

Jerzy Cuda

Interdyscyplinarna solidarność teologii

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 44/1, 66-77

2011

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
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

INTERDYSCYPLINARNA SOLIDARNOŚĆ TEOLOGII

Globalizacja „jednoczenia” czy „rozpraszania”?

Postęp nauki i techniki generuje różne globalne doświadczenia, na które społeczność naszej planety próbuje reagować solidarną odpowiedzialnością.

Coraz częściej w tym kontekście pojawia się także postulat solidarności z pokoleniami, które w przyszłości zamieszkają na ziemi¹. Żadna epoka nie koncentrowała tak całokształtu swej wiedzy na zrozumieniu czasowo-przestrzennej egzystencji człowieka, jak inspirowana hermeneutycznie współczesność, zainteresowana możliwością zrozumienia filozoficznych fundamentów empirycznej antropologii. W antropo-logice tych zainteresowań odkrywana jest także sugestia nierozłączności interpretacji problematyki „całości rzeczywistości” z problematyką „istoty” (tożsamości) człowieka². Odnajdujemy w tym kontekście soborowy postulat odnoszenia „wszystkich rzeczy” do człowieka, stanowiącego ich „ośrodek i szczyt”³.

Antropocentryczny zwrot współczesnej refleksji filozoficznej i naukowej podkreśla również encyklika *Fides et ratio*, która w tym „skupieniu uwagi na człowieku” dostrzega pragnienie rozumu, dążącego do posiadania „coraz szerszej i coraz głębszej wiedzy”⁴. Jednak aporycznym problemem tych dążeń jest „coraz powszechniejsze zjawisko fragmentaryzacji wiedzy”⁵.

Mnożeniu się „systemów, metod, pojęć i argumentów filozoficznych” towarzyszy często „bezkrytyczny pluralizm”, prowadzący do agnostycyzmu, relatywizmu i sceptycyzmu⁶. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że obok wiary

¹ Por. E.M. Engels, *Zur Frage der Grenzen solidarischen Handelns aus ethischer und wissenschaftstheoretischer Perspektive*, w: *Der Mensch vor der Herausforderung nachhaltiger Solidarität*, red. J. Müller, Stuttgart 2003, s. 80 n.

² „... la question de l' étant en son tout soit mise en relation avec celle de l' essence de l' homme”: J.M. Vaysse, *Heidegger et la question de l' anthropologie*, w: *Heidegger et la question de l' humanisme. Faits, concepts, débats*, red. B. Pinchard, Paris 2005, s. 273.

³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 12 [dalej: KDK].

⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5 [dalej: FeR].

⁵ Tamże, 81.

⁶ Por. tamże, 5.

w samowystarczalność rozumu pojawia się jej kryzys, przybierający postać „ucieczki przed prawdą”⁷. Dramat tego kryzysu zmierza do tragicznego finału rezygnacji z możliwości ujęcia „całej prawdy” oraz „pełni wyjaśnienia” rzeczywistości (tożsamości) człowieka⁸. Złożoność tego dramatu ma swoje teoretyczne i praktyczne wymiary. Wymowne studium tej złożoności znajdziemy, na przykład, w książce M. Kowalskiej⁹, ostrzegającej przed refleksyjną eliminacją kategorii „całości”, w wyniku której „rozproszenie oznaczać będzie nie tylko wielość, ale też i nade wszystko wieloznaczność, nieokreśloność lub niedookreśloność, nierozstrzygalność”¹⁰. Czy w takiej aporycznej sytuacji można zrealizować wpisany w definicję człowieka postulat zrozumienia własnej tożsamości?¹¹ Czy uzasadniony jest lęk przed światem, „w którym zabrakło harmonii i nadziei na globalny sens”¹²?

Wpisana w strukturę hermeneutycznego koła refleksja nad tożsamością człowieka wymaga „całościowej perspektywy widzenia świata”, której „przeżywanie” warunkuje aktualizację „podmiotowości” społeczeństwa¹³. Egzystencjalne ryzyko współczesnych społeczeństw polega, między innymi, na tym, że żyjący w nich człowiek nie uważa problematyki społecznych relacji za istotną i konstytutywną problematykę własnej tożsamości¹⁴.

