

Jerzy Cuda

Chrysto-logika stworzenia w myśli Jana Pawła II

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 1, 59-77

2006

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

CHRYSO-LOGIKA STWORZENIA W MYŚLI JANA PAWŁA II

„Starzejąca się” Europa, wątpiąca w możliwość historycznej kontynuacji kontynentalnego prymatu, szuka unijnych rozwiązań swoich problemów – ekonomicznych, politycznych, militarnych, narodowościowych i innych¹. Towarzyszący tym poszukiwaniom paradoks nasilania się destruktywnej „fragmentaryzacji egzystencji” mnoży społeczne kryzysy, osłabiając wiarę w realność nadziei promowanych przez ideę globalizacji.

Adhortacja Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*, rozważająca aktualny dramat przemiany nadziei stwarzania w beznadziejność niszczenia, widzi przyczynę tego dramatu w błędnej antropologii². W teologicznej refleksji, zainteresowanej problematyką tej błędności, niezbędna jest konfrontacja zagadnień „pamięci” i „tożsamości”.

Usuniętą z pamięci historii wiarę w chrysto-logiczną relacyjność tożsamości człowieka (Ef 1, 4) próbuje się zastąpić inną wiarą, która, łudząc samowystarczalnością, niepokoi aporycznym osamotnieniem: „Człowiek został sam: sam jako twórca własnych dziejów i własnej cywilizacji; sam jako ten, który stanowi o tym, co jest dobre, a co złe, jako ten, który

Ks. prof. dr hab. JERZY CUDA – profesor teologii fundamentalnej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

¹ Por. PH. MOREAU DEFARGES. *Relations internationales*. Paris 2003 s. 46n.

² Por. EE 8n.

powinien istnieć i działać *etsi Deus non daretur* – nawet gdyby Boga nie było”³.

W „przywłaszczonej winnicy” ludzkich dziejów (Łk 20, 9n) powstają ambitne projekty globalnych konstrukcji, pozbawione chrysto-logiki. XX wiek wniósł w historię ludzkości wymowne doświadczenia takich ideologicznych przedsięwzięć. Zarówno marksistowski totalitaryzm, jak i demokracja sprzymierzona z poznawczo-etycznym relatywizmem zostały w antropologicznej refleksji Jana Pawła II ocenione jako „abstrakcyjne ideały”, których „fałszywa utopia” pozbawia człowieka „możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa”⁴.

Aby uniknąć tragedii tego rodzaju stwórczej alienacji, *ratio* i *fides*, warunkując historyczną aktualizację ludzkiej egzystencji, nie mogą pełnić tej funkcji bez komplementarnego dysponowania prawdziwym rozumieniem tożsamości człowieka. To rozumienie jest wpisane w definicję człowieka: „«człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie»”⁵. Uwzględniając ją teologia fundamentalna, w hermeneutycznym i antro-po-logicznym paradygmacie swej badawczej aktywności, analizuje historyczną złożoność „ludzkiej egzystencji” i wyjaśnia ją w świetle objawionej wiedzy⁶. Z tak określonym przedmiotem badań, dostępnym poznaniu zmysłowemu, teologię fundamentalną można zaliczyć do tych nauk empirycznych, w których problematyka racjonalności akcentuje nie tyle pewność dowodzenia, ile wiarygodność interpretacji⁷. Hermeneutyczny paradygmat tej teologicznej dyscypliny dostrzega w tekście historycznych doświadczeń istnienie problemu tożsamości człowieka, jego objawione rozwiązanie oraz możliwość racjonalnej akceptacji tego rozwiązania. Kolejne części niniejszego opracowania uwzględniają właśnie te trzy interpretacyjne aspekty.

³ JAN PAWEŁ II. *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków 2005 s. 19.

⁴ Zob. CA 41. Por. VS 101.

⁵ FR 1.

⁶ Por. SRS 41.

⁷ Por. L. SOLER. *Introduction à l'epistémologie*. Paris 2000 s. 21.

I. AKTUALNOŚĆ PROBLEMATYKI POZNANIA I REALIZACJI TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA

Wspomniane wyżej aspekty badawczej aktywności teologii fundamentalnej, odkrywalne w różnych tekstach Jana Pawła II, nabierają szczególnego znaczenia w encyklice *Fides et ratio*, która przypomina teologii o jej hermeneutycznym zadaniu „rozumienia” objawionych treści⁸. Refleksja wstępna tej encykliki precyzuje antro-po-logikę tego zadania⁹. Umożliwione Objawieniem, definiujące człowieka samozrozumienie stanowi także badawczy przedmiot teologii fundamentalnej, przy czym specyfiką jej badań jest problematyka motywacji decyzji zawierzenia objawionym treściom, którym rozum może „dać swoje przyzwolenie w sposób całkowicie wolny”¹⁰. Poznawczy realizm tego sformułowania nie obiecuje rozumowi całościowego (adekwatnego) dysponowania wiedzą wyjaśniającą problematykę tożsamości człowieka, lecz nie wyklucza możliwości rozumnie zawierającego „dostępu” do „boskich horyzontów” antropologicznej wiedzy. Pojawiająca się w tym kontekście refleksja nad istnieniem możliwości poznawczego „dostępu” do „ostatecznych informacji” o człowieku spotyka się z refleksją nad możliwością istnienia nauki fundamentalnej. Myśli zawarte w *Fides et ratio* sugerują, że nauka fundamentalna dysponuje poznawczym „dostępem” do prawdy „absolutnej” i „uniwersalnej”, do „fundamentu wszystkich rzeczy”, a więc do „ostatecznego wyjaśnienia”, poza którym „nie ma już i nie może być dalszych pytań ani innych punktów odniesienia”¹¹.

