

Jerzy Cuda

Tajemnica prawdy ludzkiego życia : siedemdziesiąt lat wierności objawionej prawdzie

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 27-28, 159-172

1994-95

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

TAJEMNICA PRAWDY LUDZKIEGO ŻYCIA. SIEDEMDZIESIĄT LAT WIERNOŚCI OBJAWIONEJ PRAWDZIE

Słowo „prawda” może pełnić funkcję słowa kluczowego, scalającego złożony całości kształt diecezjalnego życia. Soborowy „Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „wyjaśnia, że diecezję” stanowi część Ludu Bożego, powierzona pieczy pasterskiej biskupa i współpracujących z nim kapłanów, tak by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusowy (*Christus Dominus*, 11).

W tak sformułowanej definicji diecezji można bez trudu odkryć tajemniczą obecność Chrystusa, który pozostał z nami „po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20), „zapraszając” i „przyjmując” wszystkich ludzi do wspólnoty życia z Bogiem (*Dei Verbum*, 2). Ta tajemnicza wspólnota, Kościół, kryje jedyną możliwość zrozumienia i realizacji prawdy ludzkiego życia. Wspomniana wyżej „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym” mówi jednoznacznie: „...Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże (*Dei Verbum*, 8).

Pojawiający się w życiu diecezji problem prawdy jest więc problemem jej tożsamości. Diecezjalna konfrontacja z tym problemem ma zarówno wymiar praktyczny, jak i teoretyczny. Szukający sensu swej historycznej egzystencji, rozważający tajemnice swej chrześcijańskiej tożsamości, członek diecezji, części uniwersalnego Kościoła, zdaje sobie z tego sprawę, że droga jego poszukujących rozważań musi się spotkać z długą, niezwykle skomplikowaną drogą historii ludzkich pytań i odpowiedzi, na której człowiek usiłuje zrozumieć prawdziwy sens swego istnienia...

I. OD PYTANIA O SENS DO PYTANIA O PRAWDĘ

Pytający o sens ziemskiej egzystencji chrześcijanin może być równocześnie filozofem i teologiem. W tym kontekście kartezjańskie „myślę, więc jestem” można także wyrazić szerszym sformułowaniem: „myślę i wierzę, więc jestem”. To „jestem” jest rezultatem wyboru uwarunkowanego „myśleniem” i „wiarą”. Zasadności tego stwierdzenia nie podważy próba rozważenia powyższej triady „cogito” — „credo” — „sum” w innej kolejności: „sum” — „cogito” — „credo”. Myśleć może tylko istniejący człowiek. Historyczne istnienie człowieka ma czasowo-prze-strzenne wymiary i w tych wymiarach przeżywa on doświadczenie swej egzystencjalnej transcendencji, której wymownym symptomem jest właśnie pytanie o sens jego obecności w całości istniejącej rzeczywistości. Nie

jest to więc pytanie o jakąś „abstrakcyjność”¹. Terenem, na którym myśl człowieka szuka odpowiedzi na to pytanie, jest dostępna ludzkiemu poznaniu rzeczywistość, będąca złożonym zbiorem różnych komunikatywnych znaków. Z punktu widzenia hermeneutyki można ten zbiór nazwać „tekstem”. Hermeneutyka utożsamia zrozumienie tekstu z poznaniem jego sensu. Dążenie człowieka do zrozumienia „tekstu” historii jest więc dążeniem do poznania jej sensu. Celem tego dążenia jest, w istocie rzeczy, poznanie prawdy (tożsamości) ludzkiego istnienia.

Mimo aporyczności rezultatów człowiek, szukając sam siebie, nie przestaje pytać o ostateczny sens swej historycznej egzystencji. Wymowne staje się w tym kontekście stwierdzenie, że to pytanie pojawiło się w historii w momencie stwórczego „obudzenia się” ludzkiego ducha². Można się zgodzić z tym, co w dyskusji z chrześcijanami podkreślał M. Machovec, że w pytaniu o sens kryje się kluczowy problem filozoficznej antropologii³. Żyjący „z sensu” i „dla sensu” człowiek wciąż na nowo stawia swej egzystencji pytanie „po co?” (Wozu?)⁴. Trudność znalezienia odpowiedzi na to pytanie odzwierciedla złożoność problematyki sensu. Za przykład ilustrujący tę złożoność może służyć próba wyjaśnienia francuskiego słowa „sens”. To słowo wskazuje: na umożliwiony zmysłami poznawczy kontakt z czasowo-przestrzennym światem (sensation); na niezbędny w życiu społecznym świat znaków (signification); na wybrany kierunek celowego życia (orientation)⁵. W naszych zainteresowaniach sensem historii dochodzi do nierozzerwalnego spotkania tych trzech aspektów.

Szukające sensu ludzkie „cogito” i „credo” stoją wobec „esse” historycznej rzeczywistości. Dla hermeneutyki ta rzeczywistość jest swoistym zbiorem komunikatywnych znaków („tekstem”). Zrozumienie tego „tekstu” polega na poznaniu jego sensu. Można w tym miejscu sformułować tezę, że wszystko, co istnieje, każde „esse” jest możliwym do zrozumienia „tekstem”, a więc ma jakiś sens. Zatem istnienia sensu nie trzeba udowadniać. Problemem staje się jego poznawalność, to znaczy możliwość poznawczej artykulacji sensu, jego ujęcie w określonych, komunikatywnych znakach. Problem tej poznawalności jest, w istocie rzeczy, fundamentalnym dla filozoficznej refleksji problemem obiektywnego (prawdziwego) odczytu istniejącej rzeczywistości⁶.

Zdając sobie z tego sprawę, że ten odczyt jest historycznym procesem, możemy także mówić o możliwości postępowego doskonalenia tej poznawalności. Lecz to nie oznacza, że sens historii rodzi się postępowo, jako rezultat celowego działania ludzi. „Sens” rzeczywistości tym różni się od

¹ Por. G. Sauter, *Was heisst: nach Sinn fragen? Eine theologisch — philosophische Orientierung*, München 1982, 21.

² „Als Frage ist sie so alt wie das Erwachen des menschlichen Geistes”. H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt/Main 1975, 148.

³ Por. H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken. Eine kritische Darstellung*, Düsseldorf 1971, 18.

⁴ Por. R. Späemann, R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981, 279.