Teo-logika prawdy

Zarys powyższych refleksji sugeruje, że poszukiwanie zrozumienia prawdy historycznej egzystencji każdego człowieka wymaga zrozumienia prawdy całości historii ludzkości. W filozoficznej złożoności tych poszukiwań można odnaleźć kluczowe rozumowanie wskazujące na niezbędność uwzględnienia relacji PRAWDA–CAŁOŚĆ–BÓG. Możliwość mówienia o „prawdzie częściowej” jest warunkowana możliwością mówienia o „prawdzie całościowej”, co zakłada istnienie Boga–Prawdy. Zdaniem L. Kołakowskiego, wszelkie mówienie o prawdzie bez odniesienia do istnienia Boga jest „puste”, stanowiąc konfrontację z alternatywą „albo Bóg, albo poznawczy nihilizm”¹⁵.

Odrzucając sugerowaną oczywistość postulatu fragmentaryzacji nauk przyrodniczych, pojawiające się na ich terenie refleksje dostrzegają również potrzebę ujęć całościowych. Według D. Bohma, badana naukowo rzeczywistość świata stanowi

⁷ Por. tamże, 28.

⁸ Por. tamże, 51.

⁹ M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.

¹⁰ Tamże, s. 10.

¹¹ Por. FeR 1.

¹² M. Kowalska, *Dialektyka...*, s. 13 n.

¹³ Por. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007, s. 113.

¹⁴ Por. A.W. Musschenga, *Persönliche Identität in einer individualisierten Gesellschaft*, *Concilium* 36,2 (2000), s. 150 n.

¹⁵ Por. L. Kołakowski, *Wie ist eine Gottlose Wahrheit möglich? Die Antwort: auf keinerlei Weise*, w: *Glaube und Wissen*, red. H. Huber, Wien 1980, s. 202 n.

niepodzielną całość, której proces kieruje się w stronę jednoczącego horyzontu¹⁶. Niestety, tego rodzaju „jednoczące myślenie” nie jest należycie doceniane¹⁷.

Jednak pojawiającej się w tym kontekście problematyce potrzeby całościowego horyzontu, scalającego wielość i różność wiedzy naukowej i filozoficznej, nie wystarczy jego doświadczalna, czasowo-przestrzenna interpretacja. Ojcom Kościoła, rozważającym ostateczną celowość ziemskiej egzystencji człowieka, nie wystarczała kosmo-logika pogańskiej antropologii i teologii¹⁸. Zrozumienie całości historycznej drogi ludzkości, jej „początku” i „końca”, umożliwiła dopiero przemawiający w historii Bóg¹⁹, którego słowo jest odkrywalne w Biblii, księdze ustawicznego dialogu Boga z ludźmi²⁰. W świetle Bożego słowa doświadczalne „części” historii ludzkości mogą uczestniczyć w takich „całościowych” interpretacjach, jakich refleksja naukowa i filozoficzna nie jest w stanie odkryć²¹. Szukając dostępu do tych interpretacji, to znaczy, szukając możliwości zrozumienia sensownie uporządkowanej całości rzeczywistości, „rozum jest zdany na hipotetyczne dociekania teologiczne”²².

Dyskutując w tym kontekście nad „teologiczną racjonalnością”, można skupić uwagę na „koncepcji realizmu”, do której skłania nas słowo Boże. W refleksji nad tym „realizmem” kluczową rolę odgrywa kategoria „całości”. Adhortacja *Verbum Domini* powtarza tezę Benedykta XVI: „Realistą jest ten, kto w słowie Bożym rozpoznaje fundament wszystkiego”²³. „Rozpoznanie” tego fundamentu, zrozumienie sensu całości historii ludzkości jest warunkiem możliwości poznania i realizacji tożsamości człowieka, stanowiącej istotny przedmiot jego nadziei. Budując „dom własnego życia” na skale Bożego słowa, człowiek dostrzega „nietrwałość wielu rzeczy”, niestanowiących „solidnych fundamentów” nadziei, która ma trwać również wtedy, gdy „zabraknie ludzkich pewników”²⁴.

