

JAN WOLNY

FUNKCJONALNOŚĆ MORALNA „HISTORYCZNOŚCI” WEDŁUG TEOLOGII J. B. METZA¹

Treść: Wstęp; I. „Polityczny” sens historii; II. „Polityczne” zadania wiary; III. Przyroda jako materiał denuminizacji; IV. Historyczne aspekty hominizacji.

WSTĘP

Teologia, którą proponuje współczesnemu chrześcijaństwu Jan Chrzyciel Metz² — teolog fundamentalista z Münster — stanowi próbę sformułowania orędzia eschatologicznego w warunkach naszego współczesnego społeczeństwa, które przeżywa swoiste zagrożenie swojej egzystencji wiary. Podejmuje się ona roli pośrednika między pewnym środowiskiem kulturowym a znaczeniem jakie odgrywa w nim religia. Pragnie ta teologia powiązać chrześcijaństwo z aktywną służbą wobec świata. Idzie jej przy tym nie o zamiary „polityczne”, lecz pragnie stanąć ona w „służbie wiary” współczesnemu człowiekowi, głosząc, że Kościół jako instytucja ma wobec historii ludzkiej obowiązki o charakterze „krytyczno-wyzwalającym”. Kościół bowiem otrzymuje „tworzywo” zbawienia od społeczności ludzkiej, z której wyrasta, a ze strony historii warunki swojego świadczenia.

Doktryna soborowa wyraźnie ukierunkowana pastoralnie, uświadamia współczesnemu światu, że chrześcijaństwo nie jest wynikiem tylko posłannictwa słowa, lecz również działania Ducha św., który według *Gaudium et spes* przejawia swoje działania w historii świata. Zachodzi między Kościołem, działającym w historii, a historią oddziaływującą na Kościół swoiste sprzężenie zwrotne. Wspomniana konstytucja duszpasterska stwierdza: „Kościół zdaje sobie jasno sprawę, ile otrzymał od historii i ewolucji rodzaju ludzkiego” (KDK nr 40).

¹ Artykuł stanowi fragment rozprawy doktorskiej przygotowywanej na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie pod kierunkiem ks. prof. dra hab. St. Olejnika.

To wzajemne oddziaływanie na siebie: Kościoła i świata, w zbawczym wymiarze stoi u podłoża problematyki, którą się zajmuje „teologia świata”. Metz próbuje ją rozwiązywać po linii „teologii politycznej”, dla której „historyczność” wydaje się być podstawową kategorią usprawiedliwiająca tę teologię³.

„Historyczność” — w myśli tego autora staje się również egzystencjalnym warunkiem dla urzeczywistniania finalistycznych założeń zbawienia świata, który znajduje się in statu fieri swojej „świeckości”. Kategoria ta nosi charakter funkcjonalny i ekonomiczny. Historia bowiem pokazuje nam, co Bóg uczynił, i czyni dla nas w czynie zbawczym Jezusa Chrystusa odnośnie do naszego zbawienia. W jaki zaś sposób „historyczność” — według teologii Metz — pełni rolę funkcjonalności moralnej będą próbowały wykazać poniższe wywody.

Wypadnie nam najpierw ukazać metzowskie pojęcie historii, by sformułować „polityczne” zadania wiary oraz przedstawić rozwiązanie podstawowego problemu. Ukazemy go poprzez wyjaśnienie założeń analizowanej tu teologii, że przyroda stanowi materiał denuminizacji, hominizacja zaś docelowo proces upodmiotowienia historii poprzez rzeczywistość wiary.

² Johann Baptist Metz ur. się w Welluck w Bawarii w r. 1928, a wyświęcony na kapłana w r. 1954. Studia filozoficzne i teologiczne rozpoczął na Uniwersytecie w Innsbrucku. Pod kierunkiem Emericha Coretha napisał rozprawę o Heidegerze (*Heideger a problem metafizyki*) w r. 1953, a w r. 1962 opublikował rozprawę doktorską napisaną pod kierunkiem K. Rahnera pt.: *Chrześcijański antropocentryzm*. Od lat 1963—1964 prace Metz'a skierowały się na relacje: Kościół—świat. Od r. 1966 zaś rysuje się w jego myśleniu teologicznym koncepcja innego podejścia w teologii. Zwać się ona odtąd będzie „teologią polityczną”. Metz jest członkiem naukowej Rady Centrum Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu w Bielefeld, a nadto współzałożycielem i współwydawcą międzynarodowego czasopisma teologicznego „Concilium”. Najpierw swoje rozważania teologiczne publikuje w formie artykułów w wielu periodykach rodzimych i zagranicznych. Te zaś zebrane w jedną całość i uporządkowane tworzą edycję książkową: *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968. Spośród innych prac Metz'a wspomniamy ważniejsze: *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, pr. zb. J. B. Metz — J. Moltmann — W. Oelmüller, München 1970; *Die Theologie in der interdisziplinären Forschung*, Düsseldorf 1971; *Leidens-Geschichte*, Freiburg 1974; *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977. Proponowana „teologia polityczna” wywołała wśród teologów ożywioną dyskusję, której wypowiedzi opublikowano w edycjach książkowych. Wspomniemy dla przykładu: *Politische Theologie in der Diskussion*, Mainz-München 1969; M. X'hauffaire, *La „Theologie Politique”*, Paris 1972. Dyskusja nad teologią Profesora z Münster trwa nadal.