⁵ Por. A. Dartigues, *La révélation du sens au salut*, Paris 1985, 61.

⁶ „Wer nun nach Sinn fragt, fragt nach nichts Geringerem als danach, was wirklich ist”. G. Sauter, *Was heisst: nach Sinn fragen?*, 17. „la catégorie du «sens» est une catégorie ultime: en elle s'achève l'autocompréhension de la philosophie”. J. Greisch, *L'âge hermeneutique de la raison*, Paris 1985, 260.

„celu”, że jego istnienie nie musi być uświadomione, ani komunikatywnie wyrażone⁷. Istniejąca rzeczywistość kryje więc w sobie tajemnicę istnienia całego sensu. Ten sens otwiera się na różne warianty poznawczej artykulacji, dając każdej równe szanse mówienia⁸. W tym kontekście ukazuje się poznawcza niewystarczalność kategorii „sensu”.

Proces identyfikacji danej rzeczywistości nie może poprzestać na tej kategorii. Tę niewystarczalność dostrzega się na aktualnych dyskusjach, rozważających problem tzw. „kryzysu hermeneutyki”. Poznawczą aporyczność, związaną z poszukiwaniem sensu historycznej całości, zauważają zarówno obiektywno-naukowe⁹, jak i metafizyczne¹⁰ próby jej interpretacji. Wynika stąd, że poznawczy proces identyfikacji danej rzeczywistości wymaga uzupełnienia kategorii „sensu” kategorią „prawdy”.

Sens otwiera się na różne „prawdy”, lecz tylko jedna z nich zapewnia „obiektywny odczyt” rzeczywistości (tożsamości) i staje się tym samym „sensem sensu”. Niezależnie od tego, czy w tym określeniu dopatrzymy się definicji prawdy¹¹, czy też nie, wskazuje ono na możliwość i konieczność spotkania „cogito” z „credo” w procesie poszukiwania prawdy, która może wyjaśnić sens historycznej całości.

II. CO TO JEST PRAWDA?

Problematyka prawdy pojawia się w momencie, gdy człowiek, zainteresowany tożsamością historycznej całości, formułuje pytanie „Co to jest?” To pytanie, wskazując na specyficzną relacyjność egzystencji człowieka do otaczającej go rzeczywistości, stanowi swego rodzaju kryterium oryginalności tej egzystencji. W tej oryginalności dochodzi do spotkania problemu poznania z problemem prawdy. Dla J. Habermasa kluczowym problemem tego spotkania jest problem rozumności ludzkiego działania¹². W tym kontekście pojawia się także nierozdzielność pojęć „człowiek” — „prawda”¹³. Pytający o sens (tożsamość, prawdę) istniejącej rzeczywistości człowiek pyta tym samym o sens (tożsamość, prawdę) własnego istnienia. Zrozumienie tego istnienia, fragmentu historycznej całości, wymaga zrozumienia tej całości. W tym postulatcie scalają się sensownie wszystkie poznawcze zabiegi ludzkości.

Problem prawdy, związany z problemem poznania, pojawia się więc w relacji łączącej pytającego („Co to jest?”) z określoną rzeczywistością, której istnienie („to jest!”) spowodowało to pytanie. W różnych publikacjach szukających wyjaśnienia pojęcia prawdy można spotkać różne

⁷ Por. P. Hofmann, *Sinn und Geschichte*, München 1937, 584.

⁸ „... le sens red possible le dire, mais ne nous indique mullement ce qui doit être dit”. A. Darrigues, dz. cyt., 60.

⁹ Por. H. Lübke, *Philosophie als Aufklärung*, w: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, M. Riedel [wyd.], t. 1, Freiburg/Br. 1972, 250.

¹⁰ Por. J. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik und Geschichtsphilosophie*, w: *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner, J.B. Metz, W. Kern [wyd.], t.1, Freiburg/Br. 1964, 261.

¹¹ „... telle est peut-être la définition de la vérité: le sens du sens”. A. Gesché, *Théologie de la vérité*, Revue théologique de Louvain 18 (1987) 195.

¹² Por. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, w: *Wirklichkeit und Reflexion*. Walter Schultz zum 60. Geburtstag, H. Fahrenbach [wyd.], Pfullingen 1973, 219.

¹³ Por. J. Möller, *Wahrheit als Problem. Traditionen — Theorien — Aporien*, München — Freiburg/Br. 1971, 11.

określenia obydwu członów powyższej relacji: osąd — stan rzeczy; intellectus — res; zdanie — fakt; artykulacja — tożsamość; myślenie — bycie; poznanie — rzeczywistość itd. Ta relacja staje się miejscem specyficznego spotkania dwóch porządków bytowania: idealnego (ordo intentionalis) i realnego (ordo realis)¹⁴. Obecność tej relacji jest również łatwo dostrzegalna w klasycznym na terenie filozofii podziale prawdy na prawdę logiczną i ontologiczną.

Historia filozofii zna różne interpretacje pojęcia prawdy. Jedne z nich akcentują pierwszy człon wspomnianej wyżej relacji, podkreślając podmiotowy (subiektywny) wymiar pojęcia prawdy. Tej opcji towarzyszą tendencje zamknięcia problematyki prawdy w „domu mowy”, w formalnie zorganizowanym systemie słów i zdań. Inne interpretacje, wychodząc z równania „verum = ens”, kładą akcent na obiektywnym istnieniu prawdy. Dla tych ujęć „miejscem” odkrycia prawdy nie jest poznający podmiot, lecz poznawany przedmiot. Tego rodzaju aporyczną wielość interpretacji pojęcia prawdy można dostrzec zarówno w różnych kierunkach myśli filozoficznej, jak i w wywodach poszczególnych filozofów. Jednoznaczna ocena tej wielości jest niezwykle trudnym zadaniem, a w wielu wypadkach niewykonalnym. Uogólnienie Gatzemeiera sugerujące, że w kontekście wyżej wspomnianej relacji filozofowie opowiadają się za jej pierwszym członem (świat myśli), a teolodzy na drugim (świat realny), jest nie do przyjęcia¹⁵. Drogi refleksji teologów i filozofów biegły przez długi czas równoległe. Zaś na aktualnym etapie ich formalnego rozejścia trudno jednoznacznie wskazać merytoryczne granice dzielące „prawdę filozoficzną” od „prawdy teologicznej”.