Problematyka historycznego trwania antro-po-logicznej nadziei jest nierozłączna od problematyki jej społecznej nieusuwalności w chrysto-logicznej instytucji Kościoła. Wpisana w strukturę Kościoła tajemnica możliwości dialogu ze słowem Bożym czyni z niego instytucję „dostępu” do „całości rzeczywistości”, co stanowi gwarancję realizmu interpretacji i realizacji historycznej egzystencji człowieka. Szczególne zapotrzebowanie na tego rodzaju realizm zgłasza kulturowy kontekst XXI wieku, którego doświadczenia, inspirowane pamięcią dramatów minionego stulecia, wskazują już na niewystarczalność „częściowych” („prywatnych”)

¹⁶ „... Ungeteilte Ganzheit in fließender Bewegung” – D. Bohm, *Fragmentierung und Ganzheit*, w: *Physik und Transzendenz*, red. H.P. Dürr, München 1988, s. 275.

¹⁷ Por. tamże, s. 279 n.

¹⁸ Por. H.U. (von) Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Freiburg 1990, s. 101 n.

¹⁹ Hbr 1,1.

²⁰ Por. E. Arens, *Die Bibel als Prämisse und Partnerin Fundamentalener Theologie*, Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii 57,2 (2010), s. 28 n.

²¹ Por. J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*, Katowice 1999, s. 344 n.

²² E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta*, Lublin 2002, s. 26.

²³ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 10.

²⁴ Tamże.

rozwiązań społecznych problemów²⁵. Odkrywalna w strukturze hermeneutycznego koła mądrość stale przypomina, że przyczyny „częściowych błędów” doświadczalnej rzeczywistości należy szukać w błędnym ujęciu jej całości²⁶. Rozważając problematykę „całościowego ujęcia” wyjaśnianej w świetle Bożego słowa prawdy, należy jednak pamiętać o tym, że ten wyjaśniający dyskurs zawiera transcendentne treści, które nie mieszczą się adekwatnie w jego werbalnych ustaleniach. Chociaż słowa ludzkie przekazują „mówienie Boga” (*Dieu dit*), to jednak nie są w stanie wypowiedzieć Jego Tożsamości (*dire Dieu*). W transcendencji objawionego dyskursu jest więc odkrywalna absolutność „wewnętrzna” i „zewnątrzna”²⁷, co umożliwiłoby refleksyjne rozróżnianie między Bogiem objawionym (*Deus revelatus*) i Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*). Chrysto-logika tego rozróżniania ma również swoje antro-po-logiczne odniesienie, postulując dostrzeżenie relacji „*homo revelatus*” – „*homo absconditus*”. Odkrywalna w tej relacji problematyka transcendencji wskazuje na taki „poznawczy horyzont”, który rzuca wyzwanie „zamyśleniu nad nauką i jej granicami”²⁸.

Komplementarna kooperacja

Realizowana w strukturze hermeneutycznego koła „ostateczna troska” (P. Tillich) o poznanie oraz sfinalizowanie „obiecanej” i „zadanej” tożsamości człowieka łączy interdyscyplinarnie wielość i różność nauk przyrodniczych i humanistycznych. W tej naukowej komplementarności można dostrzec intencjonalne dążenie zarówno do ujęć „fragmentarycznych” jak i „całościowych”. Teologia, interpretująca treści historycznej przemowy Boga, skupia uwagę na „ujęciach całościowych”, co generuje nierozłączność aspektów „rozumu” (*ratio*) i „wiary” (*fides*). Ta nierozłączność nie jest równoznaczna z wymuszeniem zgody na akceptację alternatywy „racjonalne” – „irracjonalne”.

W aktualnym kontekście kulturowym przyjmuje się istnienie pluralizmu koncepcji racjonalności, przy czym nie rezygnuje się z możliwości postulowania integrującej misji rozumu także tam, gdzie wskaźnikiem wielkości rozumu jest jego zdolność do uznania własnych granic²⁹. Refleksja nad tą zdolnością ma swoją antro-po-logikę, której postęp w historii interpretacji relacji „rozum” – „wiara” (filozofia – teologia) próbowano zatrzymać paradygmatami „absorpcji” lub „separacji”. Alternatywność tych prób zastępuje aktualnie postulat komplementarności,

²⁵ Por. J. Werbick, *Religion ist keine Privatsache, Theologische Einwände gegen eine politisch allzu bequeme Floskel*, w: *Religion ist keine Privatsache*, red. W. Thierse, Düsseldorf 2000, s. 100 n.

²⁶ Por. R. Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994, s. 24.