I. „POLITYCZNY” SENS HISTORII

J. B. Metz usprawiedliwiając swoją teologię, uważa że „historyczność” stanowi tę pierwszą kategorię myślenia społeczno-krytycznego, dzięki której wypowiadać można ekonomię odkupienia. Twierdzi on przede wszystkim, że: „Bóg jest Bogiem historii⁴. I jest Nim nie tylko przez to, że wprawia ją w ruch, pozostając od niej daleko, lecz także o ile Sam prawdziwie w niej się objawia, kiedy historia staje się uczestniczką własnego losu niezmiennego Boga. Bóg w swej transcendencji znajduje się jakby „ponad” historią, lecz jako „Emmanuel” jest On niejako „w” niej, będąc równocześnie stale „przed” nią, jako jej wolna i niedysponowalna przyszłość. Bóg sam działa w świecie w tzw. wymiarze historycznym⁵. Dotyczy to znanych w teologii trzech jej wymiarów: od stworzenia — wizja dziejów człowieka w świecie, którym zajmuje się pryrologia i przeznaczenie w Chrystusie tych dziejów, czyli pełnia zbawczej eschatologii. Pośredni wymiar, jakiś dziejowy środek, zwany za wyrażeniami biblijnymi: „wiekiem”, „eonem” rozciąga się docześnie od stworzenia aż po paruzję. Ta egzystencjonalna „teraźniejszość” znajduje u Metza szczególną uwagę, której chce służyć jego teologia. Jej zadania sprowadza Metz do: tropienia i poświadczanie owych permanentnych⁶ choć ukrytych „zaślubin” historii zbawienia z historią świata⁷. W świetle historii zbawienia odkrywać można pewną formę historii, obecną również we wszystkich procesach rozwojowych rzeczywistości stworzonej.

To właśnie w „historycznym myśleniu”, do którego nas skłania i biblijna tradycja, winno się określać stosunki zachodzące między religią chrześcijańską a rzeczywistością społeczną, aby nie popaść w „uprzywatnienie” oraz w swoistą „mitologizację” religii. Myślenie historyczne pozwala na owo odmitologizowanie religii i jej depri-

wplywając na krzepnięcie się podstawowych jej idei oraz na utrwalenie metody.

⁴ J. B. Metz, *Gott vor uns. w: Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt 1965, s. 227—241; por. także: Kol. 1, 17; Gal 4, 4, Mk 1, 15.

⁵ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, s. 18—19.
por. J. B. Vico, *Nauka nowa*, Warszawa 1966, s. 3; 148 n; por. także: R. Hooykaas, *Natur en geschiedenis*, Amsterdam 1966; M. Topolski, *Metodologia historii*, wyd. 2., Warszawa 1972, s. 6. 23, 130.

⁶ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 3.

⁷ Tęż autor, *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, Concilium 1—10, Poznań 1973, s. 285—296.

⁸ Tęż autor, *Religia chrześcijańska a praktyka społeczna. W: Droga do dialogu*, Londyn 1970, s. 174.

watyzację⁸. Religia bowiem nie tkwi na usługach samej siebie, lecz służy historycznej realizacji dzieła zbawienia⁹.

Historyczny charakter religii tłumaczy i ten biblijny fakt, kiedy to w Wielki Piątek „zasłona świątyni zostaje zerwana” w sposób definitywny. „Zgorszenie” i „obietnica” zbawienia są od tej chwili sprawami publicznymi. Ten publiczny charakter posłannictwa zbawienia, dokonujący się w historii nie może być ani zatarty, ani osłabiony; to zaś że dokonuje się on w historii, nabiera znaczenia publicznego, za który religia chrześcijańska przyjmuje publiczną odpowiedzialność, łącznie z funkcją „krytyki” i „wyzwalania”. Ten bowiem proces jest i pozostaje przyjęty w chrześcijaństwie, z którego nie może już odpaść. Teologia podejmując się zrozumienia tego procesu, winna go nie upraszczać, a uznać go za właściwy dla zbawczej historii¹⁰. Ponieważ nad nim zawisł „cień Krzyża”, znajduje się on zawsze pod znakiem wewnątrzświatowego protestu przeciwko Bogu. Wyznaje przy tym Metz, że „świecki” sprzeciw w stosunku do Świętego, do Boga i Jego Chrystusa jest zawsze przewidziany w chrześcijańskim projekcie historii¹¹.