Kojarzenie pojęcia prawdy z „osądem” (artykulacją) rzeczywistości, z myślowym (słownym) ujęciem realnego świata, spotykamy się u Platona i Arystotelesa. W inspirowanej grecką filozofią myśli chrześcijańskiej pojęcie prawdy pojawia się w kontekście poznawczej relacji: „podmiot — przedmiot poznania”. Augustyn utożsamia prawdę z bytem, z istniejącą rzeczywistością (verum est id quod est)¹⁶ twierdząc, że człowiek nie tworzy prawdy, lecz ją odkrywa¹⁷.

Relacyjne pojęcie prawdy rozważa także wczesna scholastyka, dostrzegając specyficzną jedność prawdy logicznej i ontologicznej (Anselm z Canterbury). U Tomasza z Akwinu interpretacja prawdy jest ściśle związana z jego filozofią bytu („ens et verum convertuntur”). Relacyjna struktura tej interpretacji dostrzegalna jest w znanej definicji: „veritas est adaequatio intellectus et rei”¹⁸. Ta definicja, której genezę sam Tomasz błędnie interpretował¹⁹, w historii myśli ludzkiej do dnia dzisiejszego pozostała odkrywalna explicite lub implicite w procesie trwających wciąż poszukiwań wyjaśnienia pojęcia prawdy. Można ją także dostrzec u myślicieli końcowego okresu scholastyki, chociaż w tym okresie zauważalne są już wymowne przesunięcia akcentów w spojrzeniu na problem prawdy. „Miejscami”, w których próbuje się odkryć prawdę, stają się coraz wyraźniej mieszczące w „domu mowy” pojęcia, nazwy, zdania (Wilhelm Ockham).

¹⁴ Por. J. B. Metz, *Heidegger und das Problem der Metaphysik*, Scholastik 28 (1953) 10.

¹⁵ Por. M. Getzemeier, *Theologie als Wissenschaft? Wissenschafts — und Institutionenkritik*, t. 2, Stuttgart 1975, 45.

¹⁶ *Soliloquia* II, 55: PL 32, 899.

¹⁷ *De vera religione*: PL 39, 72.

¹⁸ *Summa contra Gentiles*, I, 59.

¹⁹ Por. H. Pfeiffer, *Offenbarung und Offenbarungswahrheit*, Trier 1982, 84 n.

Problem prawdy przechodzi więc stopniowo na teren teorii poznania, uwzględniając coraz bardziej podmiot poznający. Ta tendencja charakteryzuje czasy nowożytne. Racjonalista, ojciec nowożytnej filozofii, R. Descartes, nie jest już zainteresowany prawdą ontologiczną. Problem prawdy jest dla niego problemem poznającego człowieka, któremu „pewność” ma zapewnić „oczywistość” poznania. Te same tendencje podmiotowej interpretacji i szukania prawdy w „domu mowy” znajdziemy u Spinozy oraz u empirystów (T. Hobbes: „veritas enim in dicto, non in re consistit”)²⁰.

Kopernikańskiego zwrotu w interpretacji klasycznej definicji adekwacji dokonał E. Kant, który prawdziwość poznania uwarunkował „prawami rozumu” (prawami myślenia). Odtąd w niemieckim idealizmie (Fichte, Schelling) szczególnego znaczenia nabiera problem poszukiwań absolutnego fundamentu prawdy, lokalizowanej w podmiotowo-przedmiotowej tożsamości poznawczego procesu. Inspirowany chrześcijańskim objawieniem G.W.F. Hegel dostrzega taki fundament. Zrozumienie tego fundamentu wymaga uwzględnienia szeregu pojęć połączonych znakiem równości: „Bóg” — „Duch” — „Prawda” — „Życie” — „Droga” itd. Poznanie prawdy jest w istocie rzeczy poznaniem „CAŁOŚCI” (Das Wahre = das Ganze). To poznanie jest aktualizowane w historyczno-dialektycznym procesie. Idealizm heglowskiej koncepcji prawdy nie lekceważy więc przedmiotowego wymiaru rzeczywistości²¹. Zafascynowani tym wymiarem przedstawiciele heglowskiej lewicy (Feuerbach, Marks) tym tylko różnią się od Hegla, że wierzą w możliwość historycznego (praktycznego) tworzenia całej prawdy. W tym stanowisku odkrywalny jest także swego rodzaju wariant augustyńskiego utożsamienia prawdy z bytem zredukowanym do rzeczywistości poznawalnej ludzkimi zmysłami. W stopniowym poznawaniu tak pojętej prawdy uczestniczy postęp naukowy.

Rola konkretnego, „danego” przedmiotu (rzeczy) w interpretacji adekwacyjnej definicji prawdy podkreślona jest także u E. Husserla. Interesujący wariant tej definicji odkrywalny jest również w filozoficznej myśli M. Heideggera. Ta myśl pozwala utożsamiać problem prawdy z problemem tożsamości²². Analiza tego problemu wymaga uwzględnienia relacji istniejącej rzeczywistości, istniejących rzeczy, przedmiotów, osób itd. (Dasein) do czasu (Zeit). Istota, prawda, tożsamość, bycie (Sein) tej rzeczywistości staje się historycznie (w czasie), więc jest adekwatnie niepoznawalna. Mamy tutaj do czynienia z dość paradoksalnym wariantem teorii adekwacji, której brak idei „pewności” i „ewidencji”. W kontekście tego aporycznego otwarcia problematyki prawdy Metz mówi o „ontologicznym nihilizmie” filozofii Heideggera²³ i zarzuca jej archaiczne, teleologiczne ujęcie historii, w którym kategoria „przyszłości” jest pozbawiona elementu „nowości”²⁴. Syntetyczny charakter naszych refleksji nie pozwala nam dłużej zastanawiać się nad zasadnością tego rodzaju opinii. Zresztą heideggerowska interpretacja problemu prawdy prowoku-

²⁰ Por. J. Möller, *Wahrheit*, w: *Sacramentum Mundi*, K. Rahner, A. Darlap [wyd.], t. 4, Freiburg/Br. 1969, 1227.

²¹ Por. D. Berdasinski, *Die Praxis-Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?*, München 1973, 47.

²² „Wahrheitsproblem als Identitätsproblem”. J.B. Metz, *Heidegger*, 5.

²³ Tamże, 13.

