

Ks. JERZY CUDA, Katowice

## ZIEMSKA ODPOWIEDZIALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NADZIEI

(...) przyszły los ludzkości leży w ręku tych, którzy potrafią podać następnym pokoleniom motywy życia i nadziei (*Gaudium et spes*, 31)

1. Nieodpowiedzialna beznadziejność – 2. Rywalizacja chrześcijańskiej nadziei z ziemskimi nadziejami? – 3. Soborowa interpretacja udziału chrześcijańskiej nadziei w odpowiedzialności za jakość ziemskiego życia człowieka – 4. Hermeneutyczne ryzyko nadziei procesu globalizacji

### 1. Nieodpowiedzialna beznadziejność

Odkrywalna w motto zachęta do refleksji nad „motywami życia i nadziei” zatrzymuje się nie tylko przy relacji „nadzieja – odpowiedzialność”, lecz także rozważa relację „beznadziejność – nieodpowiedzialność” Przed tragedią drugiej relacji ostrzegął Papież wchodzącą w trzecie tysiąclecie ludzkość. Składając członkom korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej noworoczne życzenia, JAN PAWEŁ II przypomniał, że Stwórca oddał świat twórczej aktywności człowieka, który jednak może „zburzyć równowagę stworzenia” a wtedy „(...) nasz świat, podporządkowany wyłącznie naszym zamierzeniom, może się stać miejscem niezdatnym do życia”<sup>1</sup>. To ostrzeżenie odezwało się wymownym echem w środkach masowego przekazu, obserwujących obrady „Szczytu Ziemi” (Johannesburg, 26.08–4.09.2002). Około 60 tysięcy uczestników tego spotkania, przybyłych z ponad 180 krajów, stało się wymownym znakiem globalnej odpowiedzialności za przyszłość naszej planety. Wiarę w tę przyszłość osłabia spostrzeżenie, że od ostatniego „Szczytu”, który przed dziesięciu laty obradował w brazylijskim Rio, zakres patologicznych objawów, deformujących nasze ziemskie życie, znacznie się powiększył.

---

<sup>1</sup> OsRomP (2001), nr 3, s. 20.

Zaniepokojone losem ludzkości czasopisma, sięgając do wiarygodnych badań różnych ośrodków naukowych, przekazują dramatyczne informacje<sup>2</sup>. Dostrzegając potrzebę krytycznej oceny genezy i motywacji tych informacji, nie można zlekceważyć ostrzeżeń, adresowanych przez współczesne środki masowego przekazu do ludzkości, rozpoczynającej nowe tysiąclecie swej historycznej drogi. Globalna odpowiedzialność za jakość tej drogi powinna, między innymi, skupić uwagę na praktycznym wymiarze (kryterium) hermeneutycznej problematyki ryzyka interpretacji relacji świata materii (rzeczy) do historycznej aktualizacji tożsamości człowieka. Ryzyko tej interpretacji jest tajemnicą ludzkiej wolności, w której człowiek może się poznawczo rozminąć z prawdą „własnego człowieczeństwa” Godnym rozwagi problemem tego stanu alienacji jest błędne (utopijne) pojęcie antro-po-logicznej funkcji świata materii<sup>3</sup>. Wielość i różność takich alienacji utrwaliła się już teoretycznie i praktycznie w pamięci historii ludzkości, przy czym problematyka ryzyka interpretacji sensu ludzkiej egzystencji w świecie materii (rzeczy) nabiera szczególnej wymowy wtedy, gdy zagraża tej egzystencji stanem beznadziejności. Chrześcijańska antropologia kojarzy genezę tego stanu z deformacją stwórczego dialogu.

Człowiek przywłaszcza sobie twórcze możliwości „winnicy świata”<sup>4</sup> i lekceważąc jej dialogiczną (chrysto-logiczną) strukturę, próbuje w niej „gospodarować” monologiem własnych światopoglądowych improwizacji. W tym kontekście można się zgodzić z sugestią, że wśród różnych prób usypiania ludzkich sumień, do bardziej skutecznych należą te, które łudzą „naukową oczywistością” Na przykład, darwinowskie pojęcie ewolucji, przeniesione ideologicznie z terenu „teorii” na teren „oczywistego faktu”, prowadzi zwiedzone rozumowanie człowieka do wniosku, że wszechświat jest niczym, a sterowanie jego „naturalnymi procesami” należy wyłącznie do człowieka<sup>5</sup>. Naukowy program tego sterowania jest nieodpowiedzialny, to znaczy, nie uwzględnia problemu ludzkiej odpowiedzi na kosmo-logiczne informacje Stwórcy. Wypisując na swych nowożytnych sztandarach hasła odrzucające Boga – Stwórcę, ludzkość wyruszyła z nadzieją „ku lepszej przyszłości”, prowadzona wiarą we wszechmoc nauki.

Gdy naukowy postęp otwierał wciąż nowe perspektywy zagrożeń i lęków, pojawiły się objawy załamania wiary w samowystarczalność naukowej wiedzy<sup>6</sup>. Dostrze-

<sup>2</sup> Na przykład, pierwsza strona „Le Monde diplomatique”, zapraszając do refleksji nad treścią artykułu, którego tytuł wzywa do „ratowania planety”, przypomina niepokojące dane statystyczne, wskazujące na dramat aktualnej deformacji (ekologicznej, ekonomicznej, społecznej, politycznej itd.) ziemskiej egzystencji człowieka; por. J. RAMONET, *Sauver la planète*, „Le Monde diplomatique” 49 (2002), nr 581, s. 1.

<sup>3</sup> Por. CA 41.

<sup>4</sup> Łk 20,9n.

<sup>5</sup> Por. E. LUTZ, *Ohne Schöpfung kein Leben*, Hamburg 1998, s. 19.

<sup>6</sup> Por. H. ZOLLER (red.), *Die Befreiung vom wissenschaftlichen Glauben*, Freiburg im Br. 1974.

żono, że hermeneutyczne ryzyko interpretacji sensu życia człowieka w świecie materii jest odkrywalne w decyzji utopijnego uznania „części” tożsamości człowieka za jej „całość” (*pars – pro – toto*). Uznanie tego ryzyka było często rezultatem bolesnego doświadczenia jego praktycznych następstw.

