancją, która temu „doskonaleniu” gwarantuje pozostanie na drodze prawdy, jest Urząd Nauczycielski Kościoła. Dzięki tej instancji ludzie wszystkich wieków mają dostęp do „całej Tradycji” (tota Traditio)⁵⁰.

Postępowe rozumienie i coraz doskonalsza realizacja sensu tej Tradycji są uwarunkowane relacją, jaka łączy starożytność epoki, w której ta Tradycja powstała, z nowożytnością czasów, w których spełnia ona swą historyczną misję⁵¹. „Verba” i „gesta” chrześcijańskiego objawienia wprowadziły w ludzką historię takie treści, których nie może zatrzymać wyłącznie „dla siebie” żadna epoka tej historii. Treści te cechuje tajemnicza transcendencja, tajemnicza zdolność nieskończonego odnawiania się⁵².

Sterowany przez Urząd Nauczycielski „apostolski okręt” Tradycji pokonuje ustawicznie czasowe fale historii, zapewniając stałą łączność między „Boskim Nadawcą” i „ludzkim odbiorcą”. Zaadresowane do współczesnego człowieka objawione treści, mimo że powstały w „starych” czasach, nie tracą twórczego kontaktu z aporycznymi problemami „nowych” czasów. Jest rzeczą charakterystyczną, że w tych „starych” treściach, analizowanych w kulturowym kontekście „nowych” czasów, ukazują się wartości, których wcześniej nie dostrzeżono. Sięgając po porównanie, można by powiedzieć, że rzecz ma się podobnie jak w przypadku oglądania jakiegoś obiektu przez lornetkę. Ten sam obiekt, w miarę doskonalenia ostrości, staje się coraz bardziej czytelny. Ostrość analiz Soboru Watykańskiego II, spowodowana nowym kontekstem kulturowym, była doskonalsza w porównaniu z tą ostrością, z jaką chrześcijańskiej Tradycji przypatrywali się uczestnicy Soboru Trydenckiego czy Watykańskiego I. „Nowymi” treściami wypełniły się „stare” pojęcia, takie jak: „wiera”, „objawie-

⁴⁹ Por. J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit*, Zweiter Teil, s. 146.

⁵⁰ Por. G. O'Collins, *Critères pour l'interprétation des traditions*, w: *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, G. O'Collins, Montréal 1982, s. 431.

⁵¹ Por. E. Schillebeeckx, *Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird*, w: *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, red. H. Küng, D. Tracy, Zürich 1986, s. 80 n.

⁵² Por. A. Dartigues, *La révélation du sens au salut*, Paris 1985, s. 261.

nie", „zbawienie", „Kościół", „świat", „nadzieja", „wolność", „miłość", „społeczność" itd. Jest rzeczą godną podkreślenia, że tym „nowym" treścią towarzyszyła radość powrotu do „źródeł chrześcijaństwa".

Zwróćmy teraz uwagę na obecne w chrześcijańskim życiu „tradycje" (przez małe „t"). Geneza tych tradycji (traditiones) łączy się z naturą aktualizowanej w historii Tradycji (przez duże „T"). Powiedzieliśmy, że istota tej Tradycji polega na trwaniu i przekazywaniu określonej rzeczywistości społecznego życia. Praktyczna złożoność tego trwania i przekazywania (zwyczaje, przepisy, liturgia, dydaktyka, struktury organizacyjne, modele postępowania, ustalone teksty itd.) stoi u źródeł przeróżnych tradycji. Niestety, tak jak w historii ludu Starożytności doszło z biegiem czasu do specyficznego zatarcia granic między „Wolą Boga" i „wolą ludzką", podobnie realizacji Nowego Przymierza zagraża ustawicznie deformujące odchodzenie tradycji od Tradycji. Również w historii ludu Nowego Przymierza aktualna jest możliwość osłabienia vitalności ziarna Słowa Bożego, które, zagubione w gąszczu ludzkich improwizacji, nie może odpowiednio zaowocować.

W tym kontekście trzeba wziąć pod uwagę problem postępowego przystawiania tradycji do Tradycji. Analiza historycznej aktywności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, inspirowanej przez Ducha Świętego, wskazuje na specyficzny postęp Tradycji. Dzięki temu postępowi poszczególne treści tej Tradycji nawiązują komunikatywny kontakt z bieżącą epoką historycznych dziejów. Podczas gdy nauka Soboru Watykańskiego I odzwierciedla kulturowy kontekst drugiej połowy XIX wieku, w nauce Soboru Watykańskiego II odbiły się wyraznym echem problemy, jakimi żyje ludzkość kończącego się wieku dwudziestego. Jest rzeczą zrozumiałą, że formowane przez naukę Soboru Watykańskiego I różne modele myślenia i działania oraz różne tradycje stały się mniej komunikatywne dla ludzi drugiej połowy wieku dwudziestego.