²⁴ Por. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz — München 1968, 91.

je różne opinie. Na przykład porównujący Heideggera z Tomaszem J. B. Lotz dostrzega twórczy wkład Heideggera w rozwój filozoficznej myśli²⁵, natomiast Y. Floucat ustawia Heideggera w rzędzie tych filozofów (Descartes, Kant itd.)²⁶, którzy przyczynili się do współczesnego kryzysu problematyki prawdy.

Można się zgodzić z twierdzeniem, że wspomniany wyżej kryzys jest ukryty w aporyczności aktualnych interpretacji pojęcia prawy. Współczesna wielość tych interpretacji jest zasadniczo sprowadzalna do dwóch modeli: historyczno-hermeneutycznego oraz logiczno-analitycznego. Przy okazji zauważmy, że aporyczność interpretacji pojęcia prawdy nie jest wyjątkowym symptomem współczesnych czasów, o czym świadczą syntetyczne opracowania historii tych interpretacji²⁷. Wymownym znakiem tej aporyczności są także funkcjonujące w historii teorii prawdy różne jej koncepcje. Nie zapominając o dawniejszych propozycjach (na przykład E. Cassirer mówi o hierarchicznej, racjonalistycznej i pozytywistycznej koncepcji prawdy), współczesne dyskusje wzbogacają wciąż istniejące już interpretacje pojęcia prawdy (teorie: korespondencji, koherencji, redundancji, konsensu, intersubiektywności, ewidencji itd.) o nowe ich warianty J. Ladrière dochodzi do wniosku, że we wszystkich tych interpretacjach (teoriach) można odkryć obecność teorii adekwacji²⁸. Lecz prawdy nie należy szukać w jednym z członów poznawczej relacji „podmiot — przedmiot”. Bowiem obydwa członowie spotykają się nierozdzielnie w integralnym ujęciu prawdy, które w świecie antropocentrycznym ma zawsze społeczno-podmiotowy wymiar²⁹.

III. PRAWDA OBJAWIONA

Filozoficznej refleksji, szukającej wyjaśnienia pojęcia prawdy, towarzyszy nieraz specyficzna troska o „antropologiczny interes” tych poszukiwań. Taka sama troska cechuje także teologiczne interpretacje problemu prawdy. Tego centralnego problemu refleksji teologicznej nie stworzyły czasy nowożytne. Ten problem do naszych czasów przeniosła chrześcijańska tradycja. Niemniej zdaniem W. Kaspera teologiczna refleksja nad prawdą znajdowała się pod zbyt dużym wpływem myśli filozoficznej. Stąd aktualność potrzeby opracowania teologicznego pojęcia prawdy³⁰.

²⁵ Por. B. Lotz, *Mensch — Sein — Zeit — Gott. Zum Gespräch zwischen Heidegger und Thomas von Aquin*, Theologie und Philosophie 54 (1979) 19.

²⁶ Por. Y. Floucat, *La crise contemporaine de la vérité et l'unité de la sagesse chrétienne*, Revue Thomiste LXXXIV (1984) 7.

²⁷ Por. L.B. Puntel, *Wahrheit*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild [wyd.], t. 6, München 1974, 1649 n.; *Vérité*, w: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1972, 1197 n.; G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 1980; P. Engelhardt, *Wahrheit, Lexikon für Theologie und Kirche*, J. Höfer, K. Rahner [wyd.], t. 10, Freiburg/Br. 1965, 912 n.

²⁸ Por. J. Ladrière, *La vérité et ses critères*, Revue théologique de Louvain 18 (1987) 155 n.

²⁹ Por. J.B. Metz, *Vorwort zu: W. Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch*, München 1982, 11.

³⁰ Por. W. Kasper, *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, w: *Wahrheit und Vielheit*, E. Coreth [wyd.], Düsseldorf 1987, 170 n.

Zauważalne dzisiaj różne tendencje do poszukiwań specyfiki (oryginalności) teologicznej interpretacji pojęcia prawdy łączą się ściśle z problemem wierności teologicznej wiedzy własnym źródłom. Możliwość wydobcia z tych źródeł, to znaczy z tekstów Starego i Nowego Testamentu, objawionego pojęcia prawdy była i jest wciąż przedmiotem wielu specjalistycznych badań, które mają już swoją historię³¹.

Zrozumienie biblijnego pojęcia prawdy wymaga odpowiedniej analizy hebrajskiego słowa „emeth”, którego odpowiednikiem w Septuagincie jest, między innymi słowo ἄληθεια. To słowo w odróżnieniu od myśli greckiej nie wskazuje na abstrakcyjną przedmiotowość racjonalnego procesu poznania, lecz na podmiotowy, osobowy dialog Boga z ludźmi ufającymi Bożemu Słowu. Biblijna prawda nie jest więc tylko problemem rozumu, lecz całego człowieka, który zawiera Bogu a rezultatem tego zawierzenia jest Bosko-ludzka więź życia. W tym kontekście prawda staje się synonimem miłości. „Czynienia” tej prawdy nie można zredukować do aktywności intelektualnej. Nie można także twierdzić, że biblijna prawda, utożsamiając się z objawieniem, nie ma nic wspólnego z interpretacjami filozoficznymi. I. de la Potterie w swoim obszernym dziele wykazał, że odkrywalna w teologii św. Jana koncepcja prawdy ma wyraźny związek z grecką myślą filozoficzną³². Ukazana przez niego możliwość zróżnicowanej interpretacji biblijnej koncepcji prawdy odnosi się także do Starego Testamentu, co potwierdzają odpowiednie badania. Na przykład D. Michel w biblijnym „emetti” dostrzega charakterystyczny dla teorii adekwacji problem prawdziwości wypowiedzi³³.

H. Vorgrimler słusznie zauważa, że nie można mówić o podwójnej prawdzie, biblijno-dogmatycznej i filozoficzno-historycznej³⁴. To, co z aporycznym otwarciem wyczuwają twórcze poszukiwania ludzkiej myśli, znajduje potwierdzenie w objawionych treściach. Człowiek, podejmując próby całościowego ujęcia fenomenu swego życia, nie mogąc się uwolnić od aporyczności filozoficznych pytań które nie są w stanie ustalić, czy jego osobowa podmiotowość jest niezależną całością, czy tylko częścią całości³⁵, „może w chrześcijańskim objawieniu znaleźć oryginalną interpretację prawdy swego życia.