Także historia jest „świecką” — twierdzi autor. Jest to atrybut historii, który zgodny jest z ogólną jego koncepcją „politycznego” patrzenia na świat, który jest tworzywem historii. Skoro ten świat jest „świecki”, stąd i jego historia otrzymuje ową cechę „świeckości”. Znany dotąd model esencjalnego ujmowania świata, który dostrzegał tylko w nim statyczne elementy, definiował jego istotę i sprowadzał świat do jedności, do substancjalnych wymiarów. Kiedy zaś określał naturę świata, to znaczona była ońa niezmiernością samego Boga, jego *Sacrum* i *Numinosum*.

Jako reakcja na esencjalne ujmowanie świata pojawił się model egzystencjalny, który akcentował w ontologii elementy dynamiczne. Prawo natury i normy moralne ujmowano — w kategoriach egzystencjalnych. Model ten zakładając pewien rozwój i zmienność staje się niebezpieczny przy określaniu chrześcijańskiej moralności. Grozi bowiem relatywizmem etycznym. Nasz autor uważa, że historię tworzoną na tym świecie pisano przede wszystkim na podstawie tekstów, miast uwzględniać w niej duchowe i materialne warunki życia. Spisywano też historię doktryn, a nie rzeczywiście przeżywaną. Historia bowiem winna ukazywać całe życie

⁸ Tamże, s. 164—166.

¹⁰ Tegoż autora, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 18.

¹¹ Tenże, *Die „Stunde” Christi*. W: *Wort und Wahrheit* 12 (1957), s. 5—18.

ludzkie, które realizuje się poprzez społeczność i dla społeczności¹².

Historia więc zdaniem Metz, który proponuje „polityczne” ujmowanie historii, jest nie tylko tym, co się dzieje w obrębie świata, jako w stałej ramie, lecz jest zdarzeniem samego świata¹³. Świat tu staje się widzialny jako historyczna wielkość, dzięki wolnemu i niewidzialnemu działaniu w Nim Boga¹⁴. „Polityczna” koncepcja świata jako historii, zdaniem naszego autora wiąże się z procesem duchowo-historycznym, z ową transorientacją myślenia; od świata do człowieka, od natury do historii i od substancji do podmiotu i jego wolnej podmiotowości. Inaczej mówiąc, od formy myślenia kosmocentrycznego ku orientacji antropocentrycznej. Tu człowiek widziany jest w swej historycznej i wolnej podmiotowości, doświadczając i relizując siebie już nie jako coś „bytujące” obok innych „bytujących” w świecie, lecz jako podmiot tego świata i jako podmiot, który coraz bardziej zaczyna dysponować sposobami „bycia” świata, przyrody, kultury czy społeczeństwa. Ów podmiot wciąga świat coraz więcej w historię swej wolnej podmiotowości. Metzowska koncepcja rozumienia świata zmienia się od rozumienia świata jako natury, do jego rozumienia jako historii¹⁵. Dostrzega też nasz autor znaczenie dla życia chrześcijańskiego ujmowanie stworzoneości świata w horyzoncie historiozbawczym. Rzeczywistość stworzenia jest każdorazowo już dana, w fakcie historycznego obdarowania zbawieniem i bierze udział w historiozbawczym pośredniczeniu, w którym ten świat doznaje oczyszczenia¹⁶. To ujmowanie świata w aspekcie historiozbawczym prowadzi do przyznania mu wiecznie trwałej autonomii, w ramach — jak to określa Metz — eschatologii realizującej się produktywnie. W przyjęciu świata bowiem przez Boga, w Chrystusie, przyjęcie to nie stanowi rzeczywistości jeszcze niezrealizowanej, lecz stanowi ono już historyczne zdarzenie eschatologiczne¹⁷. Ów pro-

¹² Por. Y. M. Congar, *Twórczy wpływ społeczeństwa i historii na rozwój człowieka-chrześcijanina*. W: *Druga do dialogu*, dz. cyt., s. 19—48.

¹³ Wenn Geschichte nämlich nicht nur das ist, was sich innerhalb von „Welt” (als fixem Rahmen) begibt, sondern das Ereignis der Welt selbst ist, (...), J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 15.

¹⁴ Tamże, 20; por. także: F. Gogarten, *Was ist Christentum?*, Göttingen 1956, s. 78 n.

¹⁵ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 52.

¹⁶ Tamże, s. 25; por. także: H. Küng, *Christozentrik*. w: *Lexikon Theologie und Kirche* II, s. 1169—1174; K. Rahner, *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*. w: *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln 1964, s. 237—271, zwłaszcza: s. 261.