Można zgodzić się z twierdzeniem, że szukanie zrozumienia tożsamości człowieka w takiej fundamentalnej wiedzy stanowi kryterium aktualnego w encyklice poznawczego realizmu¹². Dopiero tak fundamentalnie interpretowana wiedza umożliwia spełnienie ontycznego warunku poznania i realizacji tożsamości człowieka.

⁸ FR 93.

⁹ Tamże 1.

¹⁰ Tamże 67.

¹¹ Tamże 27.

¹² Por. V. POSSENTI. *Filozofia i wiara*. Kraków 2004 s. 21.

Według M. Schelera, „ontyczna sfera absolutna”, istniejąca „przed wszelką wiarą i niewiarą”, może być poznawczo „dostępna” dzięki jej „autoprzekazowi”¹³. Zainteresowana stwórczą dia-logiką takiego objawiającego „przekazu” refleksja teologiczna dysponuje poznawczym „dostępem” do antropologicznej „wiedzy fundamentalnej”, co nie stanowi przedmiotu badawczych dążeń refleksji naukowej ani filozoficznej. Postępujący proces „fragmentaryzacji” naukowych badań nie zmierza do ich sensownego scalenia¹⁴. Również „mnożenie się systemów, metod, pojęć i argumentów filozoficznych” nie jest w stanie ująć „całej prawdy” ani „w pełni” wyjaśnić „rzeczywistości człowieka”¹⁵. W całokształcie naukowych i filozoficznych słów nie można ustalić „ostatniego słowa”, dającego „całościowo” i „raz na zawsze” odpowiedź na pytanie człowieka: „kim jestem?”. Poznawczą aktywność teologii inspirowała wiara w istnienie takiej odpowiedzi, wpisanej „w czas i historię”¹⁶.

II. OBJAWIONA CHRYSO-LOGIKA HISTORYCZNEJ ANTROPOGENEZY

Kontynuacji naszych refleksji towarzyszy zainteresowanie podkreślonym w nauczaniu Jana Pawła II istnieniem przyczynowego związku między doświadczaną w aktualnym kontekście kulturowym relacją *creatio – destructio* a wyborem „błędnej” lub „prawdziwej” interpretacji tożsamości człowieka. Uwzględnienie tego związku postuluje również sformułowanie tytułu niniejszego artykułu, zmierzającego do ujęcia „logiki stworzenia” w świetle myśli Jana Pawła II. Logiczne, a więc prawidłowe, uporządkowane i sensowne interpretacje zapowiada założone skupienie uwagi na ich chrysto-logice. Brak tej logiki stanowi kryterium „błędnej antropologii”, która nie jest w stanie teoretycznie wyjaśnić i praktycznie realizować tożsamości człowieka.

¹³ Por. M. SCHELER. *Wolność, miłość, świętość*. Kraków 2004 s. 130n.

¹⁴ Por. FR 81.

¹⁵ Por. tamże 51.

¹⁶ Tamże 11.

Chrysto-logiczne ujęcie antro-po-logiki stwórczego dzieła pozwala dostrzec w myśli Autora *Fides et ratio* obecność paradygmatu teologii posoborowej, inspirowanej „antropologicznym zwrotem”. Wybierające ten paradygmat „teologie stworzenia” cechują interpretacyjne przesunięcia badawczych akcentów ze „świata natury” na „świat historii”, z kosmicznej teleologii stworzonego stanu rzeczy na stwórczą dialektykę wolności historycznego procesu, z poszukiwania „początków” dzieła stwarzania na interpretację aktualności jego historycznej kontynuacji. Te przejścia, którym w większym stopniu towarzyszy postulat komplementarności niż alternatywy, są dostrzegalne w różnych dyscyplinach teologicznych.

Ich uwzględnienie w teologii fundamentalnej sugeruje konieczność poszukiwań nowych sposobów motywacji decyzji zawierzenia prawdziwej antropologii. Gmachu tych motywacji nie można stawiać na innym fundamencie, „(...) jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3, 11). Nie chodzi przy tym o tworzenie abstrakcyjnych konstrukcji w świecie idei, lecz o teoretyczną interpretację i praktyczne kształtowanie czasowo-przestrzennego świata historii. W ten świat „wpisana” została raz na zawsze możliwość poznania i realizacji tożsamości człowieka. Poznanie tej możliwości jest warunkowane poznaniem prawdziwej odpowiedzi na pytanie Jezusa: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15)¹⁷. Jest to pytanie sprawdzające jakość zrozumienia objawiającego tekstu celowej przemowy, odkrywalnej w określonych doświadczeniach historii.

Encyklika *Fides et ratio* przypomina, że Bóg w historii ludzkości przemawiał „wielokrotnie i różnymi sposobami”, wieńcząc ostatecznie ten stwórczo-zbawczy dialog przemową „przez Syna” (Hbr 1, 1n). Podkreśla ona, że Bóg w historii „opowiedział” ludziom swoje tajemnice¹⁸. Niedostępna i niewyraźna ludzkimi słowami Tajemnica Życia Boga stała się treścią Jego historycznego „opowiadania”, którego zrozumienie umożliwiają komunikatywne znaki, wśród których kluczowe znaczenie mają

¹⁷ Por. NMI 19.

¹⁸ FR 11.

doświadczenia Jego „ostatecznej przemowy”: słowa i czyny Jezusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Prawdy¹⁹.

Koherencja i komplementarność treści celowego tekstu, tworzonego ze świadectw wielości i różności doświadczanych znaków, umożliwia sformułowanie odpowiedzi na pytanie, za kogo należy uważać Tego, który takie treści „opowiada”? użytą w encyklice kategorię „opowiadanie” można uznać za przypadkowe sformułowanie, można także dostrzec w tym miejscu zasadność rozwijania teologicznych refleksji w ramach hermeneutycznego paradygmatu.