Istota oryginalności prawdy ludzkiego życia kryje się w jego chrystologicie, to znaczy, w jego tajemniczej relacji do Boga. Według Metza, prawdą ludzkiego życia jest jego „otwarcie” na Tajemnicę Boga³⁶. To transcendentalne otwarcie jest swego rodzaju „komponentem” natury człowieka³⁷. A więc relacja do Boga nie jest czymś dodatkowym, elementem „zewnętrznym” człowieczeństwa, lecz tajemnicą jego stającej się historycznie tożsamości³⁸.

³¹ Dobry przegląd tych badań można znaleźć w cytowanym już dziele H. Pfeiffera, *Offenbarung und Offenbarungswahrheit*, 91 n.

³² Por. Kasper, *Das Wahrheitsverständnis*, 179 n.

³³ Por. Pfeiffer, *Offenbarung*, 100 n.

³⁴ Por. H. Vorgrimler, *Solidarische dogmatische Wünsche an die Politische Theologie*, w: *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren, E. Schillebeeckx [wyd.], Mainz 1988, 191.

³⁵ F. A. Uehlein, *Kosmos und Subjektivität*. Lord Shaftesburys Philosophical Regimen, München 1976, 114.

³⁶ Por. J. B. Metz, *Armut im Geiste*, Geist und Leben 34 (1961) 426.

³⁷ Por. J. B. Metz, *Wunder und Wissenschaft*, w: *Dokumente der Paulus — Gesellschaft V*, München 1963, 120.

³⁸ Por. J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch — theologisches Grenzproblem*, w: *Gott in Welt*, I. Freiburg 1964, 310.

Zatem fundamentalne prawo do życia prawdą ludzkiej egzystencji, jest związane z chrystologicznym wymiarem tej egzystencji, której podmiotowość aktualizuje się w relacji do Boga. Rozważanie tej prawdy nie może pominąć kategorii „tajemnicy” i „sakramentu”. Należy przy tym zauważyć, że definiujące prawdę ludzkiego życia „odniesienie do Boga” ma nie tylko duchowy wymiar, lecz obejmuje całego człowieka, jego ciało i duszę, kulturowy całokształt jego historycznej egzystencji. W realizacji tak pojętej prawdy spotykają się nierozdzielnie jej wymiar naturalny z wymiarem nadprzyrodzonym.

Objawiona antropologia sytuuje więc dość paradoksalnie istotę człowieczeństwa („humanum”) w tajemnicy jego uczestnictwa w Życiu Boga („divinum”). Analogicznie można także rozważać tajemnicę człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, nie zapominając o tym, że to co ludziem mają „per participationem”, On ma „per essentiam”³⁹. Istotne dla interpretacji prawdy ludzkiego życia dostrzeżenie różnicy między istnieniem Boga („esse ipsum”) i istnieniem człowieka („esse a Deo”) nie pozwala kojarzyć rozważanej już przez św. Tomasza antropologicznej problematyki „esse participatum” z zagrożeniem tożsamości „humanum” przez „divinum”. W tym kontekście można sformułować następującą tezę: objawiona prawda ludzkiego życia jest równocześnie antropocentryczna i teocentryczna. Taką specyficzną konwergencję można odkryć w myśli biblijnej⁴⁰. Również dla nauki Soboru Watykańskiego II relacja „antropocentryzm — teocentryzm” nie jest relacją alternatywy⁴¹.

IV. STWÓRCZE ZAPROSZENIE BOGA

Objawione wyjaśnienie ostatecznego sensu historii ludzkości utożsamia ten sens z procesem stwórczej genezy człowieka. Realizowana w tym procesie prawda (tożsamość) ludzkiego życia jest chrystologiczna. Finalizacja tego procesu ukryta jest w Tajemnicy Chrystusa: tajemniczej wspólnoty wiecznego życia Boga z ludźmi. W tak ujętym „antropologicznym interesie” objawionego sensu historii, wyjaśniająca ten sens prawda jest, w istocie rzeczy, synonimem miłości. Wprowadzając do zróżnicowanych poszukiwań koncepcji tej prawdy ideę absolutnego prymatu miłości, światopogląd judeochrześcijański dokonał radykalnego przełomu w interpretacji sensu historycznej całości. Koniecznym warunkiem zrozumienia tej całości jest mądrość miłości („sagesse d'amour”)⁴².

Nawiązując do uwzględnionego wyżej sformułowania „sens sensu”, możemy w tym miejscu zaakceptować następującą tezę: stwórcza miłość jest sensem sensu istnienia całej stworzonej rzeczywistości. W kontekście tej tezy należy przyznać rację E. Biserowi, który twierdzi, że odkrywalna w różnych fragmentach istniejącej rzeczywistości miłość, może z tych fragmentów prowadzić ludzi na spotkanie z CAŁOŚCIĄ, z Bogiem

³⁹ Por. J. Heinrischs, *Persönliche Beziehung zu Jesus Christus*, Theologie und Philosophie 54 (1979) 74.

⁴⁰ Por. A. Ganoczy, *Homme créateur — Dieu créateur*, Paris 1979, 145.

⁴¹ Por. E. Schöfner, *Kirche unterwegs zum Menschen*, Geist und Leben 57 (1984) 277.

⁴² Por. Floucat, *La crise*, 21.

(„Ubi caritas et amor — Deus ibi est”)⁴³. Zdaniem W. Kaspera, miłość, jako sens każdego stworzonego bytu, jest tym samym prawdą całej istniejącej rzeczywistości⁴⁴. W świetle tej refleksji można dostrzec słuszność tych opinii, które ubolewają nad zaistniałymi w historii myśli chrześcijańskiej tendencjami zastępowania kluczowego dla objawionej antropologii podmiotowego równania prawda = miłość, przedmiotowymi rozwiązaniami przejętymi z myśli filozoficznej.

Utożsamiona z miłością prawda ludzkiego życia, otwarta historycznie Bosko-ludzkiem (chrystologicznym) dialogiem, kryje wielką tajemnicę twórczo-krytycznej „mocy”⁴⁵, której ostatecznym celem jest eschatologiczne uwiecznienie tej prawdy w miłosnej wspólnotcie życia Boga z ludźmi. Spotykamy się tutaj i rozumowaniem Tomasza, który w historycznej miłości widział drogę, prowadzącą do eschatologicznego celu („caritas = conversio ad finem ultimimi”)⁴⁶. Jeżeli „historyczna droga” oraz „eschatologiczny cel” prawdy ludzkiego życia są tajemnicą miłości, to analiza tej prawdy musi dostrzec kluczową rolę odpowiedzialnego wyboru w procesie jej historycznej aktualizacji.