## 2. Rywalizacja chrześcijańskiej nadziei z ziemskimi nadziejami?

Postawiony wyżej znak zapytania sugeruje możliwość wieloaspektowego rozważania relacji „chrześcijańska nadzieja – nadzieje ziemskie”. Jeżeli w tych rozważaniach pojawia się postulat „rywalizacji”, to mamy do czynienia z taką aspektową refleksją, która deformuje antro- i kosmo-logikę objawionej wiedzy. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* przypomina, że chrześcijańska nadzieja jest realizowana w nadziejach ziemskich<sup>7</sup>. Ukryte w twórczych możliwościach stworzonego wszechświata nadzieje, które rozum ludzki poznaje i realizuje „własnymi środkami”<sup>8</sup>, mają uczestniczyć w „uzasadnianiu tej nadziei”, której przedmiot jest poznawalny wiarą<sup>9</sup>.

Przedmiotem chrześcijańskiej nadziei jest ostateczne zrealizowanie i poznanie tożsamości człowieka w stwórczo-zbawczym zjednoczeniu „wszystkiego” w Tajemnicy Chrystusa<sup>10</sup>. Do realizacji tej „jednej nadziei”<sup>11</sup> zostały „wezwane” twórcze możliwości ziemskich nadziei, które „idą razem” drogą czasu do wieczności „Człowieka Doskonałego”<sup>12</sup>. Ziemskie nadzieje są więc „częściami” chrysto-logicznej (antropologicznej) „całości” nadziei chrześcijańskiej. Prawdą „części” jest „całość” Sens częściowych nadziei jest zatem odkrywalny w sensie obejmującej je całości<sup>13</sup>. W tym kontekście można powiedzieć, że antropologia chrześcijańska, jako nauka o nadziei, jest „nauką jednoczącą” (sensownie scalającą) wszystkie nadzieje nauk przyrodniczych i humanistycznych<sup>14</sup>.

Hermeneutyczne koło, otwierające częściowość historycznych nadziei w stronę ich eschatologicznej całości, było w historii ludzkości wielokrotnie i różnorodnie demontowane. Wyrok ideologicznych decyzji zamykał nieraz tożsamość człowieka w teleologii świata materii, co wyznaczało granice ludzkim nadziejom, których „nadprzyrodzone przekraczanie” uznano za nonsens. Relację „nadzieje ziemskie – nadzieja chrześcijańska” kojarzono z relacją „racjonalne – irracjonalne”. Panteistyczne

<sup>7</sup> Por. KDK 1.

<sup>8</sup> FR 13.

<sup>9</sup> 1 P 3,15.

<sup>10</sup> Ef 1,10.

<sup>11</sup> Ef 4,4.

<sup>12</sup> Ef 4,13.

<sup>13</sup> Por. G. SCHERER, *Zukunft und Eschaton. Philosophische Aspekte*, w: G. SCHERER (red.), *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, Essen 1972, s. 40n.

<sup>14</sup> J. JONCHERAY (red.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris 1997, s. 256: *science unitive*.

przesłanki materialistycznego monizmu prowadziły do wniosku, że „boski człowiek” (FEUERBACH), dysponując „naturą” i „historią”, ma do swej dyspozycji „całość” uwarunkowań realizacji jego nadziei. Ten model rozumowań, bliski MARKSOWI i BLOCHOWI<sup>15</sup>, może być także uwzględniony w refleksji nad społeczno-politycznymi sukcesami różnych „wodzów”, którzy popularność mas zdobywali szerzeniem „wiary” w ziemskie możliwości realizacji wszystkich nadziei ludzkich<sup>16</sup>. Euforia tej utopii prowadziła do dewaluacji chrześcijańskiej nadziei, która, jak przekonywał MERLEAU-PONTY, deformuje ziemskie życie człowieka. Chrześcijanie są błędnie zainstalowani w strukturach tego świata<sup>17</sup> przy czym nie jest to problem wyboru określonych działań, lecz istoty chrześcijańskiej duchowości, inspirowanej dogmatami wiary. W tym kontekście pojawia się swego rodzaju antyteza postulatu „uzasadniania” chrześcijańskiej nadziei (1 P 3,15), której eliminacja ma warunkować radość życia nadziejami historycznymi.

Sugerowana oczywistość tej ideologicznej teorii traci jednak swą wiarygodność w praktyce historycznych doświadczeń, sygnalizujących, że podaż ziemskich nadziei nie jest w stanie stworzyć takiej „całości”, którą człowiek mógłby ostatecznie zaspokoić wpisany w jego egzystencję popyt na przeżywanie jej pełni. „Niespokojne serce” człowieka (ŚW. AUGUSTYN) jest otwarte „całościową nadzieją”, która nie jest sumą „nadziei częściowych”, rodzących się z twórczych możliwości świata historii, co jednak nie oznacza, że mamy tutaj do czynienia z relacją alternatywy. Według J. MOLTMANNA, wielość i różność ziemskich nadziei jest sensownie scalana w apokaliptycznym *Totum* przedmiotu chrześcijańskiej nadziei<sup>18</sup>. W antropologicie tego stwórczo-zbawczego scalania, łączącego doświadczenie z tajemnicą, rzeczywistość świecką z sakralną, wiedzę z wiarą itd., ziemskie nadzieje nie odgrywają drugorzędnej roli<sup>19</sup>. Dostrzega to złożoność egzegetycznych i biblijnoteologicznych badań, skupionych na problematyce „kosmicznych cierpień”, towarzyszących nadziei „stwórczego rodzenia”<sup>20</sup>. Spotykające się w tej antropologicznej nadziei wszystkie ziemskie nadzieje utracą rację bytu, gdy „urodzi się” chrystologiczna jedność „Człowieka Doskonałego”<sup>21</sup>. Historia ludzkości, kształtowana tajemniczą perychozeą nadziei chrześcijańskiej i nadziei ziemskich, zapomni o „bólach rodzenia”<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Por. H. KIMMERLE, *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung*, Bonn 1974, s. 123.

<sup>16</sup> Por. R. LAURENTIN, *Nouvelles dimensions de l'espérance*, Paris 1972, s. 56.

<sup>17</sup> A. NAUD, *Les espérances séculières a Vatican II*, w: CH. KANNENGIESSER (red.), *Le Point Theologique*, t. IV, Paris 1972, s. 126: (...) *les chretiens sont mal insérés dans la vie de ce monde*.