¹⁷ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 28; por. także: H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963.

ces, w zdarzeniu eschatologicznym staje się historycznym zbawieniem, względnie historycznym jego dokonaniem.

Ten aspekt politycznego ujmowania świata, jako tworzywa historii, w rzeczywistości zbawczej, ustanowionej przez Chrystusa pokazuje potęgę ducha chrześcijańskiego, który objawiać się winien w procesie progresywnej integracji między sakralnością a profanum¹⁸. To właśnie w historii dokonywać się ma ten proces integracyjny, proces, który w wydarzeniu zbawczym znosi różnicę w jego dualizmie.

Ujawnione tu polityczne rozumienie historii, jako jego historiozbawcze upodmiotowienie stawia nam pytanie następne, w naszych rozważaniach. Jakże wylaniają się w świetle tej refleksji zadania dla wiary, aby mogła ona wziąć odpowiedzialność za tę historię?

II. „POLITYCZNE” ZADANIE WIARY W HISTORII

Wobec trudności godzenia absolutnego charakteru religii z tzw. pluralizmem świadomościowym powstaje egzystencjalne zagrożenie dla wiary człowieka, przybierające formy dezintegracji jego osobowości. W historii bowiem spotyka człowiek różnorodne dane i bodźce, których już nie potrafi sprowadzić do jedności, ogarnąć je, a tym bardziej mieć do nich dystans. Często bowiem gdy wewnątrzświatowe impulsy świadomościowe marastają, a sektor religijny, pozostający w pewnego rodzaju osamotnieniu, zda się być powalony, zadania dla wiary ulegają coraz większemu zawężeniu, zdają się wskazywać na rosnącą bezprzedmiotowość¹⁹.

W tym pluralizmie widzi jednak Metz zaczątki autentycznego i pierwotnego doświadczenia wiary, zwłaszcza gdy wiara nie pretenduje w swej treściowej świadomości do dominacji obok innych, lecz stanowi tylko zaakceptowane doświadczenie owego trudnego do opanowania i nieprzejrystego pluralizmu²⁰. W tym jego politycznym podejściu spotykamy nawiązanie do myśli biblijnej Apostoła Narodów, że wszystko należy coraz bardziej do człowieka, on zaś sam coraz mniej należy do siebie samego²¹. Wiara, w tej orientacji winna być rozumiana jako wypróbowane doświadczenie, umożliwiający zdobycie wszechogarniającego światopoglądu. A człowiek, który w historycznie pojmowanym świecie staje się coraz bardziej potężniejszy i władczy, w zbawieniu, dokonującym się w Bożej adopcji, staje się coraz bardziej odbierany samemu sobie.

¹⁸ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 17.

¹⁹ „Wir meinen vielmehr jenen merkwürdigen Bewusstseinspluralismus”, tamże, s. 65.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 66.

W tym doświadczeniu historycznym chrześcijaństwa świadomość wiary — zdaje się — utrudniać sobie sytuację, bo zbytym ociąganiem się i nadmierną nieufnością go dopuszcza, nie próbując go zrozumieć a priori i przyjąć z twórczą odwagą jako fragmentem swej własnej przyszłości²². W obliczu więc tego nowego doświadczenia świata nie możemy i nie wolno nam — jakby przed Zesłaniem Ducha Św., dalej wierzyć, jakby za zamkniętymi drzwiami, ale winniśmy wystawić się na kryzys tego nowego doświadczenia świata.

Wiara chrześcijańska, o ile nie chce utracić swej własnej autentyczności ma zawsze do czynienia z historią. To w historii dokonuje się dla wiary uzdrawiające i zbawcze otwarcie się Bożej transcendencji. I dlatego wiara ma zawsze do czynienia również z każdorazową i aktualną sytuacją historyczną, w której chrześcijanin przeżywa swą każdorazową terażniejszość historyczną, w oparciu o wierność dla zdarzenia i nowiny Jezusa Chrystusa²³. Wiara oderwana od biegu historii nie znajdzie się prawie nigdy w sytuacji zakłopotania wobec samej siebie.

Stawiamy sobie za Metzem pytanie: w jakiej to sytuacji historycznej wiara musi wykazać się swą wiernością jako nadzieja? Autor zakłada fragmentaryczność swej odpowiedzi, gdyż historyczna terażniejszość nie jest nigdy tworem jednoznacznym i jedno-przyczynowym i możliwym do zrozumienia od strony jednego, historycznego pochodzenia, żyje ona zawsze i działa, będąc pobudzana najróżnorodniejszymi bodźcami. Istnieją w niej rysy, jakby muzealne i takie, których zasięg staje się coraz większy, niekiedy są one zniewalające, niewymijalne i w tym sensie coraz bardziej reprezentatywne, z których układa się „oblicze” sytuacji historycznej.