Odpowiedzialny wybór zakłada poznanie przedmiotu wyboru. Człowiek poznaje prawdę (tożsamość) swego życia dzięki historycznemu (chrześcijańskiemu) objawieniu. W tym miejscu pojawia się więc problem konieczności historycznej przemowy Boga: chrześcijańskiego objawienia. Ta przemowa jest komponentem dialogicznej struktury twórczego procesu. Poznanie i realizacją ludzkiej tożsamości (prawda = miłość) są możliwe tylko dzięki historycznej przemowie Boga. Zatem na całokształt tajemnicy tej tożsamości składa się także jej otwarcie na stwórcze Słowo Boga. Człowiek w istocie swej tożsamości jest „adresatem Bożej przemowy” (Anrede)⁴⁷.

W tym kontekście można także mówić o konieczności fenomenu mowy o społeczno-kulturowym procesie tworzenia człowieka (humanizm). M. Seckler, utożsamiając chrześcijaństwo z historycznym procesem „stawania się” człowieka („Mensch-Werdung”), dostrzegł w tym procesie tajemnicę przekazywania życia w Słowie Boga⁴⁸. To historyczne przekazywanie (tradycja) życia, rezultat Bosko-ludzkiego dialogu, ma oczywiście swój doświadczalno-wydarzeniowy wymiar, który należy uwzględnić zarówno w refleksji nad objawiającą przemową Boga (judeochrześcijańskie objawienie), jak i w rozważaniu problemu odpowiedzialnej (odpowiedź) reakcji człowieka (ludzkości) na tę przemowę. Zasadniczy błąd E. Drewermanna, zdaniem W. Kaspera, polega na niedowartościowaniu tego dialogiczno-wydarzeniowego wymiaru objawiającej przemowy Boga. Próba zamknięcia istoty chrześcijań-

⁴³ Por. E. Biser, *Kirche — Liebesgemeinschaft oder Machtinstitut?*, w: *Prinzip Liebe*, [dz. zb.], Freiburg/Br. 1975, 27.

⁴⁴ Por. Kasper, *Das Wahrheitsverständnis*, 187.

⁴⁵ Por. J.B. Metz, *Glaube als gefährliche Erinnerung*, w: *Hilfe zum Glauben*, [dz. zb.], Köln 1971, 37.

⁴⁶ Por. J.B. Metz, *L'home. Anthropocentrique chrétienne*, Paris 1968, 83 η.

⁴⁷ Analiza złożonego procesu „przemowy” (Anrede) wymaga nierozłącznego uwzględnienia trzech jego elementów składowych: „przemawiający podmiot” — „treść” — „adresat przemowy”; por. LU. Da l e r t h, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 403 n.

⁴⁸ „... die Übermittlung von Leben im Wort”. M. Seckler, *Tradition als Überlieferung des Lebens*, Theologische Quartalschrift 158 (1978) 266.

skiej religii w psychosomatycznej złożoności ludzkiej osobowości jest niedopuszczalną improwizacją, która się nie liczy z historycznymi faktami⁴⁹.

Objawiająca przemowa Boga, umożliwiając człowiekowi poznanie prawdy jego historycznej egzystencji, jest równocześnie tajemnicą stwórczego ZAPROSZENIA, w której Stwórca proponuje swemu stworzeniu wieczną wspólnotę życia⁵⁰. Pojawienie się w tym miejscu kategorii „zaproszenia” nie jest przypadkowe. Ta kategoria jest niezbędna w chrystoprologice stwórczego procesu. Interpretację sensownej koherencji tego procesu można zacząć od skupienia uwagi na jego ostatecznym celu. Tym celem jest wspomniana wyżej wieczna wspólnota życia ludzi z Bogiem. Ukryta w tej wspólnotie tożsamość ludzkiego życia stawia znak równości między prawdą i miłością. Historyczna aktualizacja tak pojętej tożsamości (prawdy) ludzkiego życia jest więc uwarunkowana wolnością. W tym kontekście pojawia się stwórcza kategoria „zapraszania”. Do życia we wspólnotę miłości można tylko zapraszać. Ostateczny cel stwórczego dzieła zdecydował więc o tym, że historyczna realizacja tego dzieła ma strukturę Bosko-ludzkiego dialogu.

V. STWÓRCZA ODPOWIEDŹ CZŁOWIEKA

Po ukazaniu konieczności objawiającej (zapraszającej) przemowy Boga w dialogicznej aktualizacji prawdy (miłość) ludzkiego życia, zwróćmy teraz naszą uwagę na rolę, jaką w tej aktualizacji odgrywa ODPOWIEDŹ człowieka. Teologiczne spojrzenie na antropogenezę, uwzględniając jej dialogiczny wymiar podkreśla tajemniczą łączność między tożsamością człowieka i jego wolną odpowiedzią na objawiające Słowo Boga. W tym kontekście można sformułować następującą tezę: odpowiedź człowieka na zapraszającą przemowę Boga jest komponentem tożsamości ludzkiej egzystencji. Zasadność tej tezy wynika z następującego toku rozumowań: tajemnica tożsamości ludzkiej egzystencji odkrywalna jest w jej chrystoprologicznej strukturze, to znaczy w Bosko-ludzkiej wspólnotie życia, która jako wspólnota miłości może zaistnieć dopiero wtedy, gdy człowiek włączy się do niej, czyniąc z siebie dobrowolny dar. To rozumowanie łączy nierozdzielnie problematykę prawdy ludzkiego życia z problematyką wolności człowieka. Tajemnicą podmiotowego istnienia człowieka jest to, że może on sobą dysponować. Istnienia takiej możliwości wymaga aktualizacja prawdy (miłość) ludzkiego życia.

Człowiek może zaktualizować prawdę swego życia, stać się tym, kim jest, wtedy gdy wybierze swoją tożsamość⁵¹. Z tym fundamentalnym wyborem, w którym wolność staje się „bytem ludzkiego bytu”⁵², łączy się problem zawierzenia objawiającej przemowie Boga. To zawierzenie (wiera), będąc w istocie rzeczy afirmacją prawdy, nie może być zredukowane

⁴⁹ Por. W. Kasper, *Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?*, w: *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*, A. Görres [wyd.], Freiburg/Br. 1988, 17 n.