<sup>18</sup> Por. J. MOLTMANN, *Theologie de l'esperance*, Paris 1973, s. 147n.

<sup>19</sup> Por. J. SUDBRACK, *Hoffnung: Wende der Theologie zum Menschen*, w: H. ERHARTER (wyd.), *Hoffnung für alle*, Wien 1970, s. 106n.

<sup>20</sup> Por. K.M. WOSCHITZ, *Elpis Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien 1979, s. 520n.

<sup>21</sup> Por. Ef 4,11.

<sup>22</sup> Por. J 16,21. W historii myśli chrześcijańskiej odkrywalne są różne interpretacje relacji „chrześcijańska nadzieja – nadzieje ziemskie”. Dla przykładu, Joseph Arnaud, kojarząc tę relację z relacją „historia – eschatologia”, wykazuje, że w teologii nadziei J. Moltmanna trudniej dostrzec historyczno-

### 3. Soborowa interpretacja udziału chrześcijańskiej nadziei w odpowiedzialności za jakość ziemskiego życia człowieka

W innym miejscu<sup>23</sup> przedmiotem naszego zainteresowania była aktualność soborowego postulatu społecznej realizacji chrześcijańskiej nadziei. Mając na uwadze złożoność tej realizacji, chcemy teraz rozważyć jej aspekt, skupiając uwagę na relacji „chrześcijańska nadzieja – świat materii (rzeczy)”. Zdając sobie sprawę z wieloznaczności pojęcia „świat”<sup>24</sup>, ustalmy najpierw jego znaczenia, odkrywalne w nauce Soboru Watykańskiego II<sup>25</sup>

Zasadniczo zakres treściowy tego pojęcia został w sposób opisowy przedstawiony w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, która mówi, że Sobór „(...) ma przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który — jak wierzą chrześcijanie — z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”<sup>26</sup>. Sobór, tak jak Pismo święte, pojmuje więc świat jako historię ludzkości, ściśle złączoną z historią kosmosu<sup>27</sup>. Należy jednak od razu zauważyć, że w tym ujęciu zawarte zostały różne znaczenia pojęcia „świat”, używane także przez Pismo św.:

- pochodzący od Boga „świat dobra”;
- pochodzący od stworzenia „świat zła”

Bez uwzględnienia wielości znaczeń pojęcia „świat”, pewne wywody nauki soborowej można by posądzić o formalną sprzeczność. Na przykład, ukazana w doku-

eschatologiczną kontynuację ludzkich nadziei aniżeli w ujęciu Teilharda de Chardin, który w kontekście problematyki eschatologicznego finału historii ludzkości uwzględnia grzeszną deformację ziemskich nadziei, lecz ich nie eliminuje z realizacji obietnicy „nowego stworzenia”; por. *Taches humaines, espoirs humains et espérance chrétienne chez Teilhard et Moltmann*, w: P. DE SURGY (red.), *Recherches et réflexions sur l'espérance chrétienne aujourd'hui*, Paris 1974, 114n.

<sup>23</sup> Por. J. CUDA, *Aktualność soborowego postulatu społecznej realizacji chrześcijańskiej nadziei*, SSHT 35 (2002), z. 1, s. 17–25.

<sup>24</sup> Por.: N. BROX, H.R. SCHLETTE, *Monde*, w: H. FRIES (red.), *Encyclopédie de la foi*, t. III, Paris 1966, s. 105–127; W. MATUSIAK, *Świat*, w: M. RUSECKI (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1193–1195.

<sup>25</sup> Wyjaśnienie pojęcia „świat” znalazło się w redakcji *Schematu XIII*, którą rozesłano Ojcom Soboru w 1965 r. Redakcja ta była podstawą dyskusji na IV sesji. Poddane krytyce wyjaśnienie zostało jednak wycofane i nie weszło do aktualnego tekstu *Gaudium et spes*; por. J. ZABŁOCKI, *Kościół i świat współczesny. Wprowadzenie do soborowej konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”*, Warszawa 1968, s. 196n.

<sup>26</sup> KDK 2.

<sup>27</sup> W soborowym ujęciu „świat ludzi” odkrywalny jest pluralizm ujęć historii (mikrohistoria, makrohistoria, megahistoria, panhistoria); por. CZ. BARTNIK, *Historia*, EK 6, k. 939.

mentach chrześcijańska nadzieja raz wymaga walki ze światem, innym razem jego afirmacji<sup>28</sup> W obydwu wypadkach pojęcia „świat” użyto w różnych znaczeniach. Wracając do zacytowanego wyżej obszernego fragmentu konstytucji duszpasterskiej można powiedzieć, że ukazuje on wyżej wyszczególnione dwa „światy” w historycznym procesie ich wzajemnego (dialektycznego) przeciwstawiania się. Ostateczny wynik tego procesu jest znany: nadzieja definitywnego zwycięstwa dobra nad złem jest zagwarantowana jej teo-logiką.

Omawiany fragment konstytucji mieści w sobie wszystkie zasadnicze problemy, jakie towarzyszą rozważaniom genezy, struktury oraz ostatecznego przeznaczenia (sensu) świata. Jednak zbyt ogólny charakter sformułowania tych problemów wymaga bliższego ich wyjaśnienia przy pomocy innych tekstów soborowych. W tych wyjaśnieniach, jak zapowiada tytuł artykułu, przedmiotem szczególnego zainteresowania będzie rola nadziei w życiowej relacji człowieka do świata materialnego. *Z Dekretu o apostołstwie świeckich* wynika, że życie w chrześcijańskiej nadziei zakłada nie tylko określoną relację człowieka do Boga oraz relację człowieka do człowieka, lecz wymaga także, aby człowiek właściwie osądzał „(...) prawdziwe znaczenie i wartość rzeczy doczesnych tak samych w sobie, jak i w stosunku do celu człowieka”<sup>29</sup> Człowiek, który „(...) skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego”<sup>30</sup>, od pierwszej chwili swego istnienia ściśle z tym światem związany, ma razem z nim osiągnąć pełnię swego istnienia. Ta antropologiczna myśl św. PAWŁA<sup>31</sup>, podjęta przez Sobór<sup>32</sup>, podkreśla zasadniczą rolę, jaką ma do spełnienia świat materialny w stwórczo-zbawczym dziele Boga. W chrysto-logice tego dzieła<sup>33</sup> świat materii od początku jest „częścią” jego „całości”, stanowiąc komponent dialogicznej struktury Objawienia<sup>34</sup>, co odbiera rację bytu wszelkim próbom monologicznej improwizacji dziejami świata. Mając to na uwadze, Sobór z jednej strony mocno podkreśla wynikającą z samego faktu stworzenia autonomię świata „rzeczy ziemskich”, z drugiej jednak strony ostrzega, aby fałszywie pojęta autonomia nie zrywała z logiką stwórczo-zbawczego dzieła Boga<sup>35</sup>

Ostrzeżenie przed teoretyczną i praktyczną alienacją relacji do świata materii spotyka się z problematyką aktualności skutków grzechu pierworodnego. „Człowiek bowiem stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości (...) oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do

<sup>28</sup> Por.: KK 35; KDK 2, 21; KO 1.