Jak powiedzieliśmy, Sobór Watykański II z nową ostrością spojrział na szereg treści chrześcijańskiej Tradycji, czyniąc ją tym samym bardziej czytelną i aktualną. Trzeba więc także tworzyć nowe modele myślenia i działania, trzeba tworzyć nowe tradycje. Wierność starym tradycjom może się bowiem okazać niewiernością stwórczo-zbawczemu postępowi Tradycji konstytutywnej. Ceną tej niewierności może być osłabienie, a nawet utrata kontaktu z człowiekiem współczesnym. Mając to na uwadze, warto się krytycznie przypatrzeć treści naszych katechez i homilii, warto przeanalizować będące w użyciu teksty różnych modlitw i pieśni itd. Spróbujmy ustalić, w jakich znaczeniach funkcjonują używane przez nas takie pojęcia, jak: „wiara", „zbawienie", „Kościół", „objawienie", „społeczność", „świat", „nadzieja" itd. Czy na te pojęcia patrzymy już z „ostrością" ustaleń Soboru Watykańskiego II, czy jeszcze błędzimy w bardziej odległych epokach? Może użyte w tym miejscu słowo „błądzić" jest niewłaściwe. Postępowi Tradycji nie towarzyszy błędzenie. Niemniej sens tego postępu łączy się z takimi postulatami, jak: „więcej", „lepiej", „wyraźniej", itd. A te postulaty nie pozostają bez wpływu na jakość realizacji historycznej misji chrześcijaństwa. W tym kontekście stała weryfikacja funkcjonujących tradycji jest nie tyle „pobożną radą", ile moralnym obowiązkiem.

Refleksja nad historycznym postępowem chrześcijańskiej Tradycji i związanych z nią różnych tradycji wskazuje na szereg innych, otwartych problemów. Jeden z nich został zasugerowany przez tutaj niniejszej części naszych refleksji. Zestawienie Tradycji z „lepszą przyszłością" prowokuje wciąż nowe dyskusje. Dyskusje te są w miarę zgodne, jeżeli przez „przyszłość" rozumie się eschatologiczny finał ludzkiej historii. Gdy jednak próbuje się łączyć chrześcijańską

Tradycję (chrześcijańskie Objawienie) z postulatem budowy „lepszego przyszłości” historycznej, wtedy do teologicznych dyskusji wkłada się wiele rozbieżności. Jedni myśliciele chrześcijańscy rozdzielają szaty nad historyczną „instrumentalizacją” objawionych treści eschatologicznych, inni wskazują na konieczność praktyczno-społecznej aktualizacji chrześcijańskiej wiary.

Chrześcijaństwo od samego początku było i jest „społecznością świętych” (*communio sanctorum*). Świętość realizowana społeczną miłością była już w pierwszym wieku znakiem rozpoznawczym chrześcijan. Sobór Watykański II utożsamia „powszechne powołanie do świętości” z „powszechnym powołaniem do miłości”. Miłość, według nauki tego soboru, polega na określonej formie społecznego życia. Wymiar praktyczny tego życia jest więc znakiem uzewnętrzniającym wiarę w realną łączność tego życia z Bogiem⁵³. Do kategorii „sakramentalnego znaku” sięgają także zwolennicy tzw. „teologii wyzwolenia”. Broniąc się przed zarzutem niewierności chrześcijańskiej Tradycji, przedstawiciele tego kierunku zapewniają, że nie mają zamiaru tworzyć nowych prawd wiary, lecz zależy im na tym, aby ustalone przez Tradycję prawdy przemówiły praktycznie w kontekście doświadczanej deformacji społecznego życia⁵⁴. Oczywiście tego rodzaju ogólna deklaracja nie wyklucza pluralizmu szczegółowych interpretacji. Nie możemy sobie w tym miejscu pozwolić na ich prezentację i ocenę. Pozostając na płaszczyźnie pewnej ogólnej, syntetycznej refleksji, zwróćmy tylko uwagę na akcentowaną przez teologię wyzwolenia potrzebę historycznej realizacji eschatologicznego Zbawienia.