Na przykład A. Gesché sugeruje w tym kontekście możliwość rozważenia problematyki „tożsamości narracyjnej” (*identité narrative*) Jezusa Chrystusa. To przejęte od P. Ricoeur’a sformułowanie może także inspirować refleksję nad chrysto-logiką „tożsamości narracyjnej” człowieka²⁰.

List apostołski *Novo millennio ineunte* przypomina „spotkanie” Jezusa – zainteresowanego rozpoznaniem swej tożsamości przez ludzi – ze zgromadzonym w Chalcedonie (451 r.) Magisterium Ecclesiae, które – świadome właściwej interpretacji objawionych treści – dostrzega w nich zasadność wyznania: „Jesteś prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”²¹. Zaisntniała *ex auditu* eklezyjalna wiara w „narracyjną” tożsamość Jezusa *in se*, dostrzegała zawsze konieczność równoczesnego rozważania problematyki tej tożsamości w stwórczo-zbawczym aspekcie *propter nos homines*.

W centrum antropologicznej myśli Jana Pawła II można odkryć fundamentalną prawdę przypomnianą przez II Sobór Watykański: Jezus Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”²². Chrysto-logika Bosko-ludzkiej jedności życia stała się równocześnie antro-po-logiką. Rozważanie chrysto-logiki podwalin antropologii, tajemnicy „wszczepienia” tożsamości człowieka w tożsamość Chrystusa, może odkryć ob-

¹⁹ Por. tamże. Kluczowe pojęcia, niezbędne w interpretacji sensu historycznej egzystencji człowieka (np. stwarzanie, Stwórca, zbawianie, Zbawca, życie wieczne, przymierze, stwórczy dialog itd.) wchodzą w zakres antropologicznej wiedzy, na początku której jest „słowo”, warunkujące stwórczą aktualizację tożsamości człowieka.

²⁰ A. GESCHÉ. *Dieu pour penser* (VI. *Le Christ*). Paris 2001 s. 77n.

²¹ NMI 21.

²² KDK 22. Por. NMI 23.

jawioną definicję człowieka: człowiek, czyli ten, kto ma być „przebóstwiony”, dopuszczony „do udziału w życiu trynitarzym”²³. Historia, „czas i miejsce” stwórczej aktualizacji chrysto-logicznej antropogenezy, staje się sensowna dopiero po odkryciu jej „trynitarnej logiki”²⁴. Ludzkości wkraczającej w trzecie tysiąclecie Jan Paweł II przypomina, że chrysto-logika jej ziemskiej egzystencji wymaga od niej „trynitarne go życia”, przemieniającego historię²⁵. Tego zbawczo-stwórczego „przemieniania” nie można zredukować do aktywności zamkniętej programem duchowości „wewnętrznej” i „indywidualnej”. Logika trynitarnej przemiany historii jest „logiką Wcielenia”, która wymaga praktyczno-społecznej realizacji²⁶.

„Całość” objawiającej przemowy Boga w jej komplementarno-dia-logicznej relacji do „całości” historycznych doświadczeń staje się zatem „niezmiennym programem” trynitarnej genezy chrysto-logicznej tożsamości człowieka. Tekst tego „programu” zawiera swego rodzaju „teorię działania”, która – „mimo upływu czasu i ewolucji kultur” – nie traci swej aktualności, warunkując wieczną finalizację czasowej antropogenezy²⁷. Aktualne w Piśmie Świętym *verba et gesta* tekstu historycznej Przemowy Boga pozwalają kojarzyć problematykę tej antropogenezy z problematyką chrysto-logiki ostatecznej celowości ludzkich dziejów, stanowiących tajemnicę wieczności „wkraczającej w czas”²⁸. W motywację „akceptacji” lub „zlekceważenia” tekstu historycznej Przemowy Boga wpisana jest więc „wieczna cena” stwórczej alternatywy – „być albo nie być” człowieka. Problematyka tej alternatywy pozostaje w ścisłym związku przyczynowym z problematyką interpretacji tekstu chrześcijańskiego Objawienia, funkcjonującego jako wspomniana wyżej teoria działania.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże 32.

²⁵ Tamże 29.

²⁶ Tamże 52.

²⁷ Tamże 29. Można w tym kontekście wskazać na sugerowaną (filozoficznie i teologicznie) potrzebę uwzględnienia w interpretacji pojęcia tożsamości człowieka wielości i różności relacji ludzkich działań (M. Blondel), stanowiących „obraz” dynamicznej relacyjności trynitarne go życia.

²⁸ FR 12.

Paul Ricoeur sugeruje, że w procesie rozumienia każdego tekstu należy uwzględnić aktualny w nim postulat czynnej reakcji adresata (odbiorcy, czytelnika). Niezbędne w tym procesie przejście od „tekstu” do „akcji” mnoży praktyczne pytania, zainteresowane racjami (*raison d’agir*) i możliwościami „przywłaszczenia sobie” treści interpretowanego tekstu²⁹. Inicjatywa adresata tekstu staje się wręcz komponentem dialogicznego procesu jego rozumienia, uczestnicząc komplementarnie w teoretyczno-praktycznej interpretacji jego sensu. Rozróżniając między „tożsamością narracyjną” (*l’identité narrative*) a „tożsamością osobową” (*l’identité personnelle*), Ricoeur mówi o komplementarności różnych aspektów refleksji nad strukturą „aktu opowiadania” (*l’acte de raconter*)³⁰.