Jeden jednak rys w tej sytuacji jest rozstrzygający, mianowicie doświadczenie świata dzisiaj²⁴. W tym doświadczeniu istnieje jednorazowe zdarzenie historiozbawcze. Wiara jest odpowiedzią na to zdarzenie²⁵, jest historycznym podejmowaniem zadania „krytyczno-wyzwalającego” w stosunku do istniejącej terażniejszości, a zarazem aktualizowaniem zbawienia, przyjęciem w nadziei obietnicy pokoju i sprawiedliwości. W tym miejscu rozumowania zastanawia

²² Por. I Kor 3, 22.

²³ (...) „allzu zögernd und allzu misstrauisch auf eine neue geschichtliche Erfahrung eingeht und sie nicht vorweg, schöpferisch während als ein Stück seinen eigenen Zukunft zu begreifen sucht”. J. B. Metz. *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 57.

²⁴ Tamże, s. 51.

Tamże, s. 52.

się Metz nad problemem budzenia się wiary dzisiaj. I ten widzi „politycznie” Uważa, że obietnica pokoju i sprawiedliwości, która wiąże się z wiarą nie jest obietnicą prywatną, przeznaczoną tylko dla jednostki, częściową i szczegółową, lecz obietnicą skierowaną do wszystkich, obietnicą przeznaczoną dla każdego, dla najbardziej, najmniej i stojącego na samym końcu ²⁶.

Ukazując podwójne zadanie wiary: i jako odpowiedź na zdarzenie historiozbawcze i przyjęcie obietnicy pokoju i sprawiedliwości, Metz sprowadza je w końcu do procesu hominizacji świata. Problem ten stanowi dopełnienie treściowe rozumowania o denuminizacji, który teraz podejmiemy.

III. PRZYRODA JAKO „POLITYCZNY” MATERIAŁ DENUMINIZACJI

Wypełnianie historycznych zadań na drodze wiary sytuuje człowieka w sytuacji przejścia ze świata numinizacji do świata zhominizowanego. Ujawnijmy teraz ten „polityczny” proces, który Metz zowie denuminizacją.

Wspomniana numinizacja wskazuje na ujmowanie dzieła stworzenia jako epifanię albo nawet przedłużenie samego Boga. Najprzód przyroda, w niektórych dociekaniach teologicznych, zwłaszcza w teodycei objawiała święty splendor Boga, jakby odzwierciedlała Go, przedstawiając się jako numinosum ²⁷. I człowiek wówczas pozostawał wobec swego świata w bezpiecznym dystansie, traktując go jako nietykalną naturę. Aż po najnowszą przeszłość człowiek widział się w swej działalności wewnątrzświatowej wyodrębniony i osadzony w powiązaniu z przyrodą, która go otacza. Wiedział przeto, że jest przez nią objęty i jakby niesiony, ale czuł się również przez nią zagrożony i niejako zakwestionowany, bo pojmował przyrodę jako jedność, która zdawała się go przewyższać i przekraczać jego egzystencję w świecie. Wytwór ducha człowieka, jego kultura, jego zadanie życiowe stanowiły tylko niewielki sektor, otoczony przez większy i nieopanowalny świat przyrody. Człowiek czuł się w niej bezsilny i stale zagrożony. Przyroda ciągle mu się „wrogo” wymykała i była dla niego „łonem” i matką ²⁸, w której czuł się łaskawie schroniony, ale była też dla niego „mściwą boginką”, prześladowającą go swymi katastrofami i burzyła bezceremonialnie to co sobie stworzył. Była ona dla człowieka jakby zwierciadłem poznania, jakie posiadał o sobie samym. Człowiek czuł się jako mikrokosmos istniejącego kosmosu.

²⁶ Tegoż autora, *Gott vor uns*, art. cyt., s. 227—241.

²⁷ Tegoż autora, *Religia chrześcijańska a praktyka społeczna*, art. cyt., s. 167.

²⁸ Tegoż autora, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 54.

Przyroda była wreszcie dla człowieka znakomitym pośrednikiem w jego religijnym doświadczeniu. Bezbronne wydanie człowieka na pastwę nieokiełznanej przyrody jawiło się jako coś w rodzaju boskiej „podmiotowości”. Potęga przyrody, której władztwa doświadczał człowiek, mogła w nim wyzwać wrażenie, że rządy sprawuje sam Bóg w stanie kondensacji. Żył więc człowiek bezpośrednio w świecie zdiwinizowanym, względnie znuminizowanym, znajdując się przy tym ustawicznie w niebezpieczeństwie panteistycznego myślenia o Bogu i przyrodzie ²⁹.