<sup>29</sup> DA 4.

<sup>30</sup> KDK 14.

<sup>31</sup> Por. Rz 8, 18n.

<sup>32</sup> Por.: KK 48; DA 4.

<sup>33</sup> Por. KDK 38.

<sup>34</sup> Por.: KO 3; O. SEMMELROTH, M. ZERWICK, *Vaticanum II über das Wort Gottes*, Stuttgart 1966, s. 16.

<sup>35</sup> Por. KDK 36.

Niego siebie samego i wszystkie rzeczy, tak aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże<sup>36</sup>. To działanie człowieka, jako współdziałanie ze stwórczą wolą Boga, miało w historii świata kontynuować dalszą jego ewolucję<sup>37</sup>. Realizacja tego zadania została jednak utrudniona tajemnicą grzechu pierwotnego. Wprowadzona przez ten grzech dysharmonia jest odkrywalna nie tylko w relacji człowieka do Boga i innych ludzi, lecz także w stosunku człowieka do świata materialnego<sup>38</sup>. Zwalczenie zła, jakie na skutek tego grzechu zaistniało w świecie stworzeń, przerastało ludzkie możliwości<sup>39</sup>, toteż „Bóg najlaskawszy i najmądrzejszy, chcąc dokonać odkupienia świata (...) zesłał Syna swego (...)”<sup>40</sup>.

„Słowo (...) weszło w dzieje świata jako człowiek doskonały, wzięło je w siebie i w sobie je streściło”<sup>41</sup>. W Chrystusie nastąpiło więc nie tylko pojednanie Boga z człowiekiem, lecz także pojednanie Boga ze światem<sup>42</sup>. *Dekret o apostołstwie świeckich* stwierdza, że „Chrystusowe dzieło odkupienia, mające zasadniczo na celu zbawienie ludzi, obejmuje również odnowę całego porządku doczesnego (...)”, ponieważ „(...) sam Bóg pragnie cały świat przekształcić w Chrystusie w nowe stworzenie, zaczątkowo już tu na ziemi, a w pełni w dniu ostatecznym”<sup>43</sup>. W wyniku tego, kontynuujący stwórcze dzieło Boga dynamizm ludzkiego działania, otrzymał nowy (dialogiczny) wymiar, w którym efekty ludzkich wysiłków uczestniczą w procesie zbawczego powrotu świata przez Chrystusa do Boga<sup>44</sup>. Wchodzące w zakres chrześcijańskiej nadziei ostateczne sfinalizowanie tego powrotu dokona się w momencie przemiany „postaci tego świata”. Sobór w tym miejscu nawiązuje do nauki św. Pawła,

<sup>36</sup> KDK 34.

<sup>37</sup> KDK 34: (...) *suo labore opus Creatoris evolvere* (...); A. AUER, *Drittes Kapitel des Ersten Teils. Einleitung und Kommentar*, LThK 3, Freiburg im Br. 1968, s. 390: *Menschliches Schaffen bedeutet Partnerschaft mit dem göttlichen Ordnungswillen im Kampf gegen die durch die Sünde entfesselten Mächte der Zerstörung.*

<sup>38</sup> Por. KDK 13. Świat zamiast łączyć ludzi — staje się nieraz źródłem ich podziału; zamiast być środkiem w integralnym rozwoju osoby ludzkiej — może temu rozwojowi przeszkodzić; zamiast prowadzić do Boga Stwórcy — często Go człowiekowi zasłania; por. E. MCDONAGH, *Christian Hope*, ITQ 25 (1968), s. 30n.

<sup>39</sup> Problematyka tej tajemniczej aporyczności przetrwała w pluralizmie wierzeń różnych kulturowych tradycji.

<sup>40</sup> KK 52.

<sup>41</sup> KDK 38 (por. Ef 1,10).

<sup>42</sup> W człowieczeństwie Chrystusa elementy świata materialnego „dosięgają swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy” (KDK 14; por. Dn 3,57-90).

<sup>43</sup> Por. DA 5. Wyrażona w fackie Wcielenia pełna afirmacja świata przez Boga jest źródłem optymistycznego spojrzenia na świat i daje gwarancję nadziei ostatecznego zjednoczenia się tego świata z Bogiem; por. V. SCHURR, *Hoffnung in Aktion*, w: H. VORGRIMLER (wyd.), *Gott in Welt. Fest. für K. Rahner*, t. II, Freiburg im Br. 1964, s. 392.

<sup>44</sup> Tajemnica wcielenia Syna Bożego nie „ubóstwiła” (panteistycznie) świata, odbierając mu jego stworzoną autonomię. Zapraszający człowieka do chrysto-logicznej wspólnoty życia (Miłość = Wolność) Stwórca nie jest konkurentem „świeckości świata” (*Weltlichkeit der Welt*), lecz jej twórcą i gwarantem; por. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, s. 21n.

który wskazuje na to, że wszelkie stworzenie całym swym istnieniem wyczekuje tego momentu<sup>45</sup>