Tekst w swej dialogicznej strukturze jest tajemnicą złożonej rozmowy. Według G. Gadamera rozmowa (*Gespräch*) stanowi podstawowy model (*Grundmodell*) hermeneutyki. Za jego pomocą można interpretować wszystkie rodzaje wspólnotowego życia człowieka³¹. Rozważana w kontekście „rozmowy” chrześcijańskiego Objawienia relacja „tożsamość narracyjna” – „tożsamość osobowa” nie jest monologiczną relacją „podmiotu” do „przedmiotu”, „człowieka” do „instrukcji”. Trynitarny program chrysto-logicznej antropogenezy jest wpisana w czas i historię stwórczą rozmową miłości – „tekstem”, w którym Bóg zaprasza i przyjmuje ludzi do wspólnoty życia z sobą³². Do chrysto-logiki narracyjnej (sensownej) całości tego tekstu należy więc reakcja (odpowiedź) jego adresata. W tym tekście, przez niego i z nim może człowiek poznawać i realizować swoją tożsamość, która jest tajemnicą Chrystusa.

Aktualność tych rozmowań jest dostrzegalna w 10. numerze *Redemptor hominis*: „(...) człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca (...) musi ze swoim życiem i śmiercią przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć”³³. W tym

²⁹ P. RICOEUR. *Du texte à l’action*. Paris 1986 s. 264n.

³⁰ Tenże. *Soi-même comme un autre*. Paris 1990 s. 137n.

³¹ Por. C. SEDMAK. *Erkennen und Verstehen. Grundkurs Erkenntnistheorie und Hermeneutik*. Innsbruck 2003 s. 104.

³² KO 2.

³³ RHm 10.

fragmencie antropologicznej refleksji Jana Pawła II można dostrzec także m.in. metodologiczne otwarcie na rozwijanie paralelnych interpretacji, charakterystycznych dla paradygmatu hermeneutycznej teorii poznania, która dostrzega specyficzną perychorezę „zrozumienia” (*Verstehen*) i „zdarzenia” (*Geschehen*).

Zmierzający do zrozumienia zdarzenia człowiek powinien mieć na uwadze to, że całość jego poznawczej aktywności, w jej „podmiotowym” i „przedmiotowym” aspekcie, nie jest adekwatnie ujmowalna słowami, które nie nadążają za tym, co wyrażają. Tak rozumujący Gadamer, w odróżnieniu od Heideggera, nie odbiera jednak ludzkim słowom ontofanijnej nadziei historycznego dostępu do prawdy³⁴.

Teolog widzi chrysto-logiczne dzieło Słowa w trynitarnym dziele dialogicznego stwarzania świata. Słowo jest tajemnicą „początku” i historycznego trwania tego dzieła³⁵. Aktualizowana w tym dziele tożsamość człowieka jest „obiecana” i „zadana” słowem. Wynika stąd, że sensownej interpretacji stwórczego dzieła nie zawiera ani paradygmat teleologicznej konieczności ani paradygmat przypadkowej dowolności. Chrysto-logika tego dzieła jest logiką osobowej relacji miłości, przymierza słowa, którego praktyczno-społeczną realizację warunkuje wolność ufającej decyzji.

III. WIARYGODNA ANTROPO-LOGIKA HERMENEUTYCZNEGO KOŁA

Wspominana wyżej wolność ufającej decyzji człowieka stanowi komponent jego chrysto-logicznej, a więc trynitarniej tożsamości, która – jako tajemnica miłości – jest tajemnicą wspólnotowego dialogu. Rozważając w kontekście tej tajemnicy problematykę „wolnego przyzwolenia” rozumu, przypomnianą w numerze 67. encykliki *Fides et ratio*, nie należy w treści

³⁴ Por. J. GRONDIN. *Heidegger und Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens – Geschehens*. W: *Heidegger – Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Red. D. THOMÄ. Stuttgart 2003 s. 389.

³⁵ Por. H. J. HÖHN. *Glaubens Worte zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*. Würzburg 2001 s. 62.

pojęcia „przyzwolenie” szukać propozycji rezygnacji z „rozumnego poznania”. Postulat „poznawania”, wpisany w definicję tożsamości człowieka, pojawia się na samym początku filozoficzno-teologicznych rozważań tej encykliki, przy czym nie chodzi tam tylko o przypomnienie ontycznej oryginalności człowieka, której kryterium stanowi jego rozumno-wolna zdolność poznawcza.

Fides et ratio nie poprzestaje na stwierdzeniu: „człowiek, czyli ten, kto może poznawać”. Istotne określenie tożsamości człowieka zawiera sformułowanie: „człowiek, czyli ten, kto może poznać siebie”. W świetle tego sformułowania tożsamość człowieka jest źródłem (punktem wyjścia) oraz celem, przedmiotem (punktem dojścia) jego poznawczej aktywności. Tej pozornie aporycznej informacji towarzyszy pytanie, jak ludzka refleksja może ujmować w racjonalnych, komunikatywnych strukturach obiektywnej wiedzy dynamiczną rzeczywistość osobowego życia, którego sama jest elementem składowym? Pojawiające się w kontekście tego pytania widmo „błędnego koła” próbuje się ominąć, podejmując decyzję spekulatywnej wiwisekcji, rozdzielającej abstrakcyjnie poznający podmiot od poznawanego przedmiotu. Ta eksperymentalna operacja nie eliminuje jednak niepokoju antropologicznych refleksji dostrzegających problem uproszczonego przemieszczania konkretności historii do wirtualnej fikcji.

Teologiczna antropologia, scalając swoje rozumowania hermeneutycznym paradygmatem, wpisuje problematykę twórczego procesu poznawania tożsamości człowieka w strukturę hermeneutycznego koła. Uwzględniając transcendencję chrystologicznej tożsamości człowieka, otwarty nadzieją jej „całościowego” poznania pluralizm „częściowych” zabiegów poznawczych tej samej rzeczywistości nie krąży w „błędnym kole”. W historii nauki dostrzegalna jest ustawiczna konfrontacja tendencji do „totalizacji” i do „detalizacji” ujęć badawczych, co ukazuje ósmiotomowa encyklopedia filozoficzna *La Totalité*, którą zredagował Christian Godin³⁶.