Nowożytne doświadczenie świata stawia przed człowiekiem historyczne zadanie jego denuminacji, odczarowania, jako przedmiot przedsięwzięć człowieka, który go kształtuje. Człowiek obecnie projektuje rozwój tego świata, według praw immanentnego postępu, projektując go jako wewnątrzświatowy raj ³⁰. Przyszłość więc tego świata spoczywa w naszych własnych rękach. Szczególnego znaczenia nabiera teraz naczelną tezę J. B. Metza, że świat stał się dzisiaj „świecki”. Świat taki znajduje się w progresywnym stanie swego procesu stawania się „świeckim”.

Nowe doświadczenie świata staje się niejako antropocentrycznie ukierunkowane, stając się miejscem dla innego doświadczenia numinosum: już nie poprzez wszechobejmujące otwarcie się gotowego świata, lecz dzięki wolności człowieka, która wyciska swe piętno we wszelkiej jego działalności na tym świecie. Determinują już nie wszechogarniająca natura, lecz tworzy się historia człowieka w procesie denuminacji, w jej wolnej i nierozporządzałnej przyszłości ³¹. Nasza teraźniejszość tkwi w samym środku tej przemiany. Przyroda bowiem zmieniła swą rolę z wszechogarniającej na zaatakowaną, zamieniając swój majestat na „podobieństwo”; jej prawa dostały się w nasze ręce. Wygląda to tak, jakbyśmy zajrzeli jej do kart i jakby zniknęło z naszego doświadczenia świata wszelkie numinosum i wszelkie tabu ³².

Człowiek w owym procesie denuminacji jest coraz więcej świadomy swego uwalniania się od wszechobejmującej jedności uprzednio poznawanej przyrody, doświadczając siebie jako wychodzący jej naprzeciw aktywny podmiot, który ingeruje w tę przyrodę, planując i przeobrażając ją, ażeby z niej na pierwszym miejscu

²⁹ „Sie war ihm „Schoss” und „Mutter”, in der er sich huldvoll geborgen wusste, aber auch „rächende Göttin”, (...), tamże, s. 53.

³⁰ Tamże, s. 67.

³¹ Tegoż autora, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*. W: Gott in Welt, Fryburg 1964, s. 287—314; również tegoż Autora, *Gott vor uns*, art. cyt., s. 227—247.

³² Tegoż autora, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 54.

zbudować ludzki świat. W stosunku do przyrody człowiek przedstawia się jako budowniczy tego świata, który z materii tej przyrody tworzy sobie swój świat, świat człowieka ³³. To przyroda wystawiona jest teraz na atak człowieka i przez niego też przekształcona jest jego kultura; przyrodzie ludzkość wznosi teraz swój świat ³⁴. Nie ludzka bowiem egzystencja jest dziś wydana na łup tego świata jako przyrody, lecz ów świat — przyroda doznaje w coraz większym stopniu interwencji człowieka. Ta uderzająca antropocentryka nowego doświadczenia świata, odbierana jest jako bezpośrednie przeciwieństwo chrześcijańskiej teocentryki oraz przy zbytym ideologizowaniu niekiedy sprowadza się do eschatologicznego humanizmu bez Boga ³⁵. Pełna autonomia świata i w pełni użyczona mu „świeckość” nie da się przez nas w pełni zrealizować w procesie wewnątrzhistorycznym. Pozostanie ona zawsze eschatologicznym dziełem Bożym, w którym dokonać się ma na świecie to, co dokonało się w Nim, dzięki uniwersalnej i historycznej rekapitulacji w Jezusie Chrystusie ³⁶. Syn Boży bowiem nie jest dowolnym faktem w ramach historii. To dzięki Niemu dokonuje się ów proces denuminizacji. W historii wznosić się ma Jego uniwersalne królestwo, przeniknięte wewnątrznie Jego panowaniem ³⁷.

IV. HISTORYCZNE ASPEKTY HOMINIZACJI

Uprzednio wskazany proces denuminizacji pozwala nam dostrzec w przyrodzie świat, „odczarowany” i „świecki”. To, co dzisiaj w niej bardziej olśniewa, to nie tyle vestigia Dei, lecz vestigia hominis. Napotykamy na przyrodę nie przez Boga stworzoną, lecz na świat, jaki dawno już zaprojektował i przeobraził człowiek. Bóg stał się w tym procesie historii bardziej bezświatowy i dlatego bardziej nieczytelny ³⁸. „Wpadający” w ręce świat wywiera wrażenie upadłego w swej godności Bożego stworzenia i zdegradowany do materii jako ludzkiego tworu. Tkwi tu więc źródło pewnego kryzysu wiary i nawet wstrząsu samej świadomości wiary. Tu także powstać mogą formy tematycznie głoszonej niewiary naszych dni ³⁹. Jawi się w nowym doświadczeniu świata jego „historyczność”, która wydaje go wolności człowieka.

³³ Tamże, s. 55.

³⁴ Tamże, s. 54.

³⁵ Tamże, s. 57.

³⁶ Tamże, s. 37.

