

Jerzy Cuda

Prawda ludzkiego życia: ja = my = Bóg

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 12, 119-143

1979

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JERZY CUDA

PRAWDA LUDZKIEGO ŻYCIA: JA = MY = BÓG

I. WYZWALAJĄCA „NIEWIARA”?

W kontekście sukcesów misyjnej ekspansji chrześcijaństwa teza o zbliżającym się końcu „niewiary” mogła uchodzić za więcej niż prawdopodobną. Obecnie liczne, dawniej „wierzące narody”, oglądając swoje światopoglądowe oblicze w zwierciadle danych statystycznych, stwierdzają niepokojący zanik „chrześcijańskich” rysów. Biegając obok siebie pozornie różnymi torami bieżni świata, „wierzący” i „niewierzący”, w atmosferze rywalizacji i chęci wzajemnej eliminacji marzyli często o momencie ostatecznego pozbycia się konkurenta. Uzurpując sobie prawo „sądzenia”, zróżnicowani światopoglądowo ludzie raz po raz ulegali teoretyczno-praktycznym pozorom oczywistości takiego czy innego etapu historii, nie uwzględniając w należyty sposób sensu jej CAŁOŚCI¹.

Wiadomo, że zagadnienie alternatywy „wierzący — niewierzący” należy nie tylko do problematyki tzw. potrzeb religijnych człowieka, lecz jest także sprawą opowiedzenia się za takim czy innym modelem organizacji świata w jego wymiarach: kosmologicznym, antropologicznym i społecznym. Organizację tę, od czasów średniowiecznych, cechuje pewne przesunięcie akcentów: z przednaukowej na naukową, z dominacji paternalistyczno-indywidualnej na demokrację bratersko-społeczną, z kontemplacji na akcję, z monizmu światopoglądowego na pluralizm, itd. O ile człowiek wieków średnich szukał samorozumienia poza „tym światem”, człowiek nowożytny uczynił sam siebie punktem wyjścia do poszukiwania prawdy. Descartes, zdaniem Hegla, daje początek filozofii „nowego” świata: „Teraz możemy powiedzieć, że jesteśmy u siebie i zawołać «Ziemia!» jak marynarz po długiej, błędnej wędrówce po wzburzonym morzu”².

Wyżej wspomniane przesunięcia akcentów prowadziły często do wieloaspektowych konfliktów „nowego” ze „starym”. Formalne stanowiska ówczesnego światopoglądu chrześcijańskiego, posadzone kolejno o antyheliocentryzm, antyewolucjonizm, antysocjalizm itd., zostały zmuszone do krytycznej weryfikacji wierności własnym fundamentom doktrynalnym. Tymczasem wiele osiągnięć wciąż wzrastającego biegu teoretyczno-praktycznych przemian robiło wrażenie wartości wyzwolonych z negatywnej determinacji „wiary”. „Niewiara” stawała się synonimem autonomii, emancypacji, wolności, postępu, socjalizacji itd. Człowiek, równoczesny twórca i produkt tych przemian, coraz odważniej i liczniej

¹ Celem niniejszych refleksji jest, między innymi, wskazanie na niemożliwość wewnątrzhistorycznej, definitywnej eliminacji alternatywy: „wierzący—niewierzący”. Dla człowieka wierzącego alternatywa ta jest sprowadzalna do alternatywy „być albo nie być”. Możliwość tych alternatyw jest elementem definiującym sens historycznej egzystencji człowieka.

² Por.: J. B. Metz, *L'homme. L'anthropocentrique chrétienne*, Paris 1968, 127.

formułował postulat zaprzestania szukania szczęścia poza „tym światem”. Sama zresztą treść tego postulatu ulegała także swoistej ewolucji. Podczas gdy samowystarczalnemu „naturaliście”, „racjoniście”, czy „empirykowi” XVII czy XVIII wieku nie przeszkadzają granice „natury”, to „idealista” wieku XIX łączy postulat samowystarczalności z „głodem nieskończoności”³. U Hegła duch ludzki nie kryje swych aspiracji stania się duchem Boga. Jeden z jego uczniów, K. Rosenkranz, przepowiedział specyficznie „wspólną” przyszłość światopoglądom: chrześcijańskiemu i heglowskiemu. Według K. Löwitha przyszłość ta ma polegać na systematycznej destrukcji chrześcijaństwa⁴. Mimo opozycji i krytycznego stanowiska uczniowie Hegła zabrali się konsekwentnie do realizacji duchowego testamentu swego Mistrza. L. Feuerbach odebrał teologii traktat „O Boskich atrybutach” i wzbogacił nim swoją antropologię. K. Marks postawił całą sprawę „nogami na ziemi” zastępując wertykalną kontemplację horyzontalną produkcją. Ogólnie mówiąc współczesna niewiara, w pluralizmie swych teoretyczno-praktycznych form, jest zasadniczo sprowadzalna do wspólnego mianownika: „troski o człowieka”. Ludzie wierzący, inspirowani tą samą troską, dźwigając nieraz z wysiłkiem kamienny ciężar Boskich Tablic, nie chcą ich odrzucić widząc w nich warunek realizacji życia. Ich odpowiedzią na zapewnienie: „Na pewno nie umrzecie”⁵ jest między innymi krytyczna obserwacja otaczającego ich świata.

II. WIELKI ŻNAK ZAPYTANIA: TRANSCENDENCJA LUDZKIEGO ŚWIATA

Wszystko wskazuje na to, że kończący się wiek XX zostawi heglowskiego człowieka-marynarza na wzburzonych falach oceanu wszechświata. Dla ludziach zabiegów poznawczych pozostaje on nadal bezdenny. Człowiek już dawno zdążył zauważyć, że postępowi jego naukowych odkryć towarzyszy stały wzrost pola niewiadomej. Organizując swój świat, dostrzega on coraz bardziej niemożliwość powierzenia swego losu przedmiotowości badań nauk przyrodniczych, które działając na zasadzie „pars pro toto” poddawały stopniowo samego człowieka „dyktaturze rzeczy”⁶. Z codziennego zaś doświadczenia wynika, że antropocentryczny świat nie przystaje adekwatnie do przedmiotowości geometrycznych odkryć. Warunkowy charakter tych odkryć, wskazując na pewną relację łączącą zdeterminowane czasem i przestrzenią rzeczywistości, wzbogaca wprawdzie heurystyczny „obraz” świata, lecz często staje bezradny w publiczu postulatów jego hermeneutycznych, „ostatecznych wyjaśnień”. Czynione w tym kontekście prognozy na przyszłość cechuje różność, często wzajemnie wykluczających się przypuszczeń⁸.

³ Por. G. M. Cottier, *Horizons de l'athéisme*, Paris 1969, 23.

⁴ Por. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Paris 1969, 395.

⁵ Rdz 3,4.

⁶ Por. H. Zoller, *Die Befreiung vom wissenschaftlichen Glauben*, Freiburg/Br. 1974, 15.

⁷ Por. N. Schiffers, *Die Gottesfrage in der Naturwissenschaft*, w: *Gott*, dz. zb., wyd. A. Grabner-Haider, Mainz 1972, 155n.

⁸ Dla przykładu: P. P. Grassé nie odmawiając paleontologii i biologii molekularnej możliwości dokładnego poznania mechanizmów ewolucji, rezerwuje problem jej

Tymczasem zaś wszechświat, zarówno w swych wymiarach mikro-, jak i makrokosmicznych, jawi nam się wciąż w kategorii olbrzymiego znaku zapytania. Najbardziej tajemniczą część tego znaku stanowi sam człowiek. Tajemnica ta wymyka się ustawicznie wszelkim jednoznacznym definicjom i teoriom. Jeżeli prawdą jest, że życie ludzkie cechuje zasada świadomej organizacji a nie jak u zwierząt, zdeterminowanej reakcji na aktualne podniety⁹, to jest również prawdą, że organizacja ta może prowadzić zarówno do konstrukcji, jak i destrukcji samego człowieka. Odznaczająca człowieka od reszty stworzeń alternatywa „być albo nie być” czyni z jego życia wielką przygodę spotkania wolności z sensem istnienia. W imię tej przygody człowiek pyta, czy jest przypadkowym ogniwem ewolucji wszechświata, czy też skomplikowana całość tej ewolucji rozpoczęła się w jego imię? Dlaczego człowiek-Cygan, który przypadkiem znalazł się przy drodze wszechświata (J. Monod) powinien podjąć decyzję kontynuacji istnienia?

Specyfiką zaś tego istnienia jest jego charakter dialektyczny: człowiekowi nie trudno odkryć, że jest on równocześnie *sapiens i demens, amans i terrificas*, itd. Ta dialektyczna równoczesność istniejących w człowieku przeciwieństw czyni z niego istotę „kruchą”, „niestałą”, „otwartą”, itd. Tutaj między innymi antropologia współczesna szuka kryteriów oryginalności człowieka¹⁰. W tym kontekście również mnożą się pytania: czy kategorie „celu”, „sensu”, „prawdy” życia są w stanie dostarczyć wyżej wspomnianej otwartości człowieka specyficznej „pewności”, „stałości”, „zamknięcia”...? Czy powszechny dziś fenomen ulegania stanom depresyjnym nie jest spowodowany faktem, że ludzie koncentrują się na realizacji celów, które nie uwzględniają fundamentalnych potrzeb ludzkiej natury?¹¹ Jeżeli tak jest, to powstaje kolejne pytanie: gdzie szukać informacji na temat owych „fundamentalnych potrzeb” człowieka? Potrzebę odpowiedzi na tego rodzaju pytania przeżywa człowiek nie tylko w indywidualnym, lecz także w społecznym wymiarze swej egzystencji. Zakodowana w „duchowej aparaturze” człowieka naturalna potrzeba „być z innymi”¹², instytucjonalna organizacja wspólnych problemów bazująca na zasadzie zaufania¹³ — wszystko to pozostaje w ścisłym związku z koniecznością samookreślenia się społeczności i znalezienia wspólnego sensu istnienia. Bez wolnej, świadomej i powszechnej afirmacji tego rodzaju sensu społeczność nie oprze się procesowi destrukcji¹⁴. Jeżeli jak dotąd sama społeczność nie doczekała się ze strony socjologów jednoznacznej definicji¹⁵, to tym bardziej kłopotli-

celowości refleksjom metafizycznym. Por. *L'évolution du vivant*, Paris 1973, 401. Z kolei J. E. Charon przepowiada fizycy przyszłości wielką przygodę zajmowania się problemami metafizycznymi. Por. *L'Esprit cet inconnu*, Paris 1977, 24.

⁹ Por. B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1976, 63.

¹⁰ Por. E. Morin, *Le complexe d'Adam et l'Adam complexe*, w: *Pour une anthropologie fondamentale*, Paris 1974, 276.

¹¹ Por. A. Lowen, *Depression. Unsere Zeitkrankheit. Ursachen und Wege der Heilung*, München 1978, 23.

¹² Por. A. Adler, E. Jahn, *Religion und Individualpsychologie*, Frankfurt/M 1975, 71.

¹³ Por. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstdeckung des Menschen*, Hamburg 1976, 23.

¹⁴ Por. E. Morin, dz. cyt., 45.

¹⁵ Tamże, 44.

wy staje się dla niej problem pluralizmu koncepcji, motywów i celów istnienia. Pozornie jednoznacznej, naukowej determinacji mechanizmów ekonomiczno-społecznych nie udało się dotychczas zagwarantować jedności międzyludzkiej. Nie wypracowano jeszcze naukowej metody przejścia ze społeczności przemocy do społeczności uniwersalnej wolności. Aktualne pozostaje pytanie, czy terapia życia społecznego wymaga większej koncentracji zabiegów na odcinku doskonalenia przedmiotowości teorii ekonomiczno-społecznych, czy też chodzi w pierwszym rzędzie o wymodelowanie podmiotu: odpowiedzialnej postawy samego człowieka? Jest rzeczą charakterystyczną, że współcześni ekonomiści coraz wyraźniej dostrzegają jedyną szansę przetrwania i rozwoju dla „społeczności jutra” w zasadzie humanitarnej bezinteresowności¹⁶. Aktualność tego rodzaju refleksji w epoce „teorii kryzysów” nie podlega dyskusji. Słyszając o ostrzeżeniach przed postępem¹⁷, o mnożących się symptomach funkcjonowania w społeczności świata „prawa dżungli” o możliwości powrotu czasów „barbarzyńskich”¹⁸, o rosnącej samotności jednostki i międzyludzkiej nieufności, czy wreszcie o możliwości totalnej destrukcji ludzkiej rodziny, nietrudno dojść do wniosku, że wyżej wspomniana alternatywa „być albo nie być” stanowi nie tylko o oryginalności istnienia człowieka-jednostki, lecz także człowieka-społeczności.