Zorganizowane w marcu 2004 r. przez Wydział Filozofii i Wydział Teologii Instytutu Katolickiego w Paryżu sympozjum było także zainteresowane „całościowymi” i „częściowymi” interpretacjami historycznego

³⁶ Por. CHR. GODIN. *La Totalité*. T. 5 (*La Totalité réalisée. Les sciences*). Paris: Champ Vallon 2002 s. 580n.

procesu poznawania i tworzenia prawdy. Rozważano na nim problematykę rozumności wiary w kontekście aktualnej wielości i różności koncepcji racjonalności³⁷.

Zaprzeczenie na budowę antro-po-logicznych mostów łączących *ratio* i *fides* można ostatnio śledzić w publikacjach różnych niemieckich środowisk naukowych. W refleksjach nad „ostatnim słowem” (*Gottes letztes Wort* – H. Verweyen) pojawia się nadzieja dostępu do „całościowej”, „niczym-nie-warunkowanej” wiedzy o człowieku (*unbedingtes Wissen*), w której hermeneutyka otwiera się na dialog z „pierwszą filozofią”³⁸. Te nadzieje są aktualne w ostatnim tomie wydawanej przez K. Müllera serii *Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge*³⁹.

Charakterystyczne dla aktualnego kontekstu kulturowego tendencje do fragmentaryzacji naukowych i filozoficznych refleksji mogą rozwijać się w stronę horyzontu sensownego scalania lub bezsensownego rozpraszania. Składające się na podkreśloną w *Sollicitudo rei socialis* złożoność ludzkiej egzystencji różne „materialne” i „duchowe” fragmenty jej historycznej realizacji stają się swego rodzaju „mową znaków”. Jeżeli znaki tej mowy, funkcjonując w badawczych paradygmatach różnych nauk – przyrodniczych i humanistycznych – wskazują hipotetycznie na ich wieloaspektowe angażowanie się w poznawanie i realizację jakiegoś „całościowego” procesu, sugerującego i postulującego ich teoretyczną i praktyczną komplementarność, to mamy do czynienia z historycznym doświadczeniem, które otwiera się w stronę pytania o możliwość zrozumienia jego genezy i celowości. Terenem poszukiwań odpowiedzi na to pytanie jest dynamiczna perychoreza „natury” i „historii”, co oznacza, że „świat natury” nie jest samowystarczalną „całością” teleologicznie statycznej rzeczywistości, lecz integralną „częścią” stwórczego procesu, którego rozpo-

³⁷ Por. J. GREISCH. *La pluralité des rationalités et l'unité de la raison*. W: *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*. Red. F. BOUSQUET, PH. CAPELLE. Paris 2005 s. 31n.

³⁸ Por. J. VALENTIN, S. WENDEL. *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*. Regensburg 2001.

³⁹ Por. K. MÜLLER. *Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten*. W: *Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge*. T. 20. Münster 2005 s. 18n.

znanie umożliwiała historia. W tym kontekście jest rozważany problem historyczności natury⁴⁰.

Czy antropologiczna wiedza odkrywalna w historii może pełnić misję sensownej unifikacji wielości i różności naukowo-badawczej aktywności ludzkości?⁴¹ Czy refleksja nad „skończonością” lub „nieskończonością” tej aktywności, łącząca w dialogu sławnych filozofów (M. Heidegger – E. Cassirer, Davos 1929)⁴², jest nadal otwartą nadzieją? Zainteresowany tymi pytaniami teolog wie *ex auditu*, że „wyczuwana” komplementarnością pluralizmu naukowej aktywności, wieńcząca ją sensownie chrystologiczna, a więc trynitarna „całość”, stanowiąc „nieдоступny” i „niewyczerpalny” przedmiot poznawczej interpretacji⁴³, „nie jest dla prywatnego wyjaśnienia” (2 P 1, 20). Podarowany historycznie stwórczo-zbawczy „dostęp” do tej „całości” stał się tajemnicą „sakramentalnej Instytucji”. „Słowom” i „czynom” obecnego w tej Jednoczącej Instytucji Stwórcy człowiek może dać rozumnie swoje „wolne przyzwolenie”.

Refleksja nad tym „wierzącym przyzwoleniem” ma na uwadze to, że „umysł pojął w sposób racjonalny”, iż Ten, któremu zawiera, „jest niepojęty”⁴⁴. Idące drogą myśli św. Anzelmia rozumowania *Fides et ratio*, aktualne także w innych pismach Jana Pawła II, kojarzą w szczególnie sposób racjonalność wspomnianego wyżej „wolnego przyzwolenia” z racjonalnością relacji „prawda – miłość”. Tajemnicza perychoreza problematyki prawdy z problematyką miłości jest wpisana w trynitarną logikę stwórczego procesu antropogenezy, w którym chrystologiczna tożsamość człowieka, obiecana i zadana, zmierza przez czas do wiecznego wypełnienia⁴⁵.

⁴⁰ Por. F. EUVÉ. *Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence?* Paris 2004 s. 43.

⁴¹ Por. G. V. COYNE, A. OMIZZOLO. *Podróż przez Wszechświat. Poszukiwanie sensu przez człowieka*. Kraków 2003 s. 140n.

⁴² Por. T. GONTIER. *Finitude du Dasein. Finité humaniste*. W: Heidegger et la question de l'humanisme. Red. B. PINCHARD. Paris 2005 s. 17n.

⁴³ Por. C. SEDMAK. *Erkennen und Verstehen* s. 89n.

⁴⁴ FR 42.

⁴⁵ Por. R. SCHAEFFLER. *Philosophische Einübung in die Theologie. Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*. T. 3. Freiburg–München 2004 s. 265.