³⁷ Tamże, s. 19; por. także: Kol. 1, 17; Obj. 3, 14; 1. 8. Gal 4, 4; Mk 1, 15.

³⁸ J. B. Metz. *Zur theologie der Welt*, dz. cyt., s. 36.

³⁹ Tamże, s. 36.

Wobec „prywatyzacji” religii, pojawił się ateizm teoretyczny, jako wykładnia nowego doświadczenia świata. Bezbożność powstała na tym świecie, staje się rosnąco widoczna. Nasz autor wspomina trzech przedstawicieli — teoretyków ateizmu: N i e t s c h e g o, który wobec „odczarowania” świata, proklamuje zdarzenie „śmierci Boga”, spowodowanej przez człowieka; M a r k s a wyznającego „realny humanizm” — zmianę świata przez człowieka, łącznie z uznaniem procesu demaskowania i depozycji religii, zamierzając wprowadzić człowieka w jego „rzeczywistą humanitarność”. B. R u s s e l i inni propagują oświecenie świata odbijającego się w świecie zhominizowanym⁴⁰.

Metz, dostrzegając te niebezpieczeństwa i zagrożenia dla wiary głosi w swej teologii hominizację.

Hominizacja nie oznacza dla niego humanizacji. Proces hominizacji zda się zakładać coraz głębsze upodmiotowienie ludzkiej egzystencji⁴¹. Proces ten, który pojawił się najpierw na obszarze zachodnioeuropejskim, dzisiaj staje się coraz bardziej sytuacją wszystkich ludzi i wszystkich narodów, ma w sobie coś pierwotnie z ducha chrześcijańskiego, a dotyka tajemnicy życia człowieka w tym świecie, która tkwi w Bogu, a w której nasze życie jest ukryte, jako niemożliwość dysponowania sobą i poczucie bolesnego ogołocenia oraz transcendencję jedności swego istnienia. Według tego, co głosi św. Paweł Apostoł: „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu”⁴². Człowiek bowiem stoi przed obliczem Stwórcy, przed Bogiem absolutnie transcendentnym, który „zamieszkuje światłość nieprzystępną”⁴³, i nie staje się dopiero człowiekiem w stworzeniu, lecz w Chrystusie doznaje swej transcendencji względem tego świata, który również w Chrystusie permanentnie utrzymuje się w swojej skończoności. Więż zaś wiary łącząca człowieka z Bogiem absolutnej transcendencji jest właśnie tą właściwością, która obdarowuje go wolnością. To wiara uwidacznia światu jego czystą „świeckość”. Wiara w procesie hominizacji stanowi wyjście z sytuacji zagrożenia, nie usiłując stać się ideologią i nie absolutyzując pewnych wewnątrzświatowych przejawów istnienia społeczeństwa, nauki czy czegokolwiek. Wiara wyraża różnicę, pozwala istnieć światu, być mu światem człowieka. To źródło hominizacji, tkwiące w nowinie chrześcijańskiej, ukazuje, że właśnie to ta nowina po raz pierwszy przywraca człowieka sobie samemu, w niezrównanej specyfice i jednorodności jego historycz-

⁴⁰ Tamże, s. 56.

⁴¹ Tamże, s. 69.

⁴² Kol. 3, 3.

⁴³ Tym 6, 16.

nej wolności. Człowiek występuje tu w swej niezastąpionej osobowej egzystencji. A świat nie jest wielkością, w której człowiek jest zamknięty, lecz stanowi coś, co jest dostępne ludzkim ręką, stając się również materiałem jego historycznego stawania się człowiekiem przed Bogiem. W historii bowiem został on łaskawie obdarowany pełnią człowieczeństwa przez Jezusa Chrystusa⁴⁴. Tajemnica Wcielenia, która głosi, że „Bóg przyjął Ciało” nie jest bezpośrednio przeznaczona dla przebóstwienia tego świata. Zwrócona jest ona raczej ku człowiekowi. Tylko więc człowiek staje się miejscem, w którym Bóg nieodwołalnie przyjmuje świat i jego historię. Stosunek Boga do świata i do historii znajduje swe pośrednictwo i swoje dopełnienie poprzez człowieka⁴⁵. A praktykowaniem ducha braterstwa, poświadczą się już wiarę w tego Boga, który chciał być naszym bratem. To właśnie człowiek „brat” staje się w powszechnym braterstwie miejscem naszego doświadczenia numinosum⁴⁶.

W ten sposób próbowaliśmy odczytać treści i sens „polityczny” historii w teologii J. B. Metz. Poczynione analizy jego poglądów odsłoniły nam swoistą kategorię myślenia. Mieliśmy okazję zauważyć, że spojrzenie historyczne rodzić może w Kościele daleko idące skutki nie tylko o charakterze pastoralnym, ale nawet doktrynalne.