Poruszając problem antropocentryzmu stwórczego dzieła, Sobór mocno akcentuje przynależność jego kosmicznego wymiaru do porządku tajemnicy, jaką okryta jest całość tego dzieła, przy czym nauka Soboru nie mówi o dwóch niezależnych od siebie tajemnicach, z których jedna dotyczyłaby „naturalnego”, a druga „nadprzyrodzonego” celu świata. Świat, w ujęciu Soboru, ma tylko jeden cel i nie jest terenem dwu współistniejących i konkurujących między sobą królestw: ziemskiego i boskiego<sup>46</sup>. Stojące przed wszystkimi ludźmi zadanie: „(...) by w prawdzie i sprawiedliwości budować lepszy świat”<sup>47</sup> ma realizować dzieło uniwersalnego powrotu całego stworzenia w Tajemnicy Chrystusa do Boga<sup>48</sup>. Jest to, według Soboru, powrót w miłości do Miłości, która dała początek wszelkiemu istnieniu<sup>49</sup>. Z tym kosmicznym wymiarem miłości związany jest kosmiczny wymiar nadziei. Ziemskie oczekiwania i nadzieje są ściśle związane z realizującym się w świecie Bożym Królestwem. Skierowana do pełni tego Królestwa chrześcijańska nadzieja, pamiętając o tym, że do tej pełni zmierza cała kształtowana „własnymi nadziejami” rzeczywistość ludzkiego świata, musi te wszystkie „ziemskie nadzieje i oczekiwania” wchłonąć i zdynamizować<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Por.: KDK 39; Rz 8,19; Św. Paweł, mówiąc o nadziei całego stworzenia, ukazuje tym samym kosmiczny aspekt chrześcijańskiej nadziei; por. Y. CONGAR, *Espérance et libération du mal*, w: *Espoir humain et espérance chrétienne. Semaine des Intellectuels Catholiques 1951*, Paris 1951, s. 72.

<sup>46</sup> Por. M. CHENU, *Die Aufgabe der Kirche in der Welt von Heute*, w: G. BARAUNA (wyd.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes” des II Vatikanischen Konzils*, Salzburg 1967, s. 230: *Es ist nicht so, dass auf der einen Seite die Arbeit in und an der Welt stünde, ohne Interesse und Wert für das Reich Gottes, und auf der anderen Seite das Reich Gottes ohne Interesse bzw. Bedeutung für den Aufbau der Welt*; wskazując na pojęcie „świat” użyte w pkt. 2 KDK, O. SPÜLBECK (*Teilhard de Chardin und die Pastoralkonstitution*, w: J.C. HAMPE [wyd.], *Die Autorität der Freiheit*, t. III, München 1967, s. 90) stwierdza: *Hier ist nicht mehr die Rede von der manichäischen Zweiteilung der geschaffenen Welt. Der Heilsratschluss Gottes bezieht alles ein. In der Hoffnung der christlichen Weltanschauung sind alle Hoffnungen der Welt eingezogen. (...) diese Hoffnung selbst das Element operativer Weltgestaltung freisetzt und (...) deshalb die geläufige Alternative zwischen Transzendenzorientierung und Zukunftsorientierung, zwischen Verheissung und geschichtlicher Forderung, zwischen Erwartung und Kampf, zwischen christlicher Endzeithoffnung und operativer Weltgestaltung im Grunde falsch ist* (METZ, dz. cyt., s. 140).

<sup>47</sup> KDK 55.

<sup>48</sup> Por. DA 7.

<sup>49</sup> Por. KDK 38; ostateczna finalizacja tego „powrotu” została już zagwarantowana w Chrystusie: *For the christian strong in hope, the re-establishment of all things in Christ is guaranteed* (...); F. O’CONNOR, *The Sign of Hope*, „The Way” 8 (1968), s. 303.

<sup>50</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Kirche und Welt. Zur Bedeutung von „Schema 13” des Vaticanum II*, w: J.B. METZ (red.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1966, s. 138: *die kosmische Bedeutung der theologalen Hoffnung muss deutlich hervortreten; der Zusammenhang der grossen irdischen Erwartungen der Menschheit mit dem Kommen des Reiches Gottes muss die dynamische Idee sein, die alles trägt und vorwärtstreibt*; por.: KDK 21; KK 41; nadzieja chrześcijańska, konfrontując aktualny stan świata z celem, do którego zmierza, wywołuje swego rodzaju zdrowe „niezadowolenie” i postuluje ustawiczny postęp jakości ludzkiego życia; por. W. YEOMANS, *The Risk of Hope*, Way 8 (1968), s. 293n.



Oczekująca Bożego Królestwa nadzieja, która izoluje się od „spraw” związanych z życiem ziemskim, nie jest więc autentyczną nadzieją chrześcijańską<sup>51</sup>. Ludzie żyjący autentyczną nadzieją „cokolwiek czynią”<sup>52</sup> „stosownie do własnych darów i zadań”<sup>53</sup> pomagają „(...) w chrześcijańskim kształtowaniu świata”<sup>54</sup> i w ten sposób przez „świadczenie całego życia”<sup>55</sup> dają wyraz swej nadziei „także przez formy życia świeckiego”<sup>56</sup>. Chociaż osiągnięcie ostatecznego przedmiotu chrześcijańskiej nadziei jest darem Bożej Łaski, to jednak ziemski postęp, przygotowujący eschatologiczną pełnię Królestwa Chrystusowego, jest warunkiem koniecznym realizacji tego przedmiotu, jak konieczna jest odpowiedź na zaproszenie do życia w Wspólnocie Miłości<sup>57</sup>. Istnieje możliwość niezrealizowania przedmiotu chrześcijańskiej nadziei przez ludzi, którzy, jak rozumuje G. PHILIPS: „(...) przez zaniedbanie swoich zadań ziemskich zniekształcają cały porządek stworzenia, ustalony przez Boga, a odrodzony przez Chrystusa”<sup>58</sup>. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* czytamy: „Chrześcijanin, zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej, wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienie wieczne”<sup>59</sup>. Z soborowej refleksji nad „jedną życiową syntezą” łączącą wszystkie „ludzkie wysiłki domowe, zawodowe, naukowe czy techniczne (...) z dobrami religijnymi”<sup>60</sup> wynika, że ożywiająca tę „syntezę” chrześcijańska nadzieja nie tylko nie może się od niej odizolować, ale przeciwnie — powinna poczuwać się do odpowiedzialności za jej postęp lub regres<sup>61</sup>. Nadzieja akosmiczna i abstrahująca od „spraw tego świata” stanowi fenomen, który przez M. SCHMAUSA porównany został do fatamorgany<sup>62</sup>.