Aktualna w tym procesie struktura hermeneutycznego koła umożliwia różnym „częściom” ziemskiej aktywności człowieka zrozumieć ich sensowną koherencję w świetle słów objawiających „całościową wizję” stwórczego dzieła, i odwrotnie, rezultaty ludzkich inicjatyw twórczych mogą kształtować kulturowe konteksty doskonalące interpretację treści objawiających słów⁴⁶. Jednak nie wszystkie rezultaty historycznych działań człowieka konstruktywnie uczestniczą w stwórczo-zbawczej celowości tego koła. Trynitarna chrysto-logika tej celowości funkcjonuje jak filtr eliminujący z konstrukcji sensownej „całości” bezsensowne, inaczej mówiąc „grzeszne fragmenty”. Podkreślono już wyżej, że kluczowym wskaźnikiem sensownego uczestniczenia w tej stwórczo-zbawczej konstrukcji są „czyny miłości”.

IV. CHRYSO-LOGIKA STWARZANIA AKTUALIZOWANA MIŁOŚCIĄ

Narracyjnie obiecana i zadana chrysto-logiczna tożsamość człowieka jest „obrazem” trynitarnego dialogu miłości. Omówione wyżej „wolne przyzwolenie” stanowi element konstytutywny tej tożsamości, przy czym racjonalność jego motywacji jest wpisana w poznawczy dynamizm hermeneutycznego koła. Fundamentalnej dla tego koła refleksji nad kategorią „całości” towarzyszy wielość i różność propozycji całościowych ujęć problematyki tożsamości człowieka, co staje się źródłem dyskusji rozważających relację: „prawdziwa antropologia” – „błędna antropologia”. W pewnym sensie problematyka tej relacji jest również aktualna w konfrontacji propozycji alternatywnej redukcji interpretacji stwórczego dzieła albo do „eklezjocentryzmu”, albo do „chrystocentryzmu”, albo do „teocentryzmu”⁴⁷. Ujęta w myśli Jana Pawła II antro-po-logika stwórczego dzieła,

⁴⁶ Por. R. SCHAEFFLER. *Philosophische Einübung in die Theologie. Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*. T. 1. Freiburg–München 2004 s. 422n.

⁴⁷ J. DUPUIS. *Wprowadzenie do chrystologii*. Kraków 1999 s. 198n.

łącąc komplementarnie te trzy aspekty rozważań, powierza im wspólną troskę poznawania i realizacji „prawdziwej antropologii”.

Według *Ecclesia in Europa* istotnymi kryteriami wskazującymi na „błędną antropologię” staje się „coraz powszechniejszy indywidualizm” oraz „coraz mniej przejawów solidarności”⁴⁸. Za kulturowym dramatem tych historycznych doświadczeń kryje się, jeżeli można tak powiedzieć, ontyczny dramat trynitarnych „podwalin antropologii”. Ta dramaturgia, aktualna już w *Redemptor hominis*, przypominana ludzkości na początku nowego tysiąclecia w *Novo millennio ineunte*, ubolewa w encyklice *Evangelium vitae* nad deformacją objawioną w historii „Ewangelii Życia”.

Kluczowym przejawem tej deformacji jest błędna interpretacja pojęcia tożsamości człowieka, sugerująca możliwość wyjaśnienia jego treści skupieniem uwagi na „człowieku – jednostce”. Ta fałszywa promocja ludzkiego „ja”, demontując definiującą tożsamość człowieka osobową relacyjność, stanowi alienację rodzącą kryzysy społeczne⁴⁹. Przy znacznym udziale Kartezjusza i Kanta, myślenie oświeconej cywilizacji skupiło uwagę na podmiocie-jednostce⁵⁰. Ideologia indywidualizmu groziła zniekształceniem chrześcijańskiej antropologii, co sygnalizowały różne publikacje. Karl Adam pisał: „Stajemy się więźniami własnego «ja» i nie potrafimy już odnaleźć drogi do ludzkości, do całego, pełnego człowieka”. Tymczasem stwórczo-zbawcza misja Chrystusa „polega na tym, aby ponownie zjednoczyć z Bogiem ludzkość, nie tego lub owego człowieka, lecz ludzkość jako jedność, jako całość”⁵¹. W trynitarniej jedności życia tej chrysto-logicznej całości każdy człowiek ma być postrzegany jako „ktoś bliski” bliskością wspólnej tożsamości, ożywionej relacjami wzajemnego darowania się.

Przypominając ludzkości przełomu tysiącleci stwórczą tajemnicę wspólnej aktualizacji tożsamości człowieka, Jan Paweł II podkreśla ontyczną konieczność „krzewienia duchowości komunii”⁵². Tajemnicy try-

⁴⁸ EE 8n.

⁴⁹ Zob. EV 20. Por. CA 41.

⁵⁰ Por. F. ARMESTO. *Historia prawdy*. Poznań 1999 s. 183.

⁵¹ K. ADAM. *Natura katolicyzmu*. Warszawa 1999 s. 37n.

⁵² NMI 43.

nitarnej tożsamości człowieka nie tworzy matematyczna suma jednostek. List do Efezjan wyjaśnia, że ludzie idą razem historyczną drogą do stworzonej aktualizacji ich tożsamości w chrysto-logicznej jedności „człowieka doskonałego” (Ef 4, 13). Odpowiedniki sygnalizowanych wyżej rozumowań nietrudno dostrzec w nauce II Soboru Watykańskiego, która wyjaśnia jednoznacznie, że odkupiona antropogeneza – jako eklezjogeneza – nie może być aktualizowana „pojedynczo”, ponieważ tożsamość człowieka jest tajemnicą wspólnoty miłości, międzyosobowych „więzi”⁵³. W refleksji nad tą tajemnicą można aspektowo rozróżnić między tożsamością osobowego JA (*Ich – Identität*) i tożsamością osobowego MY (*Wir Identität*), co nie prowadzi do wniosku, że podmiotowość ludzkiego JA ma „naturalną” genezę, podczas gdy podmiotowość ludzkiego MY jest tworem kultury⁵⁴. Stworzona natura (tożsamość) człowieka jest „obrazem” Stwórcy, którego życie stanowi niepojętą tajemnicę miłości, tajemnicę prospołecznego „samodarowania” (*Selbstmitteilung*). To sformułowanie K. Rahnera wskazuje na niezbędność łączenia „antropologicznego zwrotu” teologicznej myśli z jego trynitarną interpretacją⁵⁵.