Osobny problem kryje się w pytaniu, czy realizacja tej alternatywy zależy wyłącznie od dobrej woli człowieka, czy też chodzi w tym wypadku o działanie pewnych „kosmicznych praw” determinujących mechanizm społecznego istnienia? Czy życie „danej” społeczności, podobnie jak życie biologiczne jednostki jest czasowo zdeterminowane?¹⁹ Czy istnieje postęp „bez końca”?²⁰ Czy można mówić o granicach ekonomiczno-społecznego wzrostu?²¹ Jakie jest ryzyko „wielkiej gry” istnienia, w której uczestniczy aktualnie ludzka rodzina?²² Reakcję na tego rodzaju pytania cechuje specyficzny pluralizm odpowiedzi. Zainteresowani ustawiają się w tym kontekście „pro” i „contra”²³. Pesymistycznym stanowiskom zarzuca się jednostronność koncentracji nad aspektem przedmiotowym problematyki. Mówi się, że zapomniano o podmiocie: człowieku. W jego rozumnym i wolnym JA, w możliwościach twórczych jego społecznego MY, kryje się niewyczerpalne źródło energii, dzięki której człowiek jest w stanie przewyciężyć stany kryzysowe i kontynuować postęp. Zrobienie właściwego użytku z tych energii zależy od

¹⁶ Por. Ph. Bouhours, *Demain quelle société? Fin des Economistes Avènement de la gratuité*, Paris 1978, 191n.

¹⁷ Por. F. de Closets, *Vorsicht Fortschritt*, Frankfurt/M 1971.

¹⁸ Por. F. Ayalá, *Homo homini lupus*, w: *Wiederkehr der Wölfe*, München 1978, 68n.

¹⁹ Por. I. Sängér-Bredt, *Die komischen Gesetze. Ungelöste Rätsel des Schöpfung*, Frankfurt/M 1974, 155.

²⁰ Por. R. Aron, *Fortschritt ohne Ende? Über die Zukunft der Industriegesellschaft*, München 1970.

²¹ Por. D. Meadows, E. Zahn, P. Milling, *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Hamburg 1973.

²² Por. N. Calder, *Vor uns das Paradies? Das Umwelt-Spiel*, Frankfurt/M 1973, 193n.

²³ Por. W. L. Oltmans, *„Die Grenzen des Wachstums” Pro und contra*, Hamburg 1974. H. Cole, C. Freeman, M. Jahoda, K. Pavitt, *L’anti-Malthus. Une critique de „Halte à la croissance”*, Paris 1974.

jakości samozrozumienia człowieka. Szukając prawdy człowiek nie może być tylko jej ciekawym poszukiwaczem. Centrum tych poszukiwań stanowi jego własne „być albo nie być”. Nie bez powodu aktualnemu etapowi rozwoju przedmiotowości nauk zarzuca się więc zaniedbania na odcinku podmiotowej, antropocentrycznej syntezy²⁴. W różnych kontekstach pojawiają się postulaty tworzenia nauk „scalających” i rozwoju badań interdyscyplinarnych²⁵. Podkreśla się prawdotwórczą rolę teorii oraz hipotez²⁶. Sprawdzian prawdopodobieństwa tego rodzaju syntetyzujących rzeczywistość hipotez może się kryć w ich przystawianiu do przeżywanych doświadczeń ludzkiego świata. Świat natomiast znajdując w tych hipotezach pewne koncepcje „sensu” i „celu” istnienia, może je traktować jako swego rodzaju obietnice uzasadniające postawę nadziei. Rodzi się jednak pytanie, czy „stający się” świat może być równocześnie odbiorcą i twórcą tego rodzaju hipotez? Czy pytanie może być równocześnie odpowiedzią?

Stwierdzenie, że jesteśmy w drodze razem ze wszechświatem, który nas zrodził i utrzymuje, „po winno napełnić nas ufnością, mimo że musimy przyznać, iż nikt nie jest w mocy powiedzieć nam, dokąd droga prowadzi” — odpowiada Hoimar von Ditfurth²⁷. Stanowiącej o oryginalności człowieka świadomości celowego działania, cechującej poszczególne kroki stawiane na drodze życia, miałyby zabraknąć w spojrzeniu na całość tej drogi? Czy naprawdę nikt nie jest w mocy powiedzieć nam, dokąd ta droga prowadzi?

III. ODPOWIEDŹ ZAWARTA W „HIPOTEZIE OBJAWIONEJ”

Przeżywając boleśnie fenomen wieloaspektowego zniewolenia, ludzkość dysponuje różnego rodzaju pismami, których aspiracją jest „uczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu”²⁸. Między innymi w polu zainteresowania znajduje się wciąż pismo „święte”, zawierające nie tylko „słowo ludzkie”, lecz także „słowo Boga”²⁹. Humanitarny postulat solidaryzowania się z przeżyciami mnionych pokoleń oraz z problemami nurtującymi współczesną rodzinę ludzką, a zwłaszcza poczucie wspólnej odpowiedzialności za przyszłość świata nie pozwalają nam przejść obojętnie obok treści tego pisma. Pomijając metodyczny problem „boskości” jego genezy, można zainteresować się zagadnieniem przystawiania treści tego pisma do teoretyczno-praktycznego doświadczenia świata w jego wymiarach: kosmologicznym, antropologicznym i społecznym. Albowiem, wbrew pozorom, problemem zasadniczym całokształtu tych treści nie jest odpowiedź na pytanie: „Kim jest Bóg?”, lecz odpowiedź na pytanie: „Kim jest człowiek?”. Zgodnie z naturą rzeczy problem ten przybiera kształt pewnej hipotezy tłumaczącej genezę i sens „ludzkiego świata”.

²⁴ Por. A. Masłow, *Die Psychologie der Wissenschaft*, München 1977, 143.

²⁵ Por. K. Lorenz, *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Paris 1970, 235; E. Morin, dz. cyt., 43.

²⁶ Por. W. W. Bartley, *Wissenschaft und Glaube: Die Notwendigkeit des Engagements*, w: *Philosophische Anthropologie*, dz. zb., t. 7, Stuttgart 1975, 94n; E. Morin, dz. cyt., 279.

²⁷ *Dzieci wszechświata*, Warszawa 1978, 405.

²⁸ 2 Tm 3,15.

²⁹ 1 Tes 2,13.

Hipotezę tę formowały wieki. Składają się na nią ludzkie przeżycia indywidualne i społeczne. Świadcami jej ewolucji byli ludzie zróżnicowani chronologicznie, geograficznie i kulturowo. A jednak „prawda czyniona” tej hipotezy zachowała specyficzną jedność, a jej oddźwięk zachowany w piśmie pozwala mówić o ciągłości strukturalnej całości kształtu jego treści. Wiadomo, że treści te kryją niezliczone ilości problemów, których rozwiązaniem zajmuje się cały szereg nauk typu filologicznego, archeologicznego, historycznego itd. Można chyba w tym kontekście powiedzieć, że stan badań teoretyczno-analitycznych jest bardziej zaawansowany aniżeli badania praktyczno-syntetyczne. Tymczasem problem praktycznego związku tych treści z doświadczeniem ludzkiego świata może stanowić nie tylko perspektywę nowych, interdyscyplinarnych badań naukowych, lecz także okazać się głosem decydującym w aktualnej dyskusji zajętej alternatywą ludzkiego „być albo nie być”³⁰.

* * *

Próbując zestawić zasadnicze informacje składające się na światopoglądową całość tej „objawionej” hipotezy, połączmy jej punkt wyjścia z tajemnicą stworzenia. Początek ludzkemu istnieniu dał Bóg-Stwórca. Ponieważ sam „Stwarzający” żyjąc w „niebie” nie stanowi przedmiotu poznania „ziemskiego”³¹, więc i sam fakt „stworzenia”, jako specyficzna relacja między „rzeczami widzialnymi” i „niewidzialnymi” jest przedmiotem wiary³². Stworzony człowiek żyje więc „z daleka”³³ od swego Stwórcy, oddalony dystansem wiary. Wiara ta zawiera jednak nadzieję zobaczenia Stwórcy „takim, jakim jest”³⁴. Z tym „zobaczeniem” łączy się ontologiczna finalizacja człowieka, którego Stwórca „przeznaczył dla siebie”³⁵ i uczyniłszy go „uczestnikiem Boskiej natury”³⁶, obiecał mu życie wieczne³⁷. „Oddalenie wiary” nie jest więc czymś w rodzaju zaizolowanej przez Stwórcę zabawy w „chowanego”, lecz należy do odpowiadającej naturze rzeczy specyfiki procesu stwarzania człowieka. W dialogicznej strukturze tego procesu jest bowiem miejsce na ludzką inicjatywę stwórczą. Racją bytu tego DIALOGU STWÓRCZEGO jest — stanowiąca o oryginalności człowieka — WOLNOŚĆ. Fundamentalnym „przedmiotem wyboru” człowieka jest jego własne „być albo nie być”. Pewną lokalizację tej alternatywy w procesie stwarzania człowieka może nam ułatwić podział tego procesu na trzy etapy:

³⁰ Spotkanie treści „objawionych” z procesem historycznej organizacji świata ludzkiego zawiera perspektywę tworzenia nowych modeli klasycznych spotkań „wiary” i „rozumu”. W tym kontekście proponuje się, aby Teologia Fundamentalna przejęła rolę teorii, komunikatywnego działania. Por. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungs- theorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 346n. Nawiązując krytyczno-twórczy dialog z konkretem wewnątrzświatowego doświadczenia, teologia fundamentalna odkrywa wartości argumentacyjne w „praktycznym” wymiarze swych interwencji. Por. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977.

³¹ Mt 6,9; J 5,37; 1 Kor 2,8; 1 Tm 6,16; 1 J 4,12.

³² Hbr 11,3.

³³ 2 Kor 5,6.

³⁴ 1 J 3,2.

³⁵ Ef 1,4.

³⁶ 2 P 1,4.

³⁷ 1 J 2,25.

I Dar życia „czasowego” — obietnicą życia „wiecznego”
(inicjatywa Boga)

II Życie „czasowe” — przyjęciem lub odrzuceniem obietnicy
(inicjatywa człowieka)

III Życie „wieczne” — efektem bosko-ludzkiego dialogu stwórczego
(inicjatywa Boga)³⁸.

A więc sceną, na której rozgrywa się dramat ludzkiego „być albo nie być” jest II etap stwórczy. Aby zająć stanowisko wobec własnego „być” człowiek musi sobie postawić pytanie: „Kim jestem?”. Otrzyma odpowiedź, że jest „obrazem Boga”³⁹. Prawda życia ludzkiego kryje się więc w „podobieństwie do Boga”⁴⁰. Zainteresowany tą prawdą człowiek musi z kolei postawić pytanie pomocnicze: „Kim jest Bóg?”. Odpowiedź, jaką otrzymuje, jest bardziej zaadresowana do ludzkiego „wierzyć” aniżeli do „wiedzieć”. Bóg-Stwórca, kontynuując stwórczy dialog z człowiekiem, objawia się w historii ludzkiej reprezentowany przez trzy oddzielne JA: „Ojca” — „Syna” — „Ducha”. Prawda o Bogu dociera więc do człowieka w postaci specyficznego boskiego MY. Wartość informatywna tej prawdy ma przede wszystkim charakter antropologiczny. Bóg „w sobie” pozostał „Bogiem ukrytym”⁴¹. Bóg „dla nas” — objawiając nam dotyczące nas „sprawy niebieskie”, posługuje się zamiennymi zaimkami JA i MY⁴². Pytając o początek „wszelkiego rodu na niebie i ziemi”⁴³ spotykamy się z OJCEM-Stwórcą, który stworzył wszystko, co jest „dobre”⁴⁴. O ile w relacji do Ojca jesteśmy „dziećmi”⁴⁵, to dla SYNA jesteśmy „braćmi”⁴⁶: Ta informacja o Synu ma dla nas decydujące znaczenie. Syn bowiem, jeżeli tak można powiedzieć, jest „miejszem” włączenia ludzi w Życie Boże. Syn, który nigdy nie był sam⁴⁷, który nie czyni nic „sam od siebie”⁴⁸, dzielący „chwałę Ojca” przed powstaniem świata⁴⁹, został przewidziany⁵⁰ jako „miejsce” zespolenia Stwórcy ze swoim stworzeniem⁵¹. Faktycznie więc w Synu zostało „wszystko” stworzone⁵². W Nim zostaliśmy wybrani „przed założeniem świata”⁵³ i przeznaczeni do życia wiecznego⁵⁴. Jego życie jest naszym życiem⁵⁵. Jemu zostaliśmy „dani”⁵⁶ i Jemu na nas zależy⁵⁷. Dla człowieka „żyć” to znaczy „trwać” w Synu⁵⁸. Z kolei trwanie w Synu jest synonimem trwania w DUCHU⁵⁹. Człowiek dowiaduje się więc o istnieniu trzeciego JA, które wchodzi w tajemnicę rzeczywistości zwanej „Bóg”. Wraz z tym JA informacja o Życiu Bożym pojawia się w kontekście tożsamości „Prawdy” i „Miłości”. Jeżeli ludzie w Synu mają stać się uczestnikami tego Życia, trzeba, aby również Duch

³⁸ W dialogicznym procesie stwórczym „pierwsze” i „ostatnie” słowo należy do Boga (Ap 22,12). W dalszym ciągu naszych refleksji będziemy się posługiwać tym umownym określeniem „etap stwórczy” celem ułatwienia pewnej systematyzacji omawianych zagadnień.