⁵⁰ Por. *Dei Verbum*, 2.

⁵¹ „Wir müssen in Freiheit werden, was wir sind”. Metz, *Armut im Geiste*, 419.

⁵² „[Freiheit]... das Sein seines Seins”. Metz, *Freiheit als philosophisch — theologisches Grenzproblem*, 296.

do abstrakcyjnej płaszczyzny intelektualnej akceptacji określonej teorii (doktryny)⁵³. Synonimem tego zawierzenia jest totalno-egzystencjalne powierzenie (oddanie) się Bogu.

Aktualizacja chrystologicznej prawdy ludzkiego życia jest więc konkretna i obejmuje całość praktyczno-historycznej egzystencji człowieka. Tym całościowym kształtem, stanowiącym treść stwórczej odpowiedzi, człowiek staje wobec Boga w tajemnicy swej wolności, która jest tajemnicą historyczno-eschatologicznej całości ludzkiego życia. Zatem treść stwórczej odpowiedzi człowieka ma wymiar historyczno-eschatologiczny (czasowo-wieczny). Warunki takiej treści spełniają czyny miłości Boga i bliźniego. Inaczej mówiąc, warunki takiej treści spełnia określony styl społeczno-religijny życia. Takie życie, jak mówi H.U. von Balthasar, cechuje specyficzna konwergencja miłości Boga i miłości bliźniego (*Ineinander*)⁵⁴. Stanowiąca treść stwórczej odpowiedzi człowieka aktywność miłości jest tajemniczym budulcem stającej się historycznie chrystologicznej prawdy ludzkiego życia. Ta aktywność ma zawsze „boski wymiar” i jako taka jest nierozłącznie historyczno-eschatologiczna. Warto w tym miejscu podkreślić, że to czasowo-wieczne trwanie miłości w stwórczym dziele Boga i ludzi zostało także podkreślone w nauce Soboru Watykańskiego II.

Stoimy tutaj przed wielką tajemnicą historii, w której ziemskie życie każdego człowieka, jako jedyne i niepowtarzalne wydarzenie, staje się stwórczą decyzją, warunkującą uwiecznienie ludzkiego życia w Bogu. Ta myśl, łącząc sens historycznej egzystencji człowieka z tajemnicą podjęcia jednorazowej decyzji akceptującej wieczną wspólnotę życia z Bogiem, odrzuca wszystkie mitologie sugerujące możliwość wielokrotnego powtarzania ziemskiego życia (reinkarnacja, wędrówka dusz itd.). Rezultatem jedynej i niepowtarzalnej egzystencji człowieka w historii może być także rozminięcie się z jej eschatologicznym wypełnieniem w Bogu.

VI. PERSONALISTYCZNE UJĘCIE PRAWDY

Aby w poruszanej wyżej problematyce dostrzec odpowiednie konteksty, wymagające personalistycznych interpretacji, przypomnijmy sobie uwzględniony dotąd tok rozumowań. Najpierw wskazaliśmy na tajemnicę aktualizacji tożsamości człowieka w chrystologicznej relacji do Boga. Następnie w utożsamionej z miłością prawdzie ludzkiego życia dostrzegliśmy jej dialogiczną strukturę. Dynamizm tej struktury zakłada konieczność objawiającej (zapraszającej) przemowy Boga i wolnej odpowiedzi człowieka, której synonimem jest wybór określonej formy społeczno-religijnego życia.

Trudno w powyższym ujęciu prawdy nie dostrzec potrzeby uwzględnienia refleksji personalistycznej. Specyficznym przedmiotem zainteresowania tej refleksji może stać się wspomniany wyżej egzystencjalny wybór, istotny komponent prawdy (miłość) ludzkiego życia. Wybór zakłada poznanie. Pojawiający się w tym momencie postulat rozumowo-wolnej aktywności staje się postulatem uwzględnienia oryginalności osobowego życia.

⁵³ Por. N. Dunas, *Connaissance de la foi*, Paris 1963, 87.

⁵⁴ Por. M. Albus, *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Freiburg/Br. 1976, 110.

Ostatecznym celem, do którego zmierza całość kształt rozumno-wolnej, osobowej aktywności człowieka jest on sam, aktualizacja jego naturalnej pełni⁵⁵. A ponieważ tożsamość człowieka jest z natury chrystologiczna, więc fundamentalnym źródłem („principium”) i ostatecznym celem („finis”) jego osobowej aktywności jest sam Bóg⁵⁶. W ten sposób, otwarta bezgranicznie (religijnie) rozumno-wolna aktywność człowieka staje się sensowna (celowa), spełniając tym samym fundamentalny warunek działania osobowego⁵⁷.

Refleksje nad łącznością problemu tożsamości człowieka z problemem przypomnianego wyżej równania $\text{prawda} = \text{miłość}$ prowadzą do jednoznacznego wniosku, że chrześcijański personalizm nie jest indywidualizmem⁵⁸. Warunków integralnej interpretacji tego personalizmu nie spełniają także ci myśliciele, których rozważania koncentrują się na modelu osobowej relacji JA — TY⁵⁹. W tym modelu nie mieści się całość kształt osobowych relacji, koniecznych w aktualizacji stworzonej „na obraz” Trójcy Świętej prawdy ludzkiego życia. W procesie tej aktualizacji, będącej w istocie rzeczy tajemnicą miłości, odkrywalna jest definiująca osobę możliwość samodarowania się innym osobom. Ta możliwość wskazuje na autonomię podmiotowego istnienia osoby, która samą siebie posiada i sobą dysponuje. Dysponująca sobą osoba może więc rozumno-wolnym aktem darować się (miłość) innym osobom, Bogu i ludziom. Z problematyką tego aktu związana jest problematyka spotkania personalizmu z humanizmem.

Twierdząc, że człowiekiem jest osoba, trzeba dostrzec problematyczność odwrotności tego twierdzenia. Rozumno-wolna podmiotowość osoby nie jest synonimem pełni człowieczeństwa („humanum”)⁶⁰. Ta pełnia jest ukryta w chrystologicznej wspólności miłości. Osoba jest taką istotą, której witalna aktywność (poznanie — chcenie) umożliwia życie w tej wspólności. Zaistnienie tego życia, to znaczy zaistnienie prawdy ludzkiego życia, jest uwarunkowane aktualizacją tkwiących w osobie możliwości.