Związek przyczynowy między rozważaniem tajemnicy życia Boga i tajemnicy życia człowieka podkreślała starożytna myśl chrześcijańska (Minuncius Felix). Zdaniem E. Brunnera, człowiek każdego kulturowego kontekstu mijających epok staje się adresatem oferty: „powiedz mi w jakiego Boga wierzysz, a ja ci powiem jak realizujesz swoje człowieczeństwo”⁵⁶. W tym wnioskowaniu dostrzegalna jest aktualność problemu jakości interpretacji objawionego w historii tekstu chrysto-logicznej antropologii. Kluczowe dla tej antropologii zrozumienie „narracyjnej tożsamości” człowieka jest warunkowane zrozumieniem jej „boskiego obrazu”. Wracając w tym miejscu do hermeneutycznej refleksji Ricoeura można zauważyć, że przedmiotem naszego zainteresowania jest nie tylko wspomniana wyżej konieczność „wolnego przyzwolenia” adresata objawione-

⁵³ KK 9.

⁵⁴ Por. J. ASSMANN. *Das kulturelle Gedächtnis*. München 1992 s. 132n.

⁵⁵ P. J. CORDES. *Communio – Utopie oder Programm?* Freiburg im Breisgau 1993 s. 147n.

⁵⁶ Por. G. GRESHAKE. *Kleine Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*. Freiburg im Breisgau 2005 s. 39.

go tekstu na przejście roli „części” współtworzącej sens jego dialogicznej treści, lecz także jakość realizacji tego „przyzwolenia”.

Człowiek, zmierzający drogą historii do samozrozumienia, nie może poznawczo zrobić nic więcej, jak rozumnie podjąć decyzję zawierzenia objawionej („opowiedzianej”) mu doświadczalnymi znakami eschatologicznej transcendencji jego chrysto-logicznej tożsamości. Objawiona rada jedynie sensownego wyboru przybiera w Księdze Mądrości kształt warunku: „ci, którzy Mu zaufali, rozumieją prawdę” (Mdr 3,9).

Istotne jest przy tym wyjaśnienie natchnionego tekstu, stawiające znak równości między „zawierzeniem” i „wiernością w miłości”. Według H. U. von Balthasara, świadoma swej stwórczej celowości realizacja historycznej egzystencji człowieka nie poprzestaje na improwizowanej konsumpcji egzystencjalnych „części”, lecz zmierza do osiągnięcia obiecanej „całości”. Droga do osiągnięcia tej „całości” nie biegnie „obok” tych „części”, lecz poprzez ich „pozytywne” i „negatywne” doświadczenia. Tajemnicą tej drogi jest perychoreza nierozdzielnych dynamizmów: „wiary – nadziei – miłości”⁵⁷. W tej triadzie komplementarnie spotykają się trzy aspekty realizacji jednej postawy, jednej chrysto-logiki „narracyjnej tożsamości człowieka”.

Jeżeli *ratio* filozoficznego poznania jest zainteresowane problematyką „ryzyka obietnicy”⁵⁸, to tym bardziej refleksja teologiczno-antropologiczna powinna rozważać stwórczy aspekt relacji „narracyjna tożsamość” – „ryzyko obietnicy” (*Identité au risque de la promesse*). Ograniczone ramy niniejszych refleksji nie pozwalają na dokładniejsze zatrzymanie uwagi na problematyce relacji: „ryzyko obietnicy” – „ryzyko miłości”. Wpisany w tę relację stwórczo-zbawczy dynamizm teologalnej triady nie pozwala historycznego procesu jej realizowania otwierać w kierunku przyszłości, grożącej ludziom przypadkowością relatywizmu ostatecznej oceny ich czasowych decyzji, twórczych i niszczących.

⁵⁷ Por. H. U. VON BALTHASAR. *Das Ganze im Fragment*. Freiburg 1990 s. 116n.

⁵⁸ M. LAUNAY. *La philosophie au risque de la promesse*. Paris 2004.



Zdając sobie sprawę z nieuchwytniej rozległości sygnalizowanej tytułem tego artykułu problematyki, ograniczyłem się do skupienia uwagi na możliwości uwzględnienia w jej rozważaniu współczesnej refleksji hermeneutycznej. Badawcza aktywność teologii fundamentalnej w historii swoich formalno-merytorycznych przemian obserwowała różne filozoficzne drogi ludzkiego *ratio*, oceniając ich dialogiczną przydatność. Encyklika *Fides et ratio* przypomina, że zasadny jest atrybut „chrześcijańska” odniesiony do filozofii inspirowanej chrześcijańskim Objawieniem, co nie sugeruje, że istnieje „jakaś oficjalna filozofia Kościoła”⁵⁹.