³⁹ Rdz 1,26.

⁴⁰ 1 J 3,2.

⁴¹ Iz 45,15.

⁴² J 3,11n; Rdz 1,26.

⁴³ Ef 3,15.

⁴⁴ 2 Tm 4,4.

⁴⁵ 1 J 3,1.

⁴⁶ Hbr 2,11.

⁴⁷ J 8,16.

⁴⁸ J 5,19.

⁴⁹ J 17,5.

⁵⁰ 1 P 1,20.

⁵¹ 1 Kor 1,9.

⁵² Kol 1,16; Hbr 2,10.

⁵³ Ef 1,4.

⁵⁴ 1 J 5,11.

⁵⁵ J 14,6; Kol 3,4.

⁵⁶ J 17,9.

⁵⁷ J 17,24.

⁵⁸ J 15,6.

⁵⁹ 1 J 3,24.

w nich był⁶⁰. Dany przez Ojca w imię Syna⁶¹ także Duch nie działa sam „od siebie”⁶². Duch nie jest sam. Jeżeli jest „Duchem Ojca”, to tym samym jest także „Duchem Syna”, ponieważ wszystko, co „ma” Ojciec, „ma” także Syn⁶³. W tym miejscu zaskakuje człowieka kolejna informacja o Bogu: „społeczny” wymiar Życia Boskiego zawiera tajemnicze równanie $JA = MY$ ($MOJE = NASZE$)⁶⁴.

Człowiek powołany do życia „według obrazu Tego, który go stworzył”⁶⁵, dowiaduje się więc, że prawdy swego życia nie może szukać ani w samym JA, ani w samym MY. Odpowiedzi na pytanie: „Kim jestem?” powinien szukać w złożonym dynamizmie równania $JA = MY$. Postulat traktowania „bliźniego” jak „siebie”⁶⁶ nie jest więc „na wyrost” sformułowaną moralizatorską radą, lecz związanym z definicją człowieka bezwzględny warunkiem, od którego uzależniona jest alternatywa ludzkiego „być albo nie być”. Pojawia się w tym kontekście specyficzny aspekt transcendencji człowieka: afirmacja prawdy własnego istnienia wymaga „wyjścia na zewnątrz”. Miejszem autoafirmacji ludzkiego JA są inne ludzkie JA, które trzeba traktować jak własne⁶⁷. Definicja człowieka nie obejduje się więc bez kategorii „relacji”⁶⁸, a w dalszej konsekwencji bez postulatu „deprywatyzacji”, której specyficzną formę kryje równanie $JA = MY$ ($MOJE = NASZE$)⁶⁹. Jednak i w tym równaniu człowiek nie znajdzie jeszcze pełnej odpowiedzi na pytanie: „Kim jestem?” Odpowiedź tę zawiera kolejna informacja antropologiczna przekazana człowiekowi przez jego Stwórcę: ludzkie MY ma stanowić „jedno” w MY Boga⁷⁰. W świetle tej informacji można powiedzieć, że opowieść o „prawdziwym człowieku” zawarta jest dopiero w tajemnicy równania $JA = MY = BÓG$. Prawda o człowieku wchodzi więc w zakres „spraw niebieskich”⁷¹. Dla człowieka „Życie wieczne” utożsamia się ze „znać Boga”⁷². Na drugim etapie stwórczym życie to jest przedmiotem „nadziei wezwania”⁷³, zaś finalizacja człowieka „doskonałego”⁷⁴ (trzeci etap stwórczy) ukryta jest w Bogu⁷⁵. Cechą charakterystyczną tej finalizacji będzie jej wymiar społeczny: Syn bę-

⁶⁰ J 14,17.

⁶² J 16,13.

⁶¹ J 14,26.

⁶³ J 16,15.

⁶⁴ Ojciec i Syn stanowią „jedno” (J 10,30), Syn jest Duchem (2 Kor 3,17). To, czym obdarza Duch, należy do Syna (J 16,14); kto przyjmuje Syna, przyjmuje Ojca (J 13,20). Syn przychodzi w Duchu (J 14,18) itd. W ramach tego równania można mówić o JEDNYM Bożym „życiu” i „działaniu” (J 5,19n).

⁶⁵ Kol 3,10.

⁶⁶ Mt 22,39.

⁶⁷ Mt 7,12. Jak później zobaczymy, sens tego stwierdzenia można jedynie zrozumieć w świetle identyfikacji PRAWDY ludzkiego życia z MIŁOŚCIĄ. Można w tym kontekście mówić o „identyczności heterogenicznej”. Por. F. Beer, *L'être parmi nous. A propos d'„Intersubjectivité Ontologie” de Maurice Nédoncelle*, RSR 51(1972)153.

⁶⁸ Teologiczna kategoria „relacji” czeka wciąż na odpowiednie dowartościowanie. Por. R. Winling, *Une manière de dire le Salut: "Etre avec Dieu". Etude d'ordre linguistique et théologique*, RSR 51(1972)89.

⁶⁹ Rzeczywistość ludzkiego MY jest miejscem transcendencji ludzkiego JA. Dopiero uwzględnienie tej transcendencji pozwala mówić o pełni ontologicznej indywidualnego człowieka. Por. D. Hildebrand, *Eigenleben und Transzendenz*, w: *Interpretation der Welt*, wyd. H. Kuhn, Würzburg 1965, 57. Próba egoistycznego „bogacenia się” w izolacji od MY kryje fenomen antropologicznego „ubóstwa”, które prowadzi do utraty „wszystkiego”. Por. A. Müller, *Dialogische Existenz*, ThGl 64(1974)308.

⁷⁰ J 17,21.

⁷⁸ Ef 1,18.

⁷¹ J 3,12.

⁷⁴ Ef 4,13.

⁷² J 17,3.

⁷⁵ Kol 3,3.

dzie w Ojcu, Ludzie w Synu, Syn w ludziach⁷⁶. Temu bosko-ludzkiemu równaniu towarzyszyć będzie także zasada MOJE = NASZE (NASZE = = MOJE)⁷⁷.

A więc na II etapie stwórczym zajęcie postawy wobec JA bliźniego jest zajęciem postawy wobec JA boskiego⁷⁸. Boskie JA utożsamia się z. MY ludzkim⁷⁹ itd. Żaden człowiek nie jest sam. Jest on zawsze wkomponowany w jedność bosko-ludzkich relacji. W drugim JA ludzkim stoi zawsze przede mną równocześnie i Bóg, i moje własne JA, dla którego to spotkanie zawiera możliwość autoafirmacji lub autodestrukcji, życia lub śmierci⁸⁰. Za jakość traktowania „brata” trzeba odpowiadać przed Bogiem⁸¹. Równoczesność pozytywnej postawy wobec Boga i negatywnej wobec bliźniego jest stanem kłamstwa⁸². Relacja z Bogiem (religijność) angażuje równocześnie relację z ludźmi⁸³. Wszystko, co się robi dla ludzi, należy wykonać „jak dla Pana”⁸⁴. Nikt więc nie żyje „dla siebie”⁸⁵, łączy nas tajemnica JEDNOŚCI bosko-ludzkiego MY. Wszyscy — choć liczni — tworzymy w jednym Duchu jedno Ciało⁸⁶, stając się „świątynią Boga Żywego”⁸⁷. Nie należymy więc wyłącznie do samych siebie⁸⁸: wszystko należy do nas, lecz my należymy do Syna, a Syn należy do Ojca⁸⁹. Całokształt tej tajemniczniej bosko-ludzkiej JEDNOŚCI reprezentowany jest przez pojęcie „KRÓLESTWO”. Królestwo to nie jest z „tego świata”⁹⁰. „Ciało i krew” (II etap stwórczy) są pewnym oddaleniem od tego królestwa⁹¹, dopiero gdy wszystko zostanie na nowo stworzone (III etap stwórczy)⁹², „zamieszka” Bóg wraz z ludźmi, stając się nieodwracalnie „Bogiem z nami”⁹³. W tym kontekście „oczekiwanie” na przyjście królestwa⁹⁴ jest oczekiwaniem na pewną rzeczywistość społeczną: sprawiedliwości, pokoju, radości, itd.⁹⁵.

Podejmując się próby bliższego wyjaśnienia, na czym polega „równość” rzeczywistości JA = MY = BÓG, trzeba najpierw zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o matematyczną równość określonych wielkości, ani też o sugerującą panteizm jakąś równość ontologiczną. Tajemnica interesującej nas „równości” polega raczej na pewnej warunkującej ludzkie życie koniecznej „równoczesności”. W świetle tego stwierdzenia autoafirmacja człowieka przyjmuje formę warunku: jeżeli JA to: MY — to: BÓG. We wszystkich członach tego „równania”, kryjącego skomplikowaną definicję ludzkiego życia, musi więc istnieć coś „jednego”, „wspólnego”, coś, co stanowi o „być albo nie być” tego życia. Dowiadujemy się naj-

⁷⁶ J 14,20.

⁷⁷ W Piśmie św. można odszukać różne modele bosko-ludzkiego równania. Por. R. Winling, dz. cyt., 108 n.

⁷⁸ Mt 25,40.

⁷⁹ Dz 9,4.

⁸⁰ Mt 25,46.

⁸¹ I Tes 4,6.

⁸² I J 4,20.

⁸³ Jk 1,27; Mt 23,23; Mt 5,24.

⁸⁴ Kol 3,23.

⁸⁵ Rz 14,7.

⁸⁶ I Kor 12,3; 10,17.

⁸⁷ Rz 14,17. Jak później zobaczymy, to „oczekiwanie” nie ma nic wspólnego z oczekiwaniem pasywnym, lecz przeciwnie, zakłada totalne włączenie się człowieka w dzieło stwórczo-zbawczej transformacji świata ludzkiego.

⁸⁷ 2 Kor 6,16.

⁸⁸ I Kor 6,19.

⁸⁹ I Kor 3,23.

⁹⁰ J 18,36.

⁹¹ I Kor 15,50.

⁹² Ap 21,5.

⁹³ Ap 21,3.

⁹⁴ Mt 6,10.

pierw, że wspólną zasadą tego życia jest „Duch Boży”⁹⁶, który „przenika wszystko”⁹⁷. Stąd pierwsza informacja: trwać w życiu — to znaczy trwać w Duchu⁹⁸. „Duch Życia” jest „Duchem Wolności” oraz „Duchem Prawdy”⁹⁹. Prawdą wolnego życia jest MIŁOŚĆ¹⁰⁰. Stąd żyć Duchem Prawdy, to trwać w Bogu-Miłości, to trwać w Miłości¹⁰¹. Na drugim etapie stwórczym obecność miłości, synonim obecności Ducha, jest znakiem pewności nadziei wiecznego życia¹⁰². Decyzja uwierzenia w to życie, zawierzenia Bogu, utożsamia się z decyzją zawierzenia miłości¹⁰³. MIŁOŚĆ jest więc życiodajną zasadą owej specyficznej „równości” bosko-ludzkiego życia. Warunkując życie ludzkiego MY, jest ona tą samą miłością, jaką żyje boskie MY¹⁰⁴.

Czym jest miłość? Stanowiąc egzystencjalną relację między istotami wolnymi, staje się ona równocześnie elementem definiującym prawdę ich bytu, który z natury rzeczy ma wymiar dialogiczny. W tym dialogu stopień prawdziwości życia wolnego JA jest uwarunkowany stopniem jego zaangażowania w relację miłości. Relacja ta bazuje na wolnej decyzji formowania życia zasadą „daru”. Miłość, z natury rzeczy, zakłada sytuację współistnienia różnych JA. Próba monologicznej izolacji i redukcji ludzkiego życia do własnego JA jest antytezą Miłości oraz synonimem nie-prawdy i nie-życia¹⁰⁵. Dopiero włączenie się w całokształt struktury bosko-ludzkiego MY zasadą „daru” i „tracenia” jest właściwie zrozumianą miłością własną i sensowną autoafirmacją¹⁰⁶.

Miłość „nie szukająca swego”¹⁰⁷ daje więc pierwszeństwo kategorii „dawać”. Kategoria ta cechując aktywność boską¹⁰⁸, staje się postulatem deontologicznym dla aktywności ludzkiej¹⁰⁹. Wraz z kategorią „dawać” pojawia się problem bezinteresowności, w której z kolei kryje się tzw. „ryzyko miłości”¹¹⁰. Pewnym symptomem odrzucenia tego „ryzyka” jest decyzja formowania życia zasadą „brać”. Zasada ta ustawiając człowieka w fałszywej relacji do świata, staje się perspektywą destrukcji ludzkiego życia zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym¹¹¹. Życie człowieka „bogatego, który całą swą aktywność życiową skoncentrował na gromadzeniu „zniszczalnego”¹¹² staje się tragiczną zasadzką¹¹³, ponieważ zasada „mieć” nie tylko nie gwarantuje życia¹¹⁴, lecz przeciwnie — może się ona okazać zwodniczą zasadą, która eliminując życiodajny wymiar „dawać”, wykluczy możliwość trwania w człowieku miłości Boga¹¹⁵. Człowiek taki „trwając w śmierci”, należy do „dzieci diabła”¹¹⁶. Prawdziwość zaś życia „dzieci Bożych” polega — jak powie-

⁹⁶ J 6,63; Rz 8,9.

⁹⁷ 1 Kor 2,10.

⁹⁸ Rz 8,6.

⁹⁹ J 14,17; 1 J 5,6; J 6,63.

¹⁰⁰ Ef 4,15.

¹⁰¹ 1 J 4,6n; J 15,9.

¹⁰² Rz 5,5.

¹¹⁰ Człowiek bezinteresowny nie uzależnia jakości społecznego zaangażowania od ilości spodziewanych korzyści osobistych i nie dąży do „wyrównania wszystkiego” w tym świecie. (Łk 6,35; Mt 18,22; Łk 14,14; Łk 6,27; 10,30 itd.). Ustawienie „ryzyka miłości” w perspektywie właściwie rozumianej miłości własnej wymaga „wiary” i „nadziei”.

¹¹¹ Mt 16,26; Mk 8,36; Jk 4,1.

¹¹² 1 Kor 15,42.

¹¹³ 1 Tm 6,9; Jk 1,11.

¹⁰³ 1 J 4,16.

¹⁰⁴ J 17,26.

¹⁰⁵ Mt 10,39.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ 1 Kor 13,5.

¹⁰⁸ J 10,17; J 15,13; 1 J 3,16.

¹⁰⁹ J 13,14; Łk 6,38; 2 Kor 9,7; Dz 20,35.

¹¹⁴ Łk 12,15.

¹¹⁵ 1 J 3,17.

¹¹⁶ 1 J 3,10.

dzieliśmy — na umiejętności uczynienia ze swego życia „daru dla drugich”. Ta umiejętność stanowi istotny warunek naśladowania Boga. W tym „naśladowaniu” natomiast człowiek spotyka się z alternatywą własnego „być albo nie być”.

Z tego, co dotąd zostało powiedziane, wynika, że takie istnienie, którego prawdą jest relacja „daru”, nie mogło być człowiekowi, wolnej istocie, jednostronnie narzucone. W tym kontekście proces stwarzania człowieka stał się, z natury rzeczy, bosko-ludzkim układem: PRZYMIERZENIE. Wymiar dialogiczny tego przymierza przybrał kształt obietnicowo-warunku: jeżeli chcesz zaakceptować siebie, powinieneś zaakceptować siebie (to, czym jesteś). W tym warunku „wolność” i „życie”, „miłość” i „prawda” składają się na nierozłączną całość bytowej struktury człowieka. Tego rodzaju struktura nie mogła się więc obejść bez wymiaru deontologicznego: na drugim etapie stwórczym MIŁOŚĆ stanęła przed człowiekiem w formie PRZYKAZANIA. W klasycznym, najbardziej ogólnym sformułowaniu tego przykazania nietrudno wykryć obecność równania: JA = MY = BOG¹¹⁷. Inicjatywa stwórcza człowieka polega na CZYNIENIU prawdy tego równania: „to czyni, a żyć będziesz”¹¹⁸. To życiodajne czynienie prawdy miłością utożsamia się z „zachowaniem przykazań”¹¹⁹. Różnorodność tematyczna tych przykazań, stanowiąc życiową konkretyzację przykazania miłości, ustawia się także w horyzoncie życia wiecznego¹²⁰. Relacja „życia wiecznego” do „przykazań” nie jest relacją „celu” do jakiegoś, zewnętrznego temu celowi „środka”. Samo bowiem przykazanie Boże „jest życiem wiecznym”¹²¹, a pełnienie przykazań jest „trwaniem w Bogu”¹²². Realizowana przykazaniami miłość jest więc jakimś „już” uczestniczenia w obiecany Życiu, jest prawdziwym trwaniem w „prawie wolności”¹²³, co jest równoznaczne z pewnością nadziei „życia w niebie”¹²⁴.

Przykazanie miłości, stanowiąc „od samego początku”¹²⁵ miejsce spotkania wolności i prawdy, warunkuje z natury rzeczy alternatywę ludzkiego „być albo nie być”. W ten sposób wchodzi ono w otwartość struktury egzystencjalnej człowieka: „wypisane w sercu”, nie przekraczając ludzkich możliwości i nie będąc poza ludzkim zasięgiem, ustawia tę otwartość w horyzoncie „życia” lub „śmierci”¹²⁶. Człowiek; „gość na ziemi”, nie może odrzucić tego przykazania, które jest „Prawem-Prawdą”, bo odrzuciłby tym samym zaproponowane mu życie¹²⁷.

W horyzoncie stwórczego samowboru człowieka dochodzi więc do utożsamienia alternatywy „być albo nie być” z alternatywą „czynić albo nie czynić”. Odpowiedzialna konfrontacja z prawdą nie może być zarezerwowana jedynie „władzom poznawczym” człowieka. Całością rzeczywistości JA = MY człowiek powinien pełnić „wymagania prawdy”¹²⁸, to znaczy „miłować-czynem”¹²⁹. Sprawdżanem więc prawdziwej mądrości człowieka są jego czyny¹³⁰. Czyny są warunkiem przynależ-

¹¹⁷ Mt 22,37; Mk 12,29; Łk 10,27.

¹¹⁸ Łk 10,25.

¹¹⁹ J 14,15.

¹²⁰ Łk 18,18.

¹²¹ J 12,50.

¹²² 1 J 3,24.

¹²³ Jk 1,25.

¹²⁴ Kol 1,4.

¹²⁵ 1 J 2,7.

¹²⁶ Pnp 30,11.

¹²⁷ Ps 118.

¹²⁸ J 3,21.

¹²⁹ 1 J 3,19.

¹³⁰ Jk 3,13; Mt 11,19.

ności do „rodziny Bożej”¹³¹. W spotkaniu z życiodajną prawdą Bożą nie ma sensu „słuchać”, „czcić wargami”, „wzywać: Panie, Panie”, „chcieć”, „wierzyć”, — jeżeli odrzuca się „pełnienie”, „zachowanie”, „życie”, „wykonanie”, itd.¹³². Rozdział teorii i praktyki jest bowiem śmiertelnym rozdzieleniem samej prawdy, a w dalszej konsekwencji jej wyeliminowaniem i zastąpieniem przez kłamstwo¹³³, co w ostatecznym rozrachunku jest równoznaczne z ustawieniem się w horyzoncie śmierci¹³⁴ i z oszukiwaniem samego siebie¹³⁵.

Powyższe rozumowanie weszło w historię ludzkości nie tylko w kategorii „możliwości”, lecz również i „faktu”. Negatywna odpowiedź człowieka „faktycznie” przerwała jego stwórczy dialog z Bogiem¹³⁶. Życiodajna struktura równania JA = MY = BÓG została zniszczona¹³⁷. Przekreślona została więc aktualność trzeciego etapu stwórczego. Bez „nadziei” i bez „Boga”¹³⁸, ludzkość na drugim etapie stwórczym weszła w tragedię bezsensu, pozbawiona możliwości finalizacji własnej egzystencji. Jednak stwórczy dialog człowieka z Bogiem nie został zerwany nieodwracalnie. Nawet w stanie zerwania „nie — lud”¹³⁹ mieszkający długie wieki w „cieniu śmierci”¹⁴⁰ otrzymywał od Boga coraz więcej zapowiedzi (obietnic) o możliwości naprawy tragicznej sytuacji. Taką możliwość mogła stanowić tylko jakaś specjalna interwencja samego Boga.

Tego rodzaju interwencja faktycznie zaistniała. Dzielący z innymi ludźmi konkretne „dane” chronologiczne, geograficzne, społeczno-historyczne itd. człowiek noszący imię JEZUS przyniósł ludziom „dobrą nowinę” o ponownym zaistnieniu w ludzkiej historii życiodajnego równania JA = MY = BÓG. „Zdumione tłumy”¹⁴¹, obserwując działalność „Syna cieśli”¹⁴², raz po raz stawiały pytanie: „Kimże On jest?”¹⁴³. Jezus nie zostawił tego pytania bez odpowiedzi. Jego czyny, niezwykle informacje dotyczące Jego osoby¹⁴⁴, układały się ludziom w łańcuch przesłanek prowadzących do jednego wniosku: „Jezus jest Synem Bożym”¹⁴⁵, a więc także jest On „Prawdziwym Bogiem — Życiem Wiecznym”¹⁴⁶.

Wskazaliśmy już na to, że w Tajemnicy powołania ludzi do uczestniczenia w Życiu Bożym SYN odgrywa kluczową rolę¹⁴⁷. On, z chwilą za-

¹³¹ Mt 12,50.

¹³² Mt 7,24; Mt 15,8; Łk 6,46; Rz 7,18; Jk 2,14.

¹³³ 1 J 2,4; Tt 1,16.

¹³⁴ Rz 6,21; 1 J 5,16.

¹³⁵ Jk 1,22.

¹³⁶ „Grzech pierworodny” był zerwaniem „przymierza stwórczego”: ludzie egzystując „poza” Synem — egzystowali w perspektywie „śmierci”, uaktywnieni „duchem buntu” (Ef 2,2; Kol 2,13; Ef 2,12). Tragizm zaistniałej sytuacji polegał na pewnej solidaryzacji człowieka z „szatanem—zabójcą”, który stanowi antytezę „Boga—stwórcy” (J 8,44). Przedmiotem uwewnętrznionej czynem ludzkiej nadziei stała się nie „prawda” lecz „kłamstwo” (Rz 3,4). Ta wyalienowana nadzieja życia (użycia) była w istocie rzeczy jej antytezą. Oszukujący człowieka „grzech”, utożsamiający się z decyzją „odrzućenia przykazań”, jest synonimem destrukcji i śmierci.

¹³⁷ Tajemnica „grzechu pierworodnego” jest swego rodzaju negatywną tematyzacją równania JA = MY = BÓG (Rz 5,12.19; 3,12).

¹³⁸ Ef 2,12.

¹³⁹ 1 P 2,10.

¹⁴⁰ Łk 1,79.

¹⁴¹ Mt 7,28.

¹⁴² Mt 13,55.

¹⁴³ Mt 8,27.

¹⁴⁴ J 8,23; 8,58; 8,42; 6,46; 10,30; 12,45; itd.

¹⁴⁵ 1 J 4,15.

¹⁴⁶ 1 J 5,20.

¹⁴⁷ Hbr 3,6.

istnienia człowieka stał się „Bogiem-z-nami”. Zerwanie przez człowieka tej życiodajnej relacji doprowadziło do śmiertelnej sytuacji „my-bez-Boga”. W tej „nowej” sytuacji, zgodnie z logiką całości procesu stwarzania człowieka, kontynuację dzieła stwarzania człowieka przejął więc Syn. Gdy „nadeszła pełnia czasu”¹⁴⁸, Syn, „posłany” przez Ojca, przyszedł osobiście do ludzi — „swojej własności”¹⁴⁹, aby „ocalić, co zginęło”¹⁵⁰ i zniszczyć „dzieło szatana”¹⁵¹. Od tego momentu — proces stwórczy człowieka stał się równocześnie procesem zbawczym (wyzwaniem). Synonimem trzeciego etapu stwórczego stało się pojęcie ZBAWIENIE¹⁵², zaś Bogu towarzyszy tytuł ZBAWICIEL¹⁵³.

Człowiek Jezus był więc CHRYSYTEM (Mesjaszem), Tajemnicą bosko-ludzkiej unii zaistniałej ponownie w Synu¹⁵⁴. W Chrystusie, Miłość-imię Boga¹⁵⁵, zostało objawione ludziom w sposób doświadczalny¹⁵⁶. Jego ziemskie życie, formowane na co dzień zasadą „daru”, sfinalizowane zostało decyzją daru maksymalnego: ofiarą z „samego siebie”¹⁵⁷. Tak jak w wypadku „pierworodnego” NIE, tak też w zbawczej interwencji Chrystusa rzuca się w oczy pewna aktualność równania JA = MY: bezwarunkowe TAK miłości JEDNEGO przywróciło WSZYSTKIM perspektywę „niezniszczalnego życia”¹⁵⁸. Odtąd ludzki proces stwórczy oparty został na „Nowym Przymierzu” zawartym w Duchu Miłości¹⁵⁹ przez „krew przelaną” dla ludzi¹⁶⁰.

Ludzie dotąd „obcy i wrodzy”¹⁶¹ zostali znów „przeniesieni do Królestwa Syna”¹⁶². Po skreśleniu „zapisu dłużnego”¹⁶³, uwolnieni z „nie-woli grzechu”¹⁶⁴, otrzymali możliwość „powtórnego narodzenia”¹⁶⁵ i nowego życia „dla Boga w Chrystusie”¹⁶⁶. Ta tajemnica „ponownego powołania do życia”¹⁶⁷, tajemnica „nowego stworzenia” w Chrystusie¹⁶⁸ przywracającego możliwość „współuczestnictwa w życiu wiecznym, które jest w Ojcu i Synu”¹⁶⁹, mogła się dokonać tylko przez zesłanie ludziom „ożywiającego” Ducha¹⁷⁰. W ten sposób człowiek włączony w życie Boga, tzn. człowiek „ochrzczony”¹⁷¹ w imię Ojca-Syna-Ducha, otrzymuje ponownie w Chrystusie perspektywę „życia wiecznego”¹⁷².

Chrystus, dzieląc z nami cierpienia „grzesznego świata”¹⁷³ łącznie z anomalią „śmierci”¹⁷⁴, chce z nami również dzielić swoje aktualne Życie (Chwałę¹⁷⁵). Wzorcową dla każdego człowieka specyfikę Jego drogi życia cechuje oryginalna relacja: ŻYCIE — ŚMIERĆ — ŻYCIE¹⁷⁶. W Chrystusie więc, zarówno „żywi”, jak i „zmarli” ustawieni są w horyzoncie Życia¹⁷⁷. Ludzka historia zakończy się ostatecznym triumfem

148 Ga 4,4.

149 J 1,11.

150 Mt 18,11.

151 1 J 3,8.

152 Hbr 5,9; 1 P 1,5.

153 1 J 4,14; 2 Tm 2,3.

154 J 11,27; Kol 1,20.

155 1 J 4,8.

156 J 17,26; 1 J 4,9.

157 Hbr 7,27.

158 Rz 5,18; 1 Kor 15,22; 1 P 1,4; Hbr 5,9.

159 2 Kor 3,6.

160 Łk 22,20.

161 Kol 1,21.

162 Kol 1,13.

163 Kol 2,14.

164 Rz 6,6; Hbr 2,14.

165 J 3,3.

166 Rz 6,11.

167 1 P 1,23.

168 2 Kor 5,17; Ef 2,10.

169 1 J 1,3.

170 Dz 2,1; J 14,26; 2 Kor 3,6; Ef 1,13.

171 Rz 6,4; Dz 1,5; Mt 28,19.

172 J 10,28; Ga 4,6.

173 2 Kor 5,21.

174 Rz 6,5.

175 J 17,24.

176 J 11,25; Dz 2,24; 1 Kor 15,14.

177 1 Tes 5,10; J 5,25.

życia: Bóg-Życie będzie „wszystkim we wszystkich”¹⁷⁸. Trzeci etap stwórczy zaistniał nieutralnie i ludzie „w nadziei już są zbawieni”¹⁷⁹. Miejsce lęku powinna zająć radość¹⁸⁰ i pokój¹⁸¹ przyniesiony przez Chrystusa wraz z pewnością, że żadna siła nie jest w stanie odłączyć nas od Boga¹⁸².

Lecz i w czasach „post Christum” drugi etap stwórczy nie przestał być tym, czym był od samego początku: wolną odpowiedzią człowieka na MOŻLIWOŚĆ uczestniczenia w wiecznym Życiu Boga. Grzech pierworodny pozbawił człowieka tej możliwości, Chrystus ją przywrócił, jednak możliwość pozostała nadal możliwością. Proces stwarzania człowieka pozostał dialogiem. Absolutna pewność realizacji tego dialogu-przymierza dotyczy „wierności Boga”¹⁸³. Ludzkiej postawie natomiast nadal towarzyszy alternatywa: „być albo nie być”.

Tajemnica Inkarnacji nie jest równoznaczna z „poznaniem Boga”¹⁸⁴. W stosunku do Boga „zakrytego” człowiek pozostał nadal w relacji wyboru. „Oddalony” lecz na nowo powołany¹⁸⁵ żyje w „Obietnicy wejścia”¹⁸⁶, uważając się za prawomocnego dziedzica „życia wiecznego”¹⁸⁷. Obietnica ta jest jednak nadal „Przymierzem”. W nowo wyznaczonym przez Boga czasie „próby”¹⁸⁸ człowiek ma się okazać „godnym swego wezwania”, zaś kryterium oceniające stwórczą odpowiedź człowieka stanowi „czyn płynący z wiary”¹⁸⁹.

Bytowa odpowiedzialność człowieka na II etapie stwórczym stoi w obliczu warunku: Jeżeli chcesz żyć wiecznie — zawier Chrystusowi¹⁹⁰. Zawierzenie Chrystusowi jest równoznaczne z zawierzeniem miłości, a więc paralelnie: wytrwać w Chrystusie-„krzewie życia”¹⁹¹, to „wytrwać w miłości”¹⁹². A więc MIŁOŚĆ, fundamentalna treść stwórczego przymierza Boga z człowiekiem, w czasach „post Christum” nadal warunkuje ludzkie „być albo nie być”. Wytrwanie w miłości realizowanej czynami¹⁹³ jest wytrwaniem w nadziei życia¹⁹⁴. Chodzi więc znów o „posłuszeństwo prawdzie”¹⁹⁵, która człowieka ma wyzwalać i tworzyć¹⁹⁶.

Wolny człowiek, ustawiony na nowo przez Chrystusa w horyzoncie „być”, może jednak nadal swoją aktywnością historyczną kierować się w stronę horyzontu „nie być”. Przedmiotem wyboru człowieka, którego działalność cechuje zasada „móc-wciąż-inaczej-działać”, mogą być w dalszym ciągu zarówno czyny prowadzące „ku życiu”, jak i czyny „prowadzące do śmierci”¹⁹⁷. W drugim wypadku tragizm zaistniałej sytuacji jest taki sam, jak tej, którą spowodował „grzech pierworodny”: jest to sytuacja zerwanego przymierza stwórczego. Tego rodzaju sytuacja wy-

¹⁷⁸ 1 Kor 15,28.

¹⁷⁹ Rz 8,24.

¹⁸⁰ Rz 12,12.

¹⁸¹ J 14,27; 16,33; Ef 2,14.

¹⁸² Rz 8,38.

¹⁸³ Hbr 6,17.

¹⁸⁴ J 8,19.

¹⁸⁵ Dz 2,39.

¹⁸⁶ O łączności „miłości” i „czynu” była już mowa. W dalszych refleksjach wskazyjemy na pewną tożsamość pojęcia „czyn” z „praktycznym”, konstruktywnym „trwaniem” w całościach struktury JA = MY.

¹⁸⁷ Hbr 3,6.

¹⁸⁸ 1 P 1,22; 1 J 1,6.

¹⁸⁹ J 8,32.

¹⁹⁰ Rz 6,21; 1 J 5,16; J 5,29.

¹⁸⁰ Hbr 4,1.

¹⁸⁷ Tt 3,7.

¹⁸⁸ Hbr 4,7; Jk 1,12.

¹⁸⁹ 2 Tes 1,11.

¹⁹⁰ J 8,51.

¹⁹¹ J 15,5; Rz 11,21.

¹⁹² 1 J 4,16.

maga zawsze specjalnej interwencji Boga. Nowość wniesiona do II etapu stwórczego przez Chrystusa polega na tym, że ludzie dysponują od-tąd pewną stałą możliwością tego rodzaju naprawczej interwencji Bo-ga¹⁹⁸. Realizm tego etapu polega więc na umiejętności przyznawania się do grzechu¹⁹⁹ i ufności w moc Boga, który nas stale wybawia od „niebez-pieczństwa śmierci”²⁰⁰.

Wolność, istotny element logiki drugiego etapu stwórczego, czyni z każdego człowieka potencjalnego adresata pytania: „Czy chcesz odejść?”²⁰¹. W tym wypadku nie bez wpływu na jakość odpowiedzi po-zostaje ignorancja lub zła wola²⁰². „Nowe Przymierze” może więc być także zmarnowane²⁰³, można usiłować „budować” społeczność ludzką odrzuciwszy „kamień węgielny” - Chrystusa²⁰⁴, można stracić to, co się zdobyło²⁰⁵, i realizować program „synów buntu”²⁰⁶, a nawet „krzyżować w sobie Syna Bożego i wystawiać Go na pośmiewisko”²⁰⁷ — lecz tego rodzaju postawa świadczy o godnej politowania sytuacji „oszukania grzechem”²⁰⁸. Ludzie, będąc niewolnikami zepsucia, mówią o wolnoś-ci²⁰⁹, chwalcą się tym, „czego winni się wstydzić”, redukują swe życie do „dążeń przyziemnych” i ustawiają się dobrowolnie w perspektywie „zagłady”²¹⁰. Nawet „chrześcijanie”, ludzie złączeni z Bogiem w Chry-stusie tajemnicą „chrztu”, powinni być w tym kontekście realistami uświadamiając sobie, że i oni żyją w sytuacji wyboru, która nie wyklucza nigdy możliwości „pokonania przez grzech”²¹¹, zaczęcia „Duchem” a skończenia „ciałem”²¹².

Trwa więc aktualnie etap „bólów rodzenia”²¹³ się Człowieka, wolnego stworzenia, z którym Bóg podzielił władzę stwórczą. Elementem składowym tego rodzenia jest definiująca człowieka (JA = MY) misja „jedna-nia ludzi”²¹⁴. Wbrew pozorom żyjemy w pełnym optymizmie „upragnio-nym czasie”²¹⁵, zapewnieni, że zapomnimy o „bólach rodzenia”²¹⁶, skoro tylko nastąpi obiecany trzeci etap stwórczy: narodziny „Człowieka do-skonałego”²¹⁷.

Stwórcza inicjatywa człowieka ma więc z natury rzeczy charakter ab-solutnie chrystocentryczny. Odpowiedzialna autoakceptacja człowieka utożsamia się z akceptacją Chrystusa. Ojciec oddał wszystko w ręce Syna. Kto wierzy w Syna, „ma życie wieczne”; kto nie wierzy, „nie uj-rzy życia”²¹⁸, ponieważ On sam jest naszym Życiem²¹⁹. Do Życia można więc wejść tylko przez Chrystusa- „bramę życia”²²⁰; bez Niego „nic

198 J 20,23. Udzielane w sakramencie pokuty „odpuszczenie grzechu” w imię „Ojca—Syna—Ducha” kryje tajemnicę łaskawej rekonstrukcji życiodajnego równania JA = MY = BÓG. W tym wypadku decyzja „powrotu do Boga” powinna być zawsze także decyzją „powrotu do ludzi”.

199 1 J 1,8.

200 2 Kor 1,10.

201 J 6,67.

202 Ef 4,18.

203 Hbr 3,16.

204 1 P 2,6.

205 2 J 8.

206 Kol 3,5.

207 Hbr 6,6.

208 Hbr 3,12.

209 2 P 2,19.

210 Flp 3,19.

211 2 P 2,20.

212 Ga 3,3.

213 Rz 8,22.

214 Kor 5,18.

215 2 Kor 6,2.

216 J 16,21.

217 Ef 4,12.

218 J 3,35n; J 8,24.

219 J 14,6.

220 J 10,9.

uczynić nie możemy"²²¹. Jego obecność w historii stała się więc przedmiotem najbardziej odpowiedzialnej decyzji, która warunkuje wieczne „być albo nie być” każdego człowieka²²².

Ludzkie TAK, zaadresowane do wiecznego „być”, jest więc tym samym zaadresowane do wiecznego „być z Chrystusem”²²³. Rzeczywistość ludzkiego życia zarówno „na początku”, jak i „na końcu” związana jest nierozdzielnie z tajemnicą „Boga-z-nami”²²⁴. Finalizacja dialogicznego procesu stwórczego, zjednoczenie wszystkiego, co jest w „niebiosach” i co jest na „ziemi” w Chrystusie²²⁵, da początek radości nieutralnej²²⁶ cechującej życie „jednego ciała” ożywionego „jednym Duchem”²²⁷.

Specyfika wymiaru SPOŁECZNEGO, jaki cechuje obietnicę finalizacji procesu stwórczego człowieka (III etap), rodzi postulat społecznej realizacji tego procesu na II etapie stwórczym. Jak powiedzieliśmy, czasowa obecność Chrystusa w ludzkiej historii była obecnością jakiegoś JUŻ obiecanego „Królestwa Bożego”²²⁸. Oryginalność Nowego Przymierza polega między innymi na tym, że odtąd człowiek może mówić nie tylko o obecności w historii „obrazów rzeczy niebieskich”, lecz także o obecności „samych rzeczy niebieskich”²²⁹. Chrystus stał się nie tylko „obietnicą” przyszłej JEDNOŚCI ludzkiej rodziny, lecz także „miejsmem” faktycznego, dziejącego się JUŻ w historii JEDNANIA wszystkiego, co jest „w niebie” i co jest „na ziemi”²³⁰. Tajemnicy Boga-z-nami towarzyszy więc swego rodzaju historyczno-eschatologiczna dialektyka JUŻ — JE-SZCZE NIE. Stan ten trwa nadal, mimo że Chrystus opuścił świat i „wrócił do Ojca”²³¹. Efekt Nowego Przymierza stwórczego, życiodajna rzeczywistość Boga-z-nami zaistniała nieodwracalnie w historii ludzkiej. Po zmartwychwstaniu niezdeteminowany czasem i przestrzenią Chrystus „pozostał z nami”²³². Istnieje więc JUŻ w historii, na II etapie stwórczym, pewne specyficzne bosko-ludzkie MY, w ramach którego każde JA może podjąć decyzję życiodajnego złączenia się z Synem. W ramach tego MY językiem stwórczego dialogu stał się język „sakramentu”. Sakrament jest w tym kontekście ustanowioną przez Chrystusa „metodą” Jego rzeczywistego uobecniania się i ożywającego działania w „ludzie nowego przymierza”. Lud ten, KOŚCIÓŁ²³³, stał się jedynym „miejsmem” podejmowania decyzji za wiecznym „być albo nie być” człowieka. Wolny człowiek odnajduje więc w problemie „przynależności” do Kościoła — problem własnej ontologicznej finalizacji. Stwórcza decyzja czło-

²²¹ J 15,5.

²²² J 15,22.

²²³ I Tes 4,17.

²²⁴ Ap 1,17.

²²⁵ Ef 1,10.

²²⁶ J 16,22.

²²⁷ Ef 4,4.

²²⁸ Łk 17,21.

²²⁹ Hbr 9,23.

²³⁰ Kol 1,20.

²³¹ J 16,28.

²³² Mt 28,20.

²³³ Grecki odpowiednik (*ekklesia*) polskiego słowa „Kościół” o wiele lepiej oddaje istotę rzeczy, wskazując na ideę „jednania”, „gromadzenia” ludzi wokół Chrystusa. Oparte na wolnej decyzji człowieka, „gromadzenie” to nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek formą „imperializmu” czy „dyktatury”. Nie jest ono arbitralnym zniewoleniem społeczności określonym profilem społeczno-ideologicznym (*societas perfecta*). Kościół mimo instytucjonalnej formy istnienia — nie jest przedmiotem czasowo-przestrzennych determinacji. Może on istnieć i działać w różnych strukturach społeczno-politycznych. Jest on wszędzie tam, gdzie „dobra wola” człowieka zaangażowana jest w postępowanie, sprawiedliwości, wolności, pokoju, itd. (*Ubi caritas — ibi Ecclesia*).

wieka podejmowana jest w tym wypadku nie tylko w strukturze Kościoła, lecz także tą strukturą. Fundamentalne dla tej struktury „przykazania” składają się na treść jej oryginalnej całości.

Decyzja „przynależności” do Kościoła jest więc z natury rzeczy nacechowana pewną „deprywatyzacją”, co nie jest równoznaczne z „depersonalizacją”. Życie wieczne, obiecana Przyszłość, stanowiąc rację bytu Kościoła, nie jest pustym horyzontem, lecz pewną formą organizacji bosko-ludzkiego MY, Informacje o jakości tej organizacji docierają do nas w takich pojęciach, jak „prawda”, „sprawiedliwość”, „wolność”, „pokój” itd. Wartości te, w różnych zakresach JUŻ postępowo uobecniane w ludzkiej historii, stanowią treść teoretyczno-praktycznej działalności człowieka, składają się tym samym na jakość jego odpowiedzi, wybierającej wieczne „być albo nie być”. Kościół jest więc w istocie rzeczy „dziejącą się” tajemnicą bosko-ludzkiego dialogu stwórczego. Stanowiąc jedyną możliwość „trwania w Bogu” („trwania w Chrystusie”, „trwania w Życiu”), istnieje on DLA świata. Jakakolwiek forma izolacji i zamknięcia się w sobie byłaby zdradą jego istoty. Powierzona Kościołowi misja życiodajnego „jednania ludzkiej rodziny” jest synonimem nieustannego, uniwersalnego dialogu z wszystkimi ludźmi. „Czynienie prawdy miłością” w Kościele zabrania redukcji jego aktywności do „teoretycznych dociekań”²³⁴ i „czczej gadaniny”²³⁵. Konkretna forma jego praktyczno-społecznej egzystencji powinna także, a nawet przede wszystkim, stanowić swego rodzaju informację „zasługującą na wiarę i godną całkowitego uznania”²³⁶. Fundamentalne kryterium Prawdy, Duch Miłości, działa w Kościele zarówno informatywnie, jak i transformatywnie²³⁷.

Pamięć o „wspólnym zbawieniu”²³⁸ powinna więc przybrać kształt CZYNNIEJ realizacji pragnienia życia, które stanowi sens społecznego, bosko-ludzkiego działania, wypełniającego „dystans” między punktami „alfa” i „omega” stwórczej historii człowieka²³⁹. Cechą charakterystyczną tego „dystansu” jest uwarunkowanie ludzkiej decyzji stwórczej kategoriami „postępu” i „wzrostu”. Zaistniała w Chrystusie tajemnica bosko-ludzkiej społeczności wymaga dalszej dialogicznej budowy²⁴⁰. Budowa ta jest racją bytu Kościoła. Kościół jest włączony w proces „odnawiania wszystkich rzeczy”²⁴¹. Efektem spotkania prawdy z miłością — w konkretnie codziennego życia — ma być antropocentryczny wzrost „wzajemnego budowania się”²⁴². Wzrost ten ma być zarówno ilościowy, jak i jakościowy²⁴³. „Wszystko”, cokolwiek człowiek czyni²⁴⁴, „spełnianie obowiązków”, „praca własnymi rękami”²⁴⁵, „zarządzanie potrzebom”²⁴⁶ itd. ma być udziałem we „wspólnym budowaniu” rosnącej już w historii „budowli” stanowiącej mieszkanie Boga-z-nami „przez Ducha”²⁴⁷. To „my-z-Bogiem” zarówno w aspekcie więzi z Chrystusem, jak i w aspekcie więzi międzyludzkiej ma rosnąć „Bożym wzrostem”²⁴⁸. Jest to jedyna

²³⁴ 2 Tm 1,4.

²³⁵ 2 Tm 1,7.

²³⁶ 1 Tm 4,9.

²³⁷ J 16,8.

²³⁸ Jud 3.

²³⁹ Ap 21,6.

²⁴⁰ Kol 2,7; 1 Kor 3,11.

²⁴¹ Dz 3,21.

²⁴² Ef 4,15n.

²⁴³ 1 Tes 3,12.

²⁴⁴ Kol 3,17.

²⁴⁵ 1 Tes 4,11.

²⁴⁶ Rz 12,13.

²⁴⁷ Ef 2,21.

²⁴⁸ Kol 2,19.

perspektywa gwarantująca ludziom „zbudowanie samych siebie w Duchu”²⁴⁹. Decydującym wektorem ustawiającym ludzi w tej perspektywie jest horyzontalny wektor stwórczo-zbawczego nastawienia na PRZYSZŁOŚĆ. W tę stronę „zgodnie postępując” wyteżamy siły ku temu, co jest „przed nami”²⁵⁰, formując tą perspektywą jakoś wspólnej drogi. „Wchodzenie” tą drogą do „Królestwa Bożego (lub: „wchodzenie” tego „Królestwa” w historię) uwarunkowane jest definiującą miłość zasadą „daru”. W tym kontekście „bogacz” znajduje się w niezwykle skomplikowanej sytuacji²⁵¹. Tymczasem wzorem Chrystusa — każde JA, żyjąc „dla drugich”²⁵², wyposażone w określoną ilość konstruktywnych możliwości powinno żyć „prawdziwie w miłości” decydując się na „tracenie życia” w odpowiedzialnym zaangażowaniu się na określonym odcinku budowy życiodajnej JEDNOŚCI boskoludzkiego MY²⁵³. Ludzkie JA nie staje się jednak w tym wypadku „narzędziem” czy „środkiem” realizującym jakiś „zewnętrzny” cel, lecz tym zaangażowaniem samo siebie „buduje w miłości”²⁵⁴. Antytezą tej sytuacji jest egoistyczna postawa JA wobec budowy ludzkiego MY: zaniedbane dobro, brak reakcji na zło, czy wręcz celowa destrukcja społecznego MY, wszystko to, stanowiąc symptom „braku Ducha”, jest antytezą prawdy ludzkiego życia i jako takie sprowadzalne do decyzji odrzucenia „życia wiecznego” przez ludzkie JA²⁵⁵. To wyżej zaakcentowane, warunkujące finalizację wiecznego życia, maksymalne zaangażowanie się ludzkiego JA w postępowanie rzeczywistości Bosko-ludzkiego MY, jest równoznaczne z decyzją włączenia w program życia „ryzyka miłości”. Jest to więc także równocześnie decyzją NADZIEI. Jeżeli wspólna droga ludzkości jest drogą krzyżujących się rzeczywistości: sprawiedliwości z niesprawiedliwością, prawdy z fałszem, wolności z niewolą, itd., to tego rodzaju decyzją nadziei staje się całokształt życia zaangażowanego w rzeczywistość tej krzyżowej alternatywy. Ta rzeczywistość jest wciąż nierozdzielnie związana z krzyżem Chrystusa²⁵⁶. Pewność ostatecznego zwycięstwa pozytywnych treści alternatywy krzyża jest źródłem „cierpliwości i stałości”²⁵⁷ w „trudach” i „walkach”²⁵⁸, zaś inspirowane tą nadzieją dojrzałe i odpowiedzialne życie nie zmienia zasadniczego kierunku dążenia ani w czasach „niedostatku”, ani w czasach „obfitości”²⁵⁹. Początek tego rodzaju mądrości życiowej daje wolna decyzja. Nie wszyscy ludzie ją podejmują i dlatego nie wszyscy są „tego samego ducha”²⁶⁰. Ludziom zdeterminowanemu „duchem świata” styl życia formowanego zasadą „daru” może wydawać się „głupstwem”²⁶¹. Ich mądrość życiowa polega często na totalnym „braniu” z JUŻ życia bez oglądania się na jego wymiar JESZCZE NIE.

Tymczasem aspekt „jeszcze nie” nadaje sens uniwersalnemu postępowi procesu JEDNANIA ludzkiej rodziny w prawdzie, sprawiedliwości, wolności i pokoju. Postęp ten zawiera specyficzną odpowiedź człowieka, który w ten sposób, na drugim etapie stwórczym, okazuje Stwórcy wolę

²⁴⁹ Jud 20.

²⁵⁰ Flp 3,13.

²⁵¹ Łk 18,24.

²⁵⁵ Jud 18 n; 1 Tm 1,9 n; 2 Tm 3,2 n; Mt 25,45; 1 Kor 6,9; 3,17; 2 P 2,12.

²⁵⁶ Mt 16,24; Flp 3,10; 1 Kor 1,17.

²⁵⁷ Kol 1,11.

²⁵⁸ 1 Tm 4,10; Ef 6,12.

²⁵² Rz 15,3; 1 Kor 10,24n; Rz 14,22.

²⁵³ 1 P 4,10; 1 Kor 14,4.

²⁵⁴ Ef 4,16.

²⁵⁵ Flp 4,12.

²⁶⁰ 1 J 2,19.

²⁶¹ 1 Kor 2,14.

wiecznego istnienia. W tym kontekście z ideą postępu utożsamia się idea „czuwania”²⁶². Wytrwanie „do końca” w tym czuwaniu jest warunkiem Zbawienia²⁶³. Idea „czuwania” wskazując na jakiś „koniec”, akcentuje „krótki”, czasowy charakter stwórczej aktywności człowieka na II etapie²⁶⁴. Jest to więc równocześnie idea oczekiwania na „wielki finał” trzeciego etapu stwórczego. Jak na to wskazywało wiele kontekstów, sensem drugiego etapu nie jest bowiem „ostateczne zamknięcie” procesu stwórczego człowieka, lecz składająca się na całość tego procesu jakoś ludzkiej odpowiedzi. W logice tej całości jest więc miejsce na taki „dzień”, który położy kres ludzkiej inicjatywie stwórczej i odda sprawę finalizacji tego procesu w „ręce Boga”. Będzie to z natury rzeczy „Dzień Chrystusa”: Chrystus bowiem na nowo „zapoczątkował” w nas dzieło stwarzania i w Nim nastąpi „dokończenie” tego dzieła²⁶⁵. „Dzień Chrystusa” należy więc do całości wieloetapowej, dialogicznej tajemnicy stwarzania człowieka — ludzkości. Postęp czasu jest synonimem „zbliżania się” tego „dnia”²⁶⁶. Pewność jego zaistnienia gwarantuje wierność Boga zawsze „dotrzymującego słowa”²⁶⁷. Historia ludzka w integralności swych pozytywnych i negatywnych aspektów jest więc swego rodzaju „adwentem”, oczekiwaniem na ponowne przyjście Syna, który tym razem ma przyjść „otoczony chwałą Ojca”²⁶⁸.

O ile celem pierwszego, „ukrytego” przyjścia Syna było przywrócenie ludziom możliwości wyboru życia wiecznego, to celem drugiego, „chwalebego” przyjścia będzie osąd tego wyboru i ostateczne udzielenie „życia wiecznego”²⁶⁹. Ten „ostateczny osąd” („sąd”) dokona się więc tam, gdzie człowiek podejmuje decyzję „za” lub „przeciw” własnemu życiu wiecznemu: w Chrystusie²⁷⁰. W złożoności tego procesu stwórczego On jest „pierwszym i ostatnim” jego ogniwem. On dał początek bosko-ludzkiemu dialogowi stwórczemu i do Niego należy ocena ludzkiej odpowiedzi²⁷¹. Bez idei „sądu” charakter dialogiczny stwórczego procesu pozostałby niezrozumiały. W ramach tego dialogu Syn wszedł w ludzką historię, „aby dać życie” — początek zaś „sądowi” daje ludzka odpowiedź na ten dar²⁷². Zbawcza interwencja Syna polegała na odrestaurowaniu życiodajnego równania JA = MY = BÓG. Równanie to stanowi także „naturalny” kodeks, według którego sądzone będzie każde ludzkie JA, dla którego MY stanowiło miejsce permanentnej decyzji „za” lub „przeciw” prawdziwości (miłość) ludzkiego istnienia²⁷³. Paralelnie do rzeczywistości codziennego życia, wszyscy ludzie zajmą miejsca albo „po lewej”, albo „po prawej” stronie²⁷⁴. Trzecia, nierozstrzygnięta pozycja w tym wypadku jest nieaktualna. „Dobro” i „zło” każdego człowieka doczeka się więc sprawiedliwej oceny²⁷⁵. Jakość „zbioru” zależeć będzie od jakości „siejby”²⁷⁶. Jaką miarą człowiek „odmierzał” drugiemu, taka zostanie zastosowana w stosunku do niego²⁷⁷. W horyzoncie „sądu ostatecznego” ludzkie równanie JA = MY nabiera powagi „wiecz-

²⁶² Łk 12,35.

²⁶³ Mt 10,22.

²⁶⁴ 1 Kor 7,31; Jk 4,14; 1 P 4,7.

²⁶⁵ Flp 1,6.

²⁶⁶ Hbr 10,25.

²⁶⁷ 2 Tm 2,13.

²⁶⁸ Mt 16,27.

²⁶⁹ Hbr 9,28.

²⁷⁰ J 5,22n; 2 Kor 5,10.

²⁷¹ Ap 22,12.

²⁷² J 12,47.

²⁷³ J 17,2; Rz 2,15; Mt 25,35.

²⁷⁴ Mt 25,33.

²⁷⁵ Rz 2,6; Rz 14,12.

²⁷⁶ 2 Kor 9,6.

²⁷⁷ Łk 6,38.

nych sankcji". Nie może ono być przedmiotem lekceważenia, egoistycznych manipulacji itd., ponieważ ostatecznym adresatem wszystkich „czynów” i „zaniezań” jest zawsze rzeczywistość „Bóg-z-nami”²⁷⁸. Z Boga natomiast nie można „szydzić”²⁷⁹. Człowiek dążący do „zachowania” życia dla siebie, czyli siejący w „ciele swoim”, jako plon zbierze „zagładę”; człowiek „tracący” swe życie dla drugich, czyli siejący w „duchu miłości”, jako plon zbierze „życie wieczne”²⁸⁰.

Racją bytu „sądu Boga” jest więc uznanie ludzi za godnych życia, tzn. „za godnych królestwa Bożego”²⁸¹. „Prawdziwe życie” realizowane czasem doczeka się wiecznej afirmacji. Tych, których życie było „nieprawdziwe”, którzy wybrali nie-miłość (nie-prawdę) czeka „śmierć druga”²⁸². Idea sądu wskazuje także na specyfikę ostatecznego USPOŁECZNIE-NIA²⁸³ tego życia: oparte na równaniu JA = MY = BÓG „życie wieczne”, czyli bosko-ludzką społeczność „sprawiedliwości, prawdy, wolności i pokoju” cechować będzie struktura integralnej „otwartości” i „jawności”²⁸⁴. W tym aspekcie informacja o „sądzie ostatecznym” staje się perspektywą ujawnienia wszystkich szczegółów dotyczących prawdziwości zaangażowania się JA w rzeczywistość MY²⁸⁵. A więc czytając we własnym sumieniu, człowiek może na tego rodzaju informację reagować „lękiem” lub „nadzieją”. „Przerażające oczekiwanie sądu”, atmosfera „lęku przed karą” itd. — tego rodzaju nastawienie przystaje logicznie do ludzi „grzesznych”, czyli świadomych swej egoistycznej, aspołecznej postawy²⁸⁶. Autentyczne życie zasadą „daru”, postawa miłości wyklucza tego rodzaju lęk zachowując „pełną ufność na dzień sądu”²⁸⁷. Miłość więc „odnosi triumf nad sądem”²⁸⁸. Nacechowana postulatami maksymalizmu w realizacji dobra, prawdziwa miłość „nie myśli” nawet o sądzie, do którego natury należy koncentracja nad granicami „dobra” i „zła”. Ten maksymalizm („wszystko”, „zawsze”, „nigdy”)²⁸⁹ wskazuje na pewną bezgraniczność czasowo-przestrzenną miłości. Zawierzenie miłości jest w gruncie rzeczy zawierzeniem Bogu. Temu zaś zawierzeniu nie można stawiać żadnych warunków ani żadnych granic. Powinno ono być maksymalne „od zaraz” i nacechowane wolą trwania „na zawsze”. W tym kontekście jakąś logiczną całość z naturą miłości stanowi „nieznajomość daty sądu ostatecznego”²⁹⁰. Trwanie w miłości, jako definiujący prawdę człowieka wybór specyficznej formy życia zamienionego na totalno-egzystencjalny dar dla drugich, nie może być synonimem wyrażonego „czuwania” nastawionego na określony „dzień” i „godzinę”²⁹¹. Właściwa miłości bezgraniczność utożsamiająca się z postawą stałego czuwania oraz stałej „gotowości”²⁹² wyklucza właściwie potrzebę chronologicznej precyzji nadejścia „Dnia Pańskiego”²⁹³. Dla „synów światłości”, mających nadzieję, że to, w co wierzą, realizują miłością, „dzień sądu” nie będzie tragicznym zaskoczeniem²⁹⁴. Mądrość ich życia

²⁷⁸ Mt 25,40.

²⁷⁹ Ga 6,7.

²⁸⁰ Mt 10,39; Ga 6,7n.

²⁸¹ 2 Tes 1,5.

²⁸² Ap 21,8.

²⁸³ 1 Tm 6,18.

²⁸⁴ Łk 8,17; Hbr 4,13.

²⁸⁵ 1 Tm 5,24n.

²⁸⁶ Hbr 10,27; 1 J 4,18.

²⁸⁷ 1 J 4,17.

²⁸⁸ Jk 2,13.

²⁸⁹ 1 Kor 13,7.

²⁹⁰ Mt 24,36; Mk 13,32.

²⁹¹ Mt 25,13.

²⁹² Mt 24,42.

²⁹³ 1 Tes 5,1.

²⁹⁴ 1 Tes 5,4.

polega na zawierzeniu miłości. To zawierzenie warunkując JUŻ jakość historycznej egzystencji człowieka ustawia go w nadziei Życia, którego człowiek JESZCZE NIE jest w stanie pojąć²⁹⁵.

IV. „CHRZEŚCIJAŃSTWO” – TAJEMNICA STWÓRCZEGO DIALOGU

Refleksje nad genezą powyższej hipotezy nie mogą poprzestać na wskazaniu pewnych analityczno-syntetycznych manipulacji „tekstami objawionymi”. Nie powołała jej do istnienia spekulatywna operacja dokonana na ciele „martwej litery”. Uwzględniając pewne założenia analizy strukturalnej „przekazów” („opowiadań”), zauważmy najpierw, że w toku narracyjnym naszej hipotezy nosicielami informacji są zarówno słowa, jak i czasowo-przestrzenne zdarzenia historyczne. Co do aktualności tych informacji, nietrudno dojść do wniosku, że chodzi tu o pewną życiodajną solidaryzację terażniejszości ludzkiego świata z jego przeszłością w imię przyszłości. Biorąc natomiast pod uwagę różność i wieloaspektowość treści składających się na tę hipotezę, trzeba wskazać na specyficzną ich spójność umożliwiającą sprowadzanie „wielości” elementów treściowych do pewnych „jedności” (kluczowe pojęcia, zdania) reprezentatywnych. Ustalając wzajemne zależności funkcjonalne tych „jedności”, można w ramach logiki narracyjnej przekazu dojść do wykrycia sensu jego CAŁOŚCI. Ten sens nie znajduje się w określonym miejscu tej całości; jest raczej obecny różnie w różnych jej częściach. Potrzeba jego odkrycia i wyrażenia w pojęciu lub zdaniu jest także poddyktowana potrzebą odkrycia kryterium scalającego zróżnicowaną całość treściową przekazu²⁹⁶. W wypadku naszej hipotezy, łączącej sens historii ludzkiego świata z bosko-ludzkim dialogiem stwórczym, można powiedzieć, że wspólny horyzont scalający jej wielość treściową reprezentuje kluczowe pojęcie: STWORZENIE (dialogiczne stworzenie człowieka). W tym horyzoncie ustawiają się więc wszystkie inne pojęcia kluczowe hipotezy („grzech”, „zbawienie”, „łaska”, „wiara” itd.), które reprezentują różne aspekty dynamicznej całości tego horyzontu. Czasowo-przestrzenna analiza tej dynamicznej całości łączy oryginalność procesu stwarzania człowieka z jego wolnością. W tym kontekście ludzka wolność nie stanowi problemu „obok” innych problemów świata ludzkiego. Wolność, definiując człowieka, towarzyszy mu na każdym jego teoretyczno-praktycznym kroku. Człowiek nie tylko „ma” wolność, lecz także „jest” wolnością²⁹⁷. W aspekcie wolności człowiek odkrywa oryginalność swego dialogicznego zaistnienia, o którym on sam może i powinien zdecydować. Ze złożonością kosmologiczną, antropologiczną i socjologiczną ludzkiej wolności łączy się złożoność procesu stwarzania człowieka, który chcąc zaafirmować prawdę swego istnienia, powinien wejść w stwórczy dialog integralnością rzeczywistości JA = MY. W tej rzeczywistości na II etapie stwórczym kryje się alternatywa ludzkiego „być albo nie być”...