²⁷ „...le discours detient une double possibilité contradictoire: il implique à la fois un dehors absolu et l'absoluité du dedans” – D. Bourg, *Transcedance et discours*, Paris 1985, s. 128.

²⁸ M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2009, s. 114.

²⁹ 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. 37 n.

scalający nierozłącznie w interpretacji tożsamości człowieka „skończoność” (*finitude*) oraz „tajemnicę” (*mystère*)³⁰. Refleksja naukowa nie przywłaszcza sobie całości tej interpretacji, rezygnując z przekonania o własnej samowystarczalności, którego ideologiczna geneza jest oczywista³¹. Również refleksja filozoficzna nie jest w stanie uwolnić od aporyczności swoich tendencji do dysponowania problematyką sensu całości rzeczywistości (*Sinn des Ganzen*) oraz do odmawiania teologii prawa do zajmowania się tą problematyką³².

Świadoma swej profetycznej misji teologia nie może także domagać się wyjątkowego statusu w interdyscyplinarnym dialogu, w którym ani do „proroka”, ani do „filozofa” nie należy „ostatnie słowo” i wykluczona jest relacja ich wzajemnego panowania³³. Soborowy postulat odnoszenia „wszystkiego” do człowieka³⁴ spotyka się z tezą Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Naukowe „miary” (pomiaru) nie konstruują samowystarczalnie tożsamości człowieka, w której chrysto-logicznej „całości” jednoczy się to, co w niej jest „wymieralne” i „niewymieralne”³⁵. Żadna zatem realizująca tę „całość” antropologia (naukowa–filozoficzna–teologiczna) nie jest samowystarczalna. Inspirowana nadzieją dojścia „razem” do „Człowieka Doskonałego”³⁶ interdyscyplinarna kooperacja jest świadoma swej antro-po-logicznej nierozłączności, której ostatecznym odniesieniem jest tajemnica NIEROZŁĄCZNOŚCI TOŻSAMOŚCIOWEJ RELACJI³⁷. W chrysto-logice tej tajemnicy problematyka antropogenezy staje się problematyką eklezjogenezy, zmierzającej do zjednoczenia „wszystkiego” w Chrystusie³⁸.

Historyczną misję tego antropologicznego jednoczenia realizuje instytucja Kościoła. Konieczność integralności tej realizacji podkreślił Benedykt XVI, przypominając, że do istoty Kościoła należą nierozłącznie: „głoszenie Słowa”, „udzielanie sakramentów” oraz „posługa miłości”³⁹. Zaniedbanie „miłości”, stanowiąc przynależność „ciałem” do społeczności kościelnej, jest w istocie rzeczy bezsensowną alienacją⁴⁰.

Antro-po-logiki sensownej integralności jednoczącego (eklezjalnego) procesu nie można zatem zredukować do „naukowego wymiaru”. Nie można również w tym kontekście sugerować samowystarczalności wiedzy teologicznej. Godne

³⁰ Por. Ph. Capelle, *La vérité philosophique entre raison et sagesse*, w: *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III Millénaire*, red. Ph. Capelle, J. Greisch, Paris 2004, s.102.

³¹ Por. F. Jacques, *Sagesse, sens et salut. Comment évaluer le thème sapientiel dans „Fides et ratio”?*, w: *Raison philosophique...*, s. 66 n.

³² Por. R. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, t. 1, München 2004, s. 38.

³³ Por. J.D. Caputo, *La philosophie et le postmodernisme prophétique. Vers une postmodernité catholique*, w: *Raison philosophique...*, s. 154.

³⁴ Por. KDK 12.

³⁵ Por. D. Bohm, *Fragmentierung und Ganzheit*, s. 293.

³⁶ Ef 4,13.

³⁷ Por. J. Cuda, *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, Katowice 2010, s. 47.

³⁸ Ef 1,10.

³⁹ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 22.

⁴⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 14.

uwagi są rozumowania, postulujące komplementarność procesu weryfikacji antropo-logicznej złożoności wiedzy naukowej, filozoficznej i teologicznej⁴¹. Składająca się na tę złożoność naukowa aktywność badawcza nie utrwała swej wiedzy na „skale ostateczności”. Stanowiąc etycznie otwarty proces, nauka jest „otwartą grą”. Według metodologicznej reguły Poppera, kto oczekuje od nauki „ostatecznej weryfikacji” ten przestaje w tej grze uczestniczyć⁴².