Uprzywilejowanie filozofii bytu i wspaniałej triady: św. Anzelm, św. Bonawentura i św. Tomasz z Akwinu, nie wyklucza uznania śmiałych poszukiwań innych filozofów, których dla przykładu Jan Paweł II wymienia w numerze 74. *Fides et ratio*. Teologia fundamentalna, z definicji zainteresowana jakością stwórczo-zbawczego „lotu” na skrzydłach *fides* i *ratio*, powinna zaglądać do różnych filozoficznych „firm”, w których konstruowane są eksperymentalne skrzydła *ratio*, zdolne być może do takiej stwórczej kooperacji z *fides*, która „poznaniem” i „miłością” będzie skuteczniej unosiła słowa i czyny człowieka w stronę trynitarnej tajemnicy jego chrysto-logicznej tożsamości, z czym może łączyć się postęp możliwości wiarygodnego ukazywania nadziei wciąż trwającej realizacji stwórczego dzieła.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM K.: *Natura katolicyzmu*. Warszawa 1999.
ARMESTO F.: *Historia prawdy*. Tłum. J. Ruszkowski, Poznań: Zysk-S-ka 1999.
ASSMANN J.: *Das kulturelle Gedächtnis*. München 1992.
BALTHASAR H. U. VON: *Das Ganze im Fragment*. Freiburg 1990.
CORDES P. J.: *Communio – Utopie oder Programm?* Freiburg im Breisgau 1993.
COYNE G. V.; OMIZZOLO A., *Podróż przez Wszechświat. Poszukiwanie sensu przez człowieka*. Tłum. K. Włodarczyk. Kraków: Wydaw. WAM 2003.

⁵⁹ FR 76.

- CUDA J.: *Zostań z nami? Antropo-logika nauczania Jana Pawła II*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2006.
- DUPUIS J.: *Wprowadzenie do chrystologii*. Tłum. W. Zasiura. Kraków: Wydaw. WAM 1999.
- EUVÉ F.: *Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence?* Paris 2004.
- GESCHÉ A.: *Dieu pour penser*. T. 6 (*Le Christ*). Paris 2001.
- GODIN CHR.: *La Totalité*. T. 5 (*La Totalité réalisée. Les sciences*). Paris: Champ Vallon 2002.
- GONTIER T.: *Finitude du Dasein. Finité humaniste*. W: *Heidegger et la question de l'humanisme*. B. Pinchard. Paris 2005 s. 13-33.
- GREISCH J.: *La pluralité des rationalités et l'unité de la raison*. W: *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*. Red. F. BOUSQUET, PH. CAPELLE. Paris 2005 s. 31-54.
- GRESHAKE G.: *Kleine Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*. Freiburg im Breisgau 2005.
- GRONDIN J.: *Heidegger und Hans-Georg Gadamer. Zur Phänomenologie des Verstehens – Geschehens*. W: *Heidegger – Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Red. D. THOMÄ. Stuttgart 2003 s. 384-390.
- HÖHN H. J.: *Glaubens Worte zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*. Würzburg 2001.
- LAUNAY C. M.: *La philosophie au risque de la promesse*. Paris 2004.
- MOREAU DEFARGES PH.: *Relations internationales*. Paris 2003.
- MÜLLER K.: *Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten*. W: „Pontes“. *Philosophisch-theologische Brückenschläge*. T. 20. Münster 2005.
- POSSENTI V.: *Filozofia i wiara*. Tłum. K. Kubis. Kraków: Wydawn. WAM 2004.
- RICŒUR P.: *Du texte à l'action*. Paris 1986.
– *Soi-même comme un autre*. Paris 1990.
- SCHAEFFLER R.: *Philosophische Einübung in die Theologie*. T. 1-3. Freiburg–München 2004.
- SCHELER M.: *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*. Tłum. G. Sowinski. Kraków: „Znak” 2004.
- SEDMAN C.: *Erkennen und Verstehen. Grundkurs Erkenntnistheorie und Hermeneutik*. Innsbruck 2003.
- SOLER L.: *Introduction à l'épistémologie*. Paris 2000.
- VALENTIN J., WENDEL S.: *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*. Regensburg 2001.

ZUSAMMENFASSUNG

Der in *Ecclesia in Europa* festgestellte Zusammenhang zwischen den heutigen Krisen des sozialen Lebens und den Hoffungskrisen hat seine Quelle in der falschen Interpretation des geschichtlichen Schöpfungsprozesses, die versucht, seine Christo-logik (trinitarische Logik) ideologisch zu beseitigen (Vgl. EE 9). Das Interpretationsparadigma, das im Denken des Johannes Paul II vorhanden ist, nimmt zur Kenntnis die anthropologische Wende der Schöpfungsreflexion, die auch für die Theologie nach dem II Vaticanum charakteristisch ist (Natur – Geschichte, Zustand – Prozess, Kontemplation – Handlung usw.) Die kontextuelle Frage des Menschen „Wer bin ich?“ (FR 1) setzt das Verstehen des Kontextes der Schöpfungsganzheit voraus, was nicht „eigenmächtig ausgelegt werden“ kann (2 P 1, 20), sondern zur „Institutionsgabe“ Dessen wird, in Dem „Alles“ Bestand hat (Kol 1, 17). Seine innerhalb der „Zeit und Geschichte“ (FR 11) „erzählte“ (geoffenbarte) Erklärung der Menschenidentität (*Narrative Identität* – P. Ricoeur) setzt sich mit einer Handlungstheorie gleich, in der diese Identität für „Verheissung“ und „Aufgabe“ gehalten wird. Die praktisch (schöpferisch) glaubende (vertrauende) Antwort des Menschen auf die Verheissung des *Textes* der geoffenbarten Anthropologie wird zum Bestandteil der Sinnanzheit dieses Textes. Das Suchen nach der Erkenntnis, die diese Glaubensentscheidung zu motivieren hat, kreist in der Reflexionsstruktur des hermeneutischen Zirkels (*Ganzheit – Teile*). Man kann behaupten, dass in dieser dialogischen Schöpfungsstruktur die Schlüsselbegriffe „Wahrheit“ – „Liebe“ perichoretisch verbunden sind. Daraus ergibt sich, dass die Liebe (pro-soziale Haltung) zur einzigen Garantie des endgültigen Verwirklichens und Verstehens der Menschenidentität wird (Weish 3, 9).