<sup>51</sup> Por. E. HÖFLICH, *Eine Kirche für die Welt*, w: J.Ch. HAMPE (wyd.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, München 1967, s. 160: *Der Zusammenhang zwischen den grossen irdischen Erwartungen der Menschheit und dem Kommen des Reiches Gottes gibt der christlichen Hoffnung erst ihren eigentümlichen Charakter*. W teologii stosuje się określenie *objectum secundarium spei* na określenie tych dóbr, których człowiek się spodziewa od Boga jako środków koniecznych do zbawienia. W zakres tych środków wchodzi również świat materialny; por. K. HÖRMANN, *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck–Wien–München 1969, s. 628.

<sup>52</sup> DA 4.

<sup>53</sup> KK 41.

<sup>54</sup> DWCH 2.

<sup>55</sup> DA 16.

<sup>56</sup> KK 35.

<sup>57</sup> Por. KO 2. Pismo św. akcentuje konieczność ludzkiego zaangażowania się w proces „zdobywania Królestwa Bożego”: Mt 6,19-21; Mt 7,21; Mt 13,24-30; Mt 25,14-46; 1 Kor 9,23-27; Jk 2,17 itd.

<sup>58</sup> *Kościół w świecie współczesnym*, „Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1–10 (1965–1966), s. 419.

<sup>59</sup> KDK 43.

<sup>60</sup> *Tamże*.

<sup>61</sup> METZ, *Zur Theologie*, s. 84–85: (...) *die Hoffnung, in der sich der christliche Glaube zur Zukunft verhält, kann sich nicht an der Welt und deren Zukunft vorbei realisieren, Diese Hoffnung muss für die eine verheissene Zukunft und damit auch für die Zukunft der Welt einstehen und sie verantworten*.

<sup>62</sup> Por. *Der Glaube der Kirche*, t. I, München 1969, s. 28.

Podkreślenie ścisłej łączności chrześcijańskiej nadziei z dziełem sakralizacji świata wiąże się z przedstawionym w soborowych dokumentach specyficznym ujęciem eschatologii. T.M. INERNEY podkreśla, że w koncepcji soborowej eschatologii został zaakcentowany, zgodnie z nauką Pisma św. i Tradycji, eschatologiczny charakter całej historii świata<sup>63</sup>. Eschatologia w ujęciu Soboru nie jest tylko „fizyką pierwiastków niebiańskich” i próbą spekulatywnej konstrukcji tajemniczego świata „rzeczy ostatecznych”, ale specyficznym „komponentem” konkretnej historii aktualnego świata. Do zdefiniowania pojęcia „historii ludzkości” niezbędny jest jej eschatologiczny horyzont<sup>64</sup>. Rozdział VII *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* przypomina, że spodziewana eschatologiczna pełnia „odnowionego świata”, dzięki Chrystusowemu Królestwu, „już” istnieje w historii świata i w nim się realizuje<sup>65</sup>.

W świetle powyższych wywodów trzeba przyznać rację J. MOLTMANNOWI, wykluczającemu takie spojrzenie na świat, które stawia przed ludźmi alternatywę: albo zaufać możliwościom świata, albo możliwościom Boga<sup>66</sup>. Życie chrześcijańską nadzieją odrzuca taką koncepcję świata, którego relacja do Stwórcy ma się tak, jak relacja zegara do zegarmistrza. Świat nie jest zamkniętym systemem różnych układów i struktur połączonych immanentną celowością, który wyszedłszy z potencji twórczych Stwórcy, oddalił się od Niego bezpowrotnie. Tego rodzaju świat pozbawiony byłby nadziei nieskończonego rozwoju, a jego „ewolucja” zakończyłaby się po poznaniu i wykorzystaniu ostatniego mechanizmu ukrytego w jego skończonej całości. Dla tego świata Bóg nie jest Bogiem nadziei, ponieważ na sposób deistyczny pojęta przyszłość takiego świata nie zawiera w sobie żadnych nowych (teologicznych) możliwości rozwojowych<sup>67</sup>.

Oczy chrześcijańskiej nadziei, dostrzegając chrystocentryzm historii świata, nie tracą nigdy z pola widzenia jej eschatologicznego otwarcia. Człowiek pozbawiony tego widzenia, nie rozumiejąc obiektywnej koncepcji świata, jego przeznaczenia i sensu, nie rozumie także sensu ludzkiej aktywności, która ten świat przeobraża. Innymi słowy, człowiek bez chrześcijańskiej nadziei nie jest dostosowany do obiektywnych planów i zamiarów Boga wobec świata i jego przyszłości: stworzona przez takiego człowieka „własna” koncepcja świata jest siłą faktu koncepcją subiektywną

<sup>63</sup> *The Pilgrim Church*, w: A. FLANNERY (red.), *Vatican II. The Church Constitution*, Chicago 1965, s. 161.

<sup>64</sup> METZ, dz. cyt., s. 83: *Nur im eschatologischen Horizont der Hoffnung erscheint nämlich Welt als Geschichte*.

<sup>65</sup> Por. KK 48; świat nie odgrywa tylko roli środka prowadzącego do celu: *Die Welt ist nicht ein Übungsheft, das man wieder wegwirft, Material für die Tätigkeit des Menschen, um in den Himmel zu kommen; sie ist nicht bloss Mittel zum Zweck, sie hat Bedeutung und Wert in sich, nicht als letztes Ziel, sondern als zwischenziel*; SCHURR, *Hoffnung in Aktion*, s. 393.

<sup>66</sup> Por. *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, w: W.D. MARSCH (red.), *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann*, München 1967, s. 237.

<sup>67</sup> Por.: KO 3; DE 24; J. BLIGH, *Salvation by Hope*, Way 8 (1968), s. 270n.

i nierealną<sup>68</sup>. I chociaż człowiek współczesny „(...) dzięki wiedzy i technice, rozszerzył swoje panowanie i wciąż je rozszerza na całą prawie naturę”, to jednak nie może sam sobie w zadawalający sposób odpowiedzieć na pytania: „Jaki jest sens i wartość jego wysiłków?” „Jak należy używać tych wszystkich rzeczy?”<sup>69</sup> Chrześcijańska nadzieja, broniąc człowieka przed „fenomenizmem” oraz postawą „agnostycyzmu”, ostrzega go przed ryzykowną wiarą w „samowystarczalność”<sup>70</sup>. W jej świetle można dopiero wyjaśnić, na czym polega „prawdziwe posiadanie świata” oraz zrozumieć rolę historycznych dynamizmów w eschatologicznym procesie budowy „nowego świata”, w którym „powszechne braterstwo ludzi” osiągnie swą pełnię w wiecznej wspólnotocie życia z Trójcą Świętą<sup>71</sup>.