Głucholazy: interdyscyplinarne „pielgrzymowanie”

Sięgając metaforycznie do treści słowa „pielgrzymowanie”, chcemy skupić uwagę na wspólnej drodze, jednoczącej jej zróżnicowanych „pielgrzymów” nadzieją osiągnięcia celu, do którego zmagają się. List apostolski *Novo millennio ineunte* mówi o wspólnej drodze ludzkości, wchodzącej w Nowe Tysiąclecie. Mądrość znanego powiedzenia przypomina, że podróżni nie idą, aby iść („*Viatores non eunt ut eant*”). Wysiłek pielgrzymiej drogi jest motywowany jej celem. Wspomniany list papieski mówi o „pielgrzymach różnych kategorii” (ludzie chorzy i niepełnosprawni, pracownicy przemysłu i rolnictwa, sportowcy, artyści, nauczyciele, kapłani, politycy, dziennikarze itd.)⁴³. Można zatem sugerować, że metaforycznie adresatami treści tego dokumentu stali się również uczestnicy VIII Międzynarodowych Warsztatów Akademickich „Rolnictwo, Technika, Zdrowie i Życie”, które już po raz ósmy zgromadziły w Głucholazach (10–13 listopada 2010) przedstawicieli różnych naukowych środowisk, podejmujących interdyscyplinarny dialog. Komunikat zachęcający do uczestnictwa w „Warsztatach” podkreśla, że integrują one specjalistów z różnych dziedzin nauki „harmonijnie składających się na egzystencję człowieka”. Antropo-logika interdyscyplinarności tych spotkań jest więc doskonałym miejscem do wymiany wzajemnych doświadczeń w różnych „obszarach tematycznych”, okazją teoretycznego i praktycznego dzielenia się pomysłami i rozwiązaniami metodyki naukowej. Tradycją „Warsztatów” jest to, że zajęcia, wykłady, prezentacje i postery odbywają się w formie zintegrowanej, niezależnie od szerokości spektrum tematycznego. W programie warsztatowych prac jest również aktualna sesja anglojęzyczna.

Organizatorami bezpośrednimi VIII Międzynarodowych Warsztatów Akademickich (Opole–Głucholazy 2010) byli:

- Wydział Mechaniczny Politechniki Opolskiej;
- Faculty of Agronomy of the Mendel University of Agriculture and Forestry in Brno;

⁴¹ „Theologische Erklärungen können nur systematisch – d.h. als Teile eines vielseitigen religiösen Weltbildes und damit im Zusammenhang mit der Philosophie und den Wissenschaften – geprüft werden” – Ph. Clayton, *Rationalität und Religion, Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*, Paderborn 1992, s. 184.

⁴² Por. S. Scharrer, *Theologische Kritik der Vernunft*, Tübingen 1977, s. 82.

⁴³ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 10.

- Zakład Radioterapii Centrum Onkologii – Instytut Onkologii im. Marii Skłodowskiej-Curie w Warszawie, Oddział w Gliwicach;
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego;
- Wydział Wychowania Fizycznego i Fizjoterapii Politechniki Opolskiej.

Obecność w tym organizacyjnym pluralizmie „środowiska teologicznego” nie jest pochodną aporycznej tolerancji „wyjątku” w naukowej „całości” warsztatowych obrad. Przypomniana w tym kontekście interpretacyjna relacja „części” – „całość” uprawnia i zobowiązuje teologiczną wiedzę do interdyscyplinarnej solidarności w strukturze hermeneutycznego koła. Skupienie uwagi na tej problematyce stanowi zasadniczy cel naszych refleksji od samego początku. Pojawienie się w ich toku informacji o spotkaniach w Głuchołazach pełni funkcję przykładu.

Różnych ujęć doczekały się w nich także refleksje teologiczne. W materiałach obrad 2009 umieszczono je w programowej części, zainteresowanej „etyką” naukowych decyzji. W obradach 2010 uczestniczyło więcej przedstawicieli środowisk teologicznych, przy czym ich interpretacyjna solidarność szukała wyjaśnień określonych zagadnień w interdyscyplinarnym dialogu. Nie chodziło zatem o rywalizację interpretacji wybranych problemów („postęp techniczny”, „medialna odpowiedzialność”, „definicja zdrowia” itd.), lecz o szukanie prawdy na wspólnej drodze. Te poszukiwania, wpisane w strukturę hermeneutycznego koła, powinna cechować pokora komplementarności, odrzucająca pokusę aspektowej samowystarczalności.