Kategoria „historyczności” którą posługuje się Metz, naświetla własną treścią wraz z rzeczywistością zewnętrzną sytuację egzystencjalną życia człowieka. Przy czym nie tylko pełni ona funkcję poznawczo-informacyjną w zakresie wyrażania zbawczotwórczych idei, czy w dziedzinie pogłębiania znajomości Słowa Bożego, lecz także — jak się wydaje — pełni funkcję moralną, kiedy to „historyczność” wywiera wpływ na to wszystko co się rozwija w życiu społecznym, na struktury i formy istnienia Kościoła oraz wpływa na stopień zależności Kościoła od tego świata. „Historyczność” wreszcie, w ramach ekonomii zbawczej oddziałuje hominizująco. Metzowskie pojęcie — funkcjonowania „historyczności” zda się odzwierciedlać pewien „spiritualizm historyczny”, jeśli założymy, że duch jest już obecny, lecz oczekuje na ciało. Ta kategoria służyć ma owemu „odprywatnieniu” i „odmitologizowaniu” chrześcijaństwa. I wskazuje ona na pełne otwarcie się posoborowego Kościoła na świat, jak to wymownie określa francuski teolog: „Kościół obecny przechodzi z pozycji spokojnego posiadacza praw-

⁴⁴ Por. 1 Kor 3, 32 n.

⁴⁵ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, dz. cyt., s. 59—61.

⁴⁶ Tamże, s. 69—70.

dy o rzeczywistości na pozycję pracowitego badacza, staje się „ecclesia quaerens”⁴⁷.

Moralische Funktion
der Geschächtlichkeitskategorie
nach der Theologie von J. B. Metz

Zusammenfassung

Die von J. B. Metz vorgeschlagene Theologie ist ein Formulierungsver- such der eschatologischen Botschaft in Verhältnissen unserer gegen- wärtiger Gesellschaft, welche eine eigenartige Bedrohung ihrer Glau- bensexistenz erlebt. Die Theologie erfüllt eine Vermittlungsfunktion zwischen einem bestimmten kulturellen Milieu und der Bedeutung der Religion in seinem Bereich.

Ihr eigentlicher Zweck ist das Christentum mit einem dynamischen Dienst für die Welt zusammenzubringen.

1) Die „politische“ Bedeutung der Geschichte beweist, dass „Geschicht- lichkeit die erste Kategorie des gesellschaft-kritischen Denkens ist. Gott selbst ist in der werdenden Welt tätig. Die Aufgabe des histo- rischen Denken ist, die Verhältnisse zwischen der christlicher Religion und der gesellschaftlicher Realität zu erkennen, um nicht in Gefahr einer „Privatisierung“ und einer eigenartigen „Mythologisierung“ zu geraten.

2) Die „politische“ Funktion des Problems, des Glaubens gegenüber, den absoluten Charakter der Religion und den sogenannten Bewusstseinsplu- ralismus im Einklang zu bringen, liegt eigentlich an einer Annahme seines eigenen, nicht leicht beherrschbaren und durchschaubaren Pluralismus, und damit sich selbst einer Krise der neuartigen Er- fahrungen auszusetzen; an einer historischen Unternehmung der kritisch- befreienden Aufgaben, gegen die aktuelle Gegenwart, und zugleich an einer Vergegenwärtigung der Erlösung sowohl an einen hoffnungsvollen Empfang des versprochenes Friedens und Gerechtigkeit.

3) Der Prozess der Entnuminisierung der Natur, dier Entzauberung des Kosmos, bestätigt die Feststellung von Metz, dass die Welt heute weltlich geworden sei. In Erfahrung der Welt erkennt sich der Mensch als aktiver Subjekt dieser Welt an. Aber seine vollkommene Autonomie der Welt und eine der völlig gewährte „Weltlichkeit“, steigen die menschliche Potenz, über damit sie nur als eine eschatologische göttliche Tat gelten können.

⁴⁷ H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilharde de Char- din*, Paris 1962.

4) Die Hominisierung setzt voraus, dass die menschliche Existenz immer tiefer subjektiv wird. Ein Mensch wird Mensch nicht in der Schöpfung, sondern nur in Christus, indem er seiner menschlichen der Welt transzendierenden Würde erfährt, und zugleich auch die Welt selbst, wegen ihrer Endlichkeit nur in Christus ihr Bestand hat.

Und so „Geschichtlichkeit“ übt nicht nur eine Erkenntnis- und Informationsfunktion aus, sondern auch eine moralische, die das ganze Gebiet des gesellschaftlichen Lebens, und die Abhängigkeit der Kirche von dieser Welt bestimmt.

Im Bereich der Erlösungsökonomie wirkt also die Kategorie der „Geschichtlichkeit“ eine hominisierende Funktion aus.

J. Wolny