Znakiem i gwarancją realizacji tej eschatologicznej przemiany świata jest sakrament Eucharystii. W nim w tajemniczy sposób uobecnia się to, do czego z nadzieją podąża historia świata. Bowiem chleb i wino, stanowiąc elementy kosmosu i efekt ludzkich wysiłków, w tajemnicy tego sakramentu nie tylko symbolizują przyszłą przemianę i odnowienie całego stworzenia w Chrystusie, lecz wprost są uobecnieniem i rzeczywistą realizacją tej przemiany: „prawem przekształcania świata jest nowe przykazanie miłości”<sup>72</sup>. W Eucharystii najlepiej uwidacznia się eschatologia, jako obecna w teraźniejszości tajemnica przyszłości. Sobór nazwał Eucharystię „zadatkem nadziei” (*arrha spei*)<sup>73</sup>. Można powiedzieć, że w tym sakramencie zawarty został wielki imperatyw stwórczo-zbawczego planu Boga, który wzywa wszystkich ludzi, aby codziennym życiem realizowali w historii świata pełnię tej jego egzystencji, jaka sakramentalnie już w tym świecie istnieje<sup>74</sup>.

#### 4. Hermeneutyczne ryzyko nadziei procesu globalizacji

Pojęcie globalizacji, z którym historia ludzkości weszła w XXI w., staje się synonimem uniwersalnej nadziei. Teolodzy, zainteresowani tym pojęciem, próbują je interpretować w kontekście problematyki stworzenia, która, w istocie rzeczy, jest

<sup>68</sup> BLIGH, *Salvation*, s. 271: *The man who has no hope is not adjusted to plans of Providence. In fact, such a man is not adjusted to this world at all.*

<sup>69</sup> KDK 33.

<sup>70</sup> Por. KDK 57.

<sup>71</sup> Por. KDK 37; nadzieja, wykluczając postawę „bałwochwalczej czci rzeczy doczesnych (DA 7), broni człowieka przed niewolą materializmu (DA 31) i uświadamia mu prawdę, że „służenie stworzeniu zamiast Stwórcy” może prowadzić do ostatecznej rozpacz (KK 16). Dzięki nadziei człowiek nie żyje fikcją ziemskiej stabilizacji, ciesząc się realizmem „stanu pielgrzymowania” (KL 83; KK 7; KK 48). *Nous sommes vraiment en marche avec le ferme espoir de parvenir au but dont nous touchons déjà les prémices*; G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au II Concile du Vatican*, Paris 1968, s. 163.

<sup>72</sup> KDK 38.

<sup>73</sup> *Tamże*.

<sup>74</sup> Por. AUER, *Drittes Kapitel*, s. 391.

problematyką nadziei. Przedmiotem zainteresowania teologii stworzenia jest nie tylko „początek” świata, lecz także jego celowe „trwanie”<sup>75</sup>. Z chrysto-logiki tej celowości wynika postulat dialogicznej (Bosko-ludzkiej) kontynuacji stwórczego procesu, którego sensem jest geneza tożsamości człowieka, będąca „częściowo” rezultatem twórczych możliwości świata materii, lecz próby jej „całościowego” powierzenia tym możliwościom, jak wynika z doświadczeń historii, są ryzykownym zabiegiem ideologicznym<sup>76</sup>. Aktualność tego ryzyka jest dostrzegalna w różnych formach promocji ducha globalizacji, oferującego samowystarczalność „racjonalnych” („konfesyjnie neutralnych”) nadziei, rodzących się w ekonomiczno-technicznych strukturach doświadczalnego świata<sup>77</sup>. Światopoglądowe oferty, sugerujące możliwość zamknięcia tajemnicy tożsamości człowieka w granicach tego świata, zmuszają „części” do odgrywania roli „całości”, co, według E. FROMMA, stanowi kryterium beznadziejności, które wskazuje na szaleńczą próbę wymuszenia czegoś, czego nie można wymusić<sup>78</sup>. Swego rodzaju potwierdzeniem słuszności tych rozumowań są różne formy ucieczki z beznadziejnej rzeczywistości, inspirowane duchem bezsensu, który kusi ludzi do zrezygnowania z podmiotowej autonomii i poddania się zniewoleniu fikcyjnych stanów chwilowo „szczęśliwej egzystencji”, co nieraz prowadzi do tragedii samobójstwa<sup>79</sup>.

W kontekście takich doświadczeń mnożą się niespokojne pytania: Czy sensowne życie, łączące ludzi uniwersalną nadzieją, może stanowić rezultat ustaleń „demokratycznej większości” narodowego czy międzynarodowego parlamentu, deklarującego „światopoglądową neutralność” oraz „bezkonfesyjność”? Czy pojawiający się w tych ustaleniach postulat poznawczo-etycznego relatywizmu nie wskazuje na ich „konfesyjność”, która faworyzując „materialne” nadzieje, pozbawia je antropologii nadziei chrześcijańskiej?<sup>80</sup> Czy lekceważenie tej logiki w procesie konstruowania globalnego humanizmu („światowego etosu”) nie zawiera hermeneutycznego ryzyka błędnej interpretacji tożsamości człowieka? Czy problematyka tego ryzyka nie jest problematyką absurdałnego samoniszczenia świata?

Sygnalizowanych powyższymi pytaniami problemów nie powinny bezkrytycznie unikać dyskusje poszukujące zasad globalnego jednoczenia narodów. Pojawiające się w tych dyskusjach propozycje eliminacji „religijnej terminologii” z treści międzynarodowych dokumentów grożą ryzykiem nieodpowiedzialnej deformacji

<sup>75</sup> Por. L. PODEUR, *Image moderne du monde et foi chrétienne*, Paris 1976, s. 114n.

<sup>76</sup> Por. G. BRUNNER, *Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg im Br. 1989, s. 17n.

<sup>77</sup> Por. M. MOLITOR, *L'avenir du catholicisme en Europe*, RTL 33 (2002), s. 166n.

<sup>78</sup> Por. E. FROMM, *Die Revolution der Hoffnung*, Reinbek bei Hamburg 1974, s. 16n.