Chrystus, odrzucając skrajnie temporalną i skrajnie eschatologiczną ideę „Królestwa Bożego”, ustawił historię i eschatologię w tajemniczej równocześnie. Królestwo Boże „już” jest w ludzkiej historii, ponieważ zaistniała już w tej historii widzialna społeczność, która jest znakiem (sakramentem) niewidzialnej jedności Bosko-ludzkiego życia. Ta tajemnicza jedność, chociaż „już” obecna w historii, „jeszcze nie” osiągnęła swej eschatologicznej pełni. Uniwersalne zjednoczenie wszystkiego co jest „na niebie i na ziemi” w tajemnicy Chrystusa („Człowiek Doskonały”) stanowi ostateczny cel biegu historii. Ten cel nie jest korelatem twórczych możliwości świata historycznego. Jego aktualizację umożliwi nowa, stwórcza ingerencja Boga. Lecz natura tego celu (Wspólnota Miłości) wymaga jego dialogicznej realizacji. Jeżeli obecna „już” w historii sakramentalna wspólnota Bosko-ludzkiego życia ma także swój wymiar widzialny (doświadczalny), to ten wymiar staje się swego rodzaju kryterium jakości wiary w tę sakramentalną wspólnotę. Wierzyć w tę niewidzialną wspólnotę (wspólnotę prawdy, wolności, sprawiedliwości, pokoju) to znaczy zaangażować się w widzialny postęp prawdy, wolności, sprawiedliwości, pokoju itd. Za „neutralną”, pasywną postawę wobec „głodnych”, „spragnionych”, „nagich”, „chorych”, „więzionych” itd. trzeba będzie zdać sprawę na Sądzie Ostatecznym⁵⁵.

Teologia wyzwolenia dostrzega w walce z nędzą i wyzyskiem znak wskazujący na wchodzące w ludzką historię „Boże Królestwo”⁵⁶. Nie mamy więc tutaj do czynienia z redukcją eschatologicznego Zbawienia do wymiaru historycznego.

⁵³ Por. H. J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, t. III, Freiburg im Br. 1986, s. 240.

⁵⁴ Por. H. Kessler, *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Freiburg im Br. 1987, s. 10.

⁵⁵ Mt 25, 45.

⁵⁶ Por. H. Kessler, dz. cyt., s. 40.

go. To Zbawienie (Jedność Bosko-ludzkiego życia) w aspekcie swego historycznego „już” ma także wymiar widzialny. Ten widzialny wymiar, jak powiedzieliśmy, odgrywa rolę podobną do roli sakramentalnego znaku wskazującego na historyczną obecność eschatologicznego Zbawienia. Inaczej mówiąc, historyczna obecność eschatologicznego Zbawienia staje się w tym znaku w pewien sposób doświadczalna.

Dodajmy, że sakramentalny znak nie tylko wskazuje na tajemnicę jedności Bosko-ludzkiego życia, lecz także ją realizuje. Zainteresowana tym znakiem teologia fundamentalna szuka w wymiarze praktycznym społecznego życia kryteriów wiarygodności dla chrześcijańskiej Tradycji. Będąca w centrum zainteresowania tej teologii, objawiona antropologia nie widzi możliwości mówienia o przyszłości bez uwzględnienia historycznej przeszłości. Przeszłość kryje określone wydarzenia, które wyjaśniają człowiekowi sens jego ziemskiej egzystencji. Dzięki tym wydarzeniom ludzie mogą poznać (teoria) i realizować (praktyka) ostateczny cel ich wspólnej historycznej drogi.

Przeszłość kryje więc obietnicę przyszłości. Ta obiecana przyszłość, perspektywa zaistnienia idealnej społeczności Bosko-ludzkiego życia, jest także wspólnym zadaniem dla wszystkich pokoleń. Sama więc przeszłość, zawierająca ideę takiej przyszłości, jest wezwaniem do permanentnego postępu, do ustawicznego doskonalenia wspólnej drogi ludzkości. Odkrywalne w przeszłości objawione treści (Słowo Boże), przekazywane z pokolenia na pokolenie, mogą się więc okazać „niebezpieczne” (J. B. Metz) dla tych projektów społecznego życia, które próbują zatrzymać ludzi w ich historycznej drodze do eschatologicznej przyszłości. Zatraskany o jakość tej drogi człowiek współczesny powinien wejść w dyskusję z przeszłością. W ramach tej dyskusji, analizując konkretnie swego społecznego życia, może się zastanawiać nad pytaniami: Jak jest? — Jak może być? Jak powinno być? Tego rodzaju pytania prowokuje przyszłościowy wymiar chrześcijańskiej Tradycji.