Jak to już wyżej zostało podkreślone, interdyscyplinarne poznawanie i realizowanie chrysto-logicznej tożsamości człowieka jest warunkowane zrozumieniem sensu całości historii ludzkości. W tę całość jest także wpisana twórcza odpowiedzialność za transcendencję naukowej aktywności. Ta problematyka stała się przedmiotem refleksji zamieszczonego poniżej referatu, wygłoszonego w ramach warsztatowych spotkań.

Interdyscyplinarna odpowiedzialność za antro-po-logikę transcendencji badawczej aktywności

Odnosząc sformułowanie tego tytułu do warsztatowych spotkań, należałoby rozpocząć od truizmu, informując, że przez kilka dni ich uczestników połączy teoretyczna i praktyczna interdyscyplinarność naukowych badań, co może także generować różne konfrontacje z twierdzeniem „współczesna nauka otwiera się ku wyższym formom transcendencji”⁴⁴. Powtarzając to twierdzenie, Michał Heller w swej *Filozofii nauki* dochodzi do wniosku, że horyzont transcendencji jest wszędzie. Każda nauka może wzbogacić interdyscyplinarny dialog jakimś transcendentnym „otwarcie”, obietnicą, nadzieją... Jeżeli interpretację tej transcendencji

⁴⁴ M. Heller, *Filozofia nauki*, s. 109.

wpiszemy w strukturę hermeneutycznego koła, to pojawi się problematyka jej ujęć częściowych i całościowych.

Czy istnieje jakiś CAŁOŚCIOWY HORYZONT, do którego formalnie i merytorycznie zmierzają transcendentne otwarcia naukowych badań?

Czy odpowiedź na to pytanie sugeruje konstytucja *Gaudium et spes*, twierdząc, że „Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”⁴⁵?

Czy logiką scalania pluralizmu naukowej aktywności jest antropo-logika?

Czy jej punkt wyjścia i dojścia nie jest odkrywalny w problematyce tożsamości człowieka? Postulat zrozumienia tej tożsamości jest wpisany w definicję człowieka. „Człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie» – definiuje *Fides et ratio*.

Lecz na stawiane ustawicznie w różnych czasowo-przestrzennych kontekstach historycznej drogi pytanie człowieka „Kim jestem?”, hermeneutyka odpowiada: „nigdy nie możemy zrozumieć całości bez zrozumienia wszystkich jej części; ani też nie możemy odpowiednio zrozumieć poszczególnych części, nie widząc, jak funkcjonują one w ogólnej kompozycji, na którą się składają”⁴⁶.

Kontynuując swoją historyczną drogę, naukowy i filozoficzny pluralizm badawczej aktywności nie widzi, jak jej rezultaty funkcjonują w antropo-logice całościowej kompozycji tej drogi. Dostrzega się konieczność zrozumienia tej całości, ale nie widzi możliwości zrealizowania tego warunku. Pojawia się zatem problem aporycznej relacji: konieczne–niemożliwe. Nawiązując do rozumowań *Fides et ratio*, można w paradygmacie sugerującym „niemożliwość” poznania tożsamości człowieka dostrzec uproszczoną wizję „rzeczywistości i prawdy”, zatrzymującą się „na samym doświadczeniu” i rezygnującą z „wykraczania poza granice tego, co faktyczne i empiryczne”. Tymczasem „refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem”⁴⁷. Aporyczność tego postulatu pojawia się w sytuacji, gdy pojęcia „fundament” i „podłoże” stają się synonimami pojęcia CAŁOŚĆ.

Wraca zatem pytanie, jak zrozumieć całość historii ludzkości, aby zrozumieć tożsamość człowieka? To kluczowe pytanie motywuje zainteresowanie odkrywającym w historii OPOWIADANIEM, wyjaśniającym sens całości tworzących ją „słów” i „czynów”. Czy takie wyjaśnienie może być tworem zamkniętego w „czasie” i „przestrzeni” człowieka? Interpretujący antropo-logiczną