<sup>79</sup> Por. SCHERER, *Zukunft und Eschaton*, s. 49n.

<sup>80</sup> Por. C. ADÉOUSSI, *Accords d'Helsinki (1975), de Paris (1990), Charte de l'Union Européenne (2000) et la vocation de service de l'Eglise Catholique Romaine*, „Revue d'éthique et de théologie morale. «Supplément»” 3 (2002), nr 220, s. 72n.

społecznego życia<sup>81</sup>. Mając to na uwadze, trudno także odmówić racji bytu rozumowaniom, które aktualne tendencje do światowego demontażu instytucjonalnej działalności Chrystusowego Kościoła (*Entkirchlichung*)<sup>82</sup> kojarzą z „rozpraszającą taktyką” tego, który „od początku jest zabójcą”, ponieważ „nie ma w nim prawdy”<sup>83</sup> JAN PAWEŁ II ostrzegął na krakowskich Błoniach przed „tajemnicą zła” (*mysterium iniquitatis*), której w dzisiejszym świecie służą „różne siły — często kierujące się fałszywą ideologią wolności”. Brutalna agresja tych sił wkracza na ożywiony eschatologiczną nadzieją „teren” chrześcijańskiej wolności, starając się „ten teren zagospodarować dla siebie”<sup>84</sup>. To doświadczenie nie stanowi kryterium oryginalności czasów początku XXI w. Cała historia ludzkości, jako historia wolności, nacechowana jest aporyczną dialektyką światopoglądowych wyborów, w której stała wierność odpowiedzialnie rozważanym zasadom przeplata się z bezmyślnością emocjonalnych improwizacji ludzi, rezygnujących z własnych przemyślanych decyzji. O tego rodzaju ludziach, poddających się bezwolnie egzystencjalnym manipulacjom i maszerujących posłusznie w takt przygrywających im różnego rodzaju „światopoglądowych orkierstr”, A. EINSTEIN mówi sarkastycznie, że egzystują „nie używając mózgu”. Ten haniebny rodzaj egzystencji powinien zniknąć z historii światowej cywilizacji<sup>85</sup>.

Nauka Soboru Watykańskiego II proponuje ludzkości XXI w. przyjęcie objawionych przez Stwórcę „motywów życia i nadziei”<sup>86</sup>. Ta propozycja, zakładając odpowiedzialny, rozumno-wolny dialog z Bogiem, łączy problematykę sensu chrześcijańskiej nadziei z problematyką jej twórczej odpowiedzialności za jakość ziemskiej egzystencji człowieka.

## **Irdische Verantwortlichkeit der christlichen Hoffnung**

### **Zusammenfassung**

Im komplizierten Forschungsprozess der Natur- und Geisteswissenschaften tauchen immer neue Entwicklungsmöglichkeiten der Welt auf. In diesem Zusammenhang stellt man fest, dass die Welt eine Hoffnungsstruktur hat. Demzufolge darf man fragen, was den irdi-

<sup>81</sup> Por. J.J. BOÛLDIEU, *De Jean-Jacques Rousseau à Jean Paul II: d'une „religion civile” à une „famille des nations”*, „Revue d'éthique et de théologie morale. «Supplément»” 3 (2002), nr 220, s. 54.

<sup>82</sup> Por. J. KERKHOF, *Was empfinden heutige Menschen als wichtig? — Sind das „Zeichen der Zeit”?*, w: H. SCHMIDINGER (red.), *Zeichen der Zeit*, Innsbruck 1998, s. 192n.

<sup>83</sup> Por. J 8,44.

<sup>84</sup> Por. *Bogaty w Miłosierdzie. Jan Paweł II w Ojczyźnie 16–19 sierpnia 2002*, Kraków 2002, s. 103–104.

<sup>85</sup> A. EINSTEIN, *Mein Weltbild*, w: CH. FEHIGE (red.), *Der Sinn des Lebens*, München 2000, s. 359: *Diesen Schandfleck der Zivilisation sollte man so schnell wie möglich zum Verschwinden bringen.*

<sup>86</sup> KDK 31.

schen Hoffnungen die christliche Hoffnung zu sagen hat? Haben wir hier mit einer Alternative oder mit einer Ergänzung zu tun? Wird zum Gegenstand der christlichen Hoffnung die christo-logische Identität des Menschen, so muss man fragen, ob dem Prozess der geschichtlichen Menschwerdung des Menschen die innerweltlichen (geschichtlichen) Schöpfungsmöglichkeiten ausreichen, oder verlangen sie nach einer eschatologischen Ergänzung? In der Relation „Welthoffnungen – christliche Hoffnung“ ist also auch eine hermeneutische Verstehensrelation „teilweise – ganzheitlich“ entdeckbar. Alle Welthoffnungen münden in die christliche Hoffnung, die sie in einer Christo-logik sinnvoll vereinigt. Im Prozess dieser Schöpfungsvereinigung werden die Welthoffnungen nicht für ein „Mittel“, sondern für einen „Bestandteil“ dieses Prozesses gehalten. Daraus ergibt sich, dass die christliche Hoffnung ihren Gegenstand weder „gegen“ noch „ohne“ die irdischen Hoffnungen realisieren kann. Die Verantwortlichkeit für die „eschatologische Zukunft“ wird gleichzeitig zur Verantwortlichkeit für die „irdische Zukunft“ So muss auch die christliche Hoffnung „für die Zukunft der Welt eintreten und sie verantworten“ (J.B. Metz). Andererseits muss auch betont werden, dass das Bauen der „glücklichen Existenz des Menschen“ nicht allein den irdischen Hoffnungen reserviert werden kann. Man darf nicht die „Teile“ zwingen, die Rolle der „Ganzheit“ zu spielen. Wenn man „versucht zu erzwingen, was sich nicht erzwingen lässt“, muss man die Hoffnungslosigkeit in Kauf nehmen (E. Fromm). Die Relation „irdische Hoffnungen – christliche Hoffnung“ enthält also ein hermeneutisches Interpretationsrisiko. Der Artikel setzt sich mit dieser Relation im Lichte der Lehre des II. Vatikanums auseinander, dabei werden auch diese Kommentare berücksichtigt, die chronologisch dem Konzil näher stehen. Das bedeutet keinesfalls, dass eine nicht mehr aktuelle Problematik zum Inhalt unserer Reflexionen wird.