²⁹⁵ 1 Kor 2,7n.

²⁹⁶ Por. R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, Communications 8(1966)6n.

²⁹⁷ Por. J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt*, t. 1, Freiburg 1971, 290.

V. WYBÓR WIECZNEGO „BYĆ ALBO NIE BYĆ”...

Ta alternatywa uzasadniająca sens czasowo-historycznej egzystencji człowieka, wskazując na nadziejową strukturę tej egzystencji, wyklucza z procesu realizacji tej nadziei zarówno model stwarzania człowieka „obok” świata rzeczy, jak również model akcentujący samowystarczalność tego świata w stwórczej finalizacji człowieka. „Objawiona” hipoteza, odrzucając wszelkie warianty cyklicznej interpretacji historii ludzkiego świata, ustawia jej nieodwracalną postępowość w horyzoncie CZEGOŚ jeszcze - nie — istniejącego: III etap stwórczy nie będzie korelatem sumy możliwości twórczych istniejących już w ludzkiej historii. Żaden punkt tej historii nie daje człowiekowi możliwości odkrycia pełnej odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?”. Znajomość tego rodzaju „gotowej” i „pełnej” odpowiedzi nie została bowiem powierzona historii. W tym kontekście rzeczą zrozumiałą staje się fakt, że wszystkie podejmowane przez człowieka teoretyczno-praktyczne wyprawy po „gotową odpowiedź” nie przyniosły jak dotąd zadawalających rezultatów. Świat ludzki na II etapie stwórczym wymyka się wciąż teoretycznej kontemplacji i praktycznej manipulacji człowieka. Doświadczenie to zdaje się przystawać do założeń naszej hipotezy, która nie widzi możliwości zdefiniowania sensu II etapu stwórczego, bez równoczesnego uwzględnienia dwóch pozostałych. Tego sensu, obrazowo mówiąc, można się dopatrzeć w złożoności konsensu wyrażanego przez ludzkość -oblubienicę, którą obiecał na zawsze „poślubić” jej Stwórca²⁹⁸. Historia, teoretyczno-praktyczne otwarcie ludzkiego świata, nie uwolni się więc nigdy od stwórczej alternatywy „być-nie być”. W ramach tej alternatywy, całokształt aktywności ziemskiej człowieka, będąc synonimem decyzji „za” lub „przeciw” obiecanemu życiu wiecznemu, może częściowo uzewnętrznić w wymiarze JUŻ to, co składa się na perspektywę wymiaru JESZCZE NIE: alternatywę ostatecznego „otrzymania” lub „stracenia” życia.

VI. KTO „STRACI”, TEN „ZYSKA”...

Skoncentrowany na „szukaniu” własnego życia, człowiek-wędrowiec, osiągnąwszy szczyt ziemskiej egzystencji, robi wszystko, aby na nim pozostać jak najdłużej. Możliwość opuszczenia tego szczytu przeżywana jest często w kategorii tragedii, ponieważ człowieka nie stać na odwagę skierowania drogi życia w stronę INNEGO szczytu²⁹⁹. Szukając motywacji dla tego rodzaju postawy, trzeba najpierw zauważyć, że decyzja pozostania na szczycie JUŻ nie różni się od decyzji dążenia na szczyt JESZCZE NIE kategorią epistemologicznej oczywistości. Jedna i druga, nie mogąc np. uniknąć konfrontacji z horyzontem „przyszłości”, wymykają się wszelkim zabiegom totalnej racjonalizacji³⁰⁰. Wiadomo, że „naukowe” starty człowieka w tym kontekście zazwyczaj kończą się „profetycznym” lądowaniem³⁰¹. Hipoteza „objawiona”, proponująca człowie-

²⁹⁸ Por. Iz 62,5.

²⁹⁹ Por. J. Illies, *Die andere Seite der Biologie*, Freiburg/Br. 1978, 64.

³⁰⁰ Por. H. Rotter, *Freiheit durch Hoffnung in der Sicht einer theologischen Anthropologie*, ZKT 95(1973)182.

³⁰¹ Por. J. Laloy, *Reflexions d'aujourd'hui sur les révolutions d'hier*, Les quatre fleuves 2(1974)45.

kowi finalizację życia na „szczycie” III etapu stwórczego, nie łączy problemu swej prawdziwości z problemami poznawczej ewidencji. Mimo że aktywność poznawcza człowieka dysponuje możliwością jej wieloaspektowej weryfikacji, hipoteza ta, na II etapie stwórczym, nie przewiduje całkowitej eliminacji treści niepoznawalnych. W tej sytuacji, faktyczna bezradność człowieka w rozumieniu tych treści, może się stać motywem przekonania o ich prawdziwości³⁰².

Ogólnie rzecz ujmując, wydaje się, że decyzje odrzucające „en bloc” tę hipotezę, wywodzą swe motywacje nie tyle z aspektu poznawczego ile z terenu jej praktycznej realizacji. Podjęcie decyzji wyruszenia na poszukiwanie INNEGO szczytu życia wymaga bowiem niezwyklej odwagi. W tej drodze decydujące kryterium sprawdzania się człowieka zawarte jest w identyfikacji PRAWDY z MIŁOŚCIĄ. Identyfikacja ta, zawierając „ryzyko miłości”, postuluje formowanie życia zasadą „daru” („tracenia”). Funkcjonowanie tej zasady na aktualnym etapie organizacji świata ludzkiego nacechowane jest pewnym paradoksem. Teoretycznie dostrzegając w miłości „prawo przekształcania świata”³⁰³, mówiąc o konieczności przekuwania „włócznie” na „sierpy”³⁰⁴ — rodzina ludzka, w praktyce, realizuje często antytezę swych formalnych deklaracji. W kontekście tego bolesnego rozdzielenia teorii i praktyki, można postawić pytanie: czy odpowiedzialna organizacja świata ludzkiego — skoncentrowana przez długie wieki na wymiarze JA ludzkiej egzystencji, przesuwać w ostatnich stuleciach akcent na wymiar MY, zauważając wreszcie konieczność struktury JA = MY, — nie deformuje jakiejś, tkwiącej w naturze tego świata, egzystencjalnej logiki? Czy do heurystycznego i hermeneutycznego odczytu doświadczenia współczesnego świata nie przystaje teo-logika naszej hipotezy? Czy rozproszony w czasie i przestrzeni pluralizm ludzkich decyzji ma szanse spotkania się w procesie kształtowania wspólnej podmiotowości ludzkiej rodziny, bez ustawienia tego procesu w JEDNYM, religijnym horyzoncie?³⁰⁵ Czy eliminacja tego horyzontu nie jest równoznaczna z zakwestionowaniem egzystencjalnej logiki życia strukturą JA = MY?

Tego rodzaju pytania są wyrazem troski o świat i jego przyszłość. Truizmem stało się już twierdzenie, że świat nie jest tylko sceną, na której odgrywa się dramat stwórczy człowieka, lecz częścią integralną tego dramatu. Czy perspektywa bólów ekonomiczno-społecznych, w jakiej żyje ludzka rodzina ostatnich lat XX wieku — jest perspektywą nadziei? Czy bóle te są zwiastunem narodzin nowego humanizmu? Czy nowemu samorozumieniu się człowieka towarzyszyć będzie renesans życia religijnego?³⁰⁶ Jaki człon alternatywy „być albo nie być” stanie się naszym udziałem? Oto jest pytanie...

³⁰² Por. R. Panikkar, *Verstehen als Überzeugtsein*, w: *Neue Anthropologie*, wyd. H. G. Gadamer, P. Vogler, t. 7, Stuttgart 1975, 159.

³⁰³ GS 38.

³⁰⁴ Iz 2,4.

³⁰⁵ Por. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 66.

³⁰⁶ Por. L. Barnier, *Les années terribles de l'espérance*, Paris 1975, 254.

MOI = NOUS, CELA VEUT DIRE: ÊTRE OU NE PAS ÊTRE

R é s u m é

La présence, souvent douloureuse, de l'alternative humaine „être ou ne pas être", au monde d'aujourd'hui est évidente. Elle marque aussi bien la vie individuelle de l'homme (MOI) que la dimension sociale de son existence (NOUS). Sous cet aspect, l'expérience vécue (pratique) est confirmée par les analyses théorétiques (heuristique, herméneutique) du monde de l'homme. Parmi les „signes de temps", mettant en relief l'originalité de ce monde, il faut énumérer celui qui vise la „fragilité" de son existence historique. C'est alors d'un certain paradoxe qu'est accompagné l'anthropocentrisme du monde contemporain: d'une part revendiquant son autonomie et son autarcie, mais d'autre part toujours ouvert et échappant sans cesse à sa propre domination. Dans ce contexte l'alternative „être ou ne pas être", constituant un élément essentiel de la définition même de l'existence historique de l'homme, devient le lieu spécifique qui fait converger les questions les plus fondamentales, à savoir celle du „sens de la vie" et celle de la „liberté". C'est à travers ces questions qu'on peut (on doit) envisager l'horizon englobant la „totalité" du monde de l'homme dont l'organisation vers l'Avenir ne peut pas se passer d'une vision globale fonctionnant comme une certaine hypothèse unissant l'ensemble des éléments de cette organisation.

Parmi les „hypothèses", prétendant expliquer le monde de l'homme, il y en a une, accompagnée d'un attribut „révélée". A la lumière de cette hypothèse la logique de l'existence mondaine de l'homme devient théologique. Le processus de la vérification de cette hypothèse, bien qu'il soit interminable à l'intérieur de l'histoire, il dispose d'un nombre suffisant (progressant) de raisons intramondaines pour justifier la décision de lui faire confiance.

CREATION — voilà le mot-clé qui englobe tous les détails du contenu compliqué de cette hypothèse. La création c'est un processus dialogique: c'est de l'originalité entitative de l'homme („image de Dieu", „liberté") que résulte le mystère de sa coopération dans le processus de son propre „devenir". Ce processus se réalise par étapes: appelé par son Créateur gratuitement à l'existence historique (I étape) l'homme doit accepter cette existence comme promesse de la vie éternelle et comme „lieu" de sa propre initiative créatrice (II étape); ainsi répondant positivement (négativement) à son Créateur il attend le „jour" d'une „nouvelle création" (tenant compte de la réponse de l'homme) qui, terminant le processus dialogique de la création, commencera la plénitude de son existence promise (III étape).

Il en résulte que le sens de l'existence historique de l'homme est étroitement lié au mystère de l'alternative créatrice „être ou ne pas être". Si l'homme veut accepter son être promis, il doit faire la vérité de cet être. Cette vérité n'est réalisable qu'à travers une équation (simultanéité) mystérieuse: MOI = NOUS = DIEU.

C'est alors dans le phénomène des libres relations (amour, don) qu'est cachée la vérité d'«ÊTRE HOMME». Il faut donc „perdre" sa vie pour la „gagner": ce risque d'amour conditionne l'Alliance créatrice divino-humaine. Comme le „Fils" constitue le „lieu" unissant l'homme et

Dieu dans le mystère de la même „vie divine", c'est au „Fils" qu'il a appartenu aussi de faire restaurer cette Alliance créatrice après son interruption causée par l'homme. Depuis l'intervention historique du „Fils" la continuation de la création dialogique de l'homme est en même temps „salvatrice"; Dieu-Créateur est devenu aussi „Dieu-Sauveur" et l'achèvement du processus créateur de l'homme (III étape) s'appelle à la fois „Salut".

Ce processus „post Christum" est alors accompagné par une dialectique spécifique d'un „déjà" et d'un „pas encore" de son propre achèvement. Le rassemblement créateur des hommes (MOI = NOUS) autour du „Fils" (Christ) s'appelle Eglise. D'où le problème de l'appartenance à l'Eglise est de même celui de l'alternative „être ou ne pas être". Il en résulte que l'Eglise constitue cette part de l'humanité qui accepte son être promis. Cette acceptation s'identifie à une marche transformatrice du monde de l'homme vers son Avenir. La vérité de cet Avenir (justice, liberté, paix, etc) faite à l'intérieur de l'histoire conditionne la qualité de vie commune de l'Homme-en-devenir.

Ajoutons, qu'on ne peut pas réduire cet HOMME-EN-DEVENIR, dans la spécificité de sa subjectivité (création = devenir Sujet), ni à la réalité d'un MOI, ni à celle d'un NOUS. Ce Sujet spécifique ne peut pas se passer de l'élément de RELATION unissant inséparablement des réalités MOI et NOUS humaines. C'est aussi à travers cette unité que se joue l'alternative „être ou ne pas être" de l'homme.