W krótkim podsumowaniu zauważmy jeszcze raz, że życie osobowe jest możliwością zaistnienia chrystologicznej prawdy ludzkiego życia (miłości), której komponentem jest osobowa (rozumno-wolna) decyzja. Nawiazując do poruszanej wyżej problematyki sensu, można także powiedzieć, że sensem osoby jest prawda ludzkiego życia. Rozmijająca się z tą prawdą osoba istnieje bezsensownie. Ten sam schemat rozumowań można również odkryć w nauce Jana Pawła II, dla którego decydującym warunkiem rozwoju prawdziwego humanizmu jest personalistyczna wizja człowieka.

⁵⁵ Por. J.B. Metz, *Natur, Lexikon für Theologie und Kirche*, t.7, Freiburg/Br. 1962, 807.

⁵⁶ Por. Metz, *Freiheit als philosophisch — theologisches Grenzproblem*, 310.

⁵⁷ Psychologia widzi w sensowności działania kryterium życia osobowego: por. B. Grom, *Sinn und Sinnlosigkeit in psychologischer Sicht*, w: *Auf der Suchenach dem Sinn des Lebens*, [dz. zb.], Freiburg/Br. 1975, 93.

⁵⁸ Por. J.H. Walgrave, *Personalisme et anthropologie chrétienne*, Gregorianum 65 (1984) 453.

⁵⁹ Przekcentowanie osobowej relacji JA — TY, upraszczające koncepcję chrześcijańskiego personalizmu, można dostrzec u takich myślicieli, jak: M. Blondel, G. Marcel, E. Mounier, M. Nédoncelle, A. Brunner, F. Ebner, R. Guardini i.in. — por. Pfeiffer, *Offenbarung*, 162.

⁶⁰ Por. L. Berg, *Zur theologischen Bestimmung des Humanum*, F. Groner [wyd.], Köln 1971, 446.

Wszystkie inne drogi, poszukujące tego humanizmu, jeżeli zlekceważą osobowe, rozumno-wolne działanie człowieka, prowadzą do deformacji jego tożsamości.

VII. CZĘŚĆ WIERNA CAŁOŚCI

Powróćmy do soborowej definicji diecezji, którą rozpoczęliśmy nasze refleksje. Z tej definicji wynika, że diecezja jest „częścią” tajemniczej „całości” Kościoła. Jeżeli wraz z Ojcami Soboru dostrzeżemy w Chrytologicznym Kościele „sakrament” czyli „znak i narzędzie” historyczno-eschatologicznego jednoczenia ludzi w Bogu (*Lumen gentium* 1), to tak pojęta tajemnica Kościoła jest, w istocie rzeczy, synonimem tajemnicy prawdy ludzkiego życia.

Zainteresowany tą prawdą całokształt naszych refleksji może robić wrażenie zbioru teoretycznych spekulacji, oddalonych od konkretnego życia. Można nawet zapytać o celowość zamieszczenia tego rodzaju refleksji w jubileuszowym zbiorze tekstów, analizujących historyczny konkret trwającej już 70 lat drogi diecezjalnego życia. Stoimy tutaj wobec pozornego problemu. Nietrudno bowiem dojść do wniosku, że wśród tych jubileuszowych analiz nie może zabraknąć fundamentalnych refleksji, przypominających ostateczny sens aktywności diecezjalnej społeczności. Te refleksje ukazują jednoznacznie, że realizowana w diecezji chrystologiczna prawda ludzkiego życia nie rozdziela praktyki od teorii.

Historyczny konkret diecezjalnej praktyki jest nie tylko stale warunkowany jakością teoretycznego zrozumienia objawionej prawdy ludzkiego życia, lecz także konfrontacją z inwazją różnego rodzaju ideologicznych teorii, usiłujących narzucić społeczeństwu określoną formę praktycznego życia. Konkretnych przykładów, potwierdzających tę ogólną informację, może także dostarczyć diecezja katowicka. W kontekście nauki papieża Jana Pawła II można w doświadczeniach tej diecezji wyróżnić dwie zasadnicze konfrontacje: z „totalitarną wizją świata” marksizmu oraz z „demokracją” sprzymierzoną z etycznym relatywizmem (*Veritatis splendor*, 101). Społeczność diecezjalna, synonim aktualizacji chrystologicznej prawdy ludzkiego życia, nie może lekceważyć tych ideologicznych wymysłów, bowiem zarówno w „materialistycznym kolektywizmie”, jak i w kapitalistycznych społecznościach, uwikłanych w konsumpcyjną „sieć fałszywych i powierzchownych satysfakcji”, człowiek staje się ofiarą alienacji, pozbawiony możliwości „przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa” (*Centessimus annus*, 41).

W tym kontekście trzeba także podkreślić, że kontynuowana w Kościele „apologia człowieka” nie może zrezygnować z roszczeń uniwersalnych. Zwolennicy demagogicznego równania: „uniwersalizm” = „fundamentalizm” nie przemyśleli do końca kluczowego dla objawionej antropologii równania: „prawda” = „miłość”. Utożsamiona z miłością chrystologiczną prawda życia ludzkiego nie może być aktualizowana aroganckim zniewalaniem, lecz pokornym zapraszaniem. Wolność jest komponentem tej prawdy, która jest miłością. Uniwersalność tak pojętej prawdy łączy się z poznawczym procesem obiektywnego odczytu istniejącej rzeczywistości a nie z apriorycznym dążeniem do ideologicznego totalitaryzmu.

Dla uzupełnienia naszych wywodów można jeszcze dodać, że ani geneza, ani treść objawionej antropologii nie odpowiadają tym kryteriom, którymi myśliciele postmodernizmu krytycznie oceniają zniewalające funkcjonowanie wymyślonych przez człowieka „uniwersalnych” koncepcji prawdy⁶¹. Chrześcijanie nie „dysponują” ideologicznie prawdą, lecz jej „zawierają”, zdając sobie sprawę z jej tajemniczości, która ludzkie myślenie i działanie otwiera wciąż nowymi pytaniami...

⁶¹ Por. J. Valentin, *Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung*, w: *Das Ende der alten Gewissheiten*, W. Lesch, G. Schwind [wyd.], Maizn 1993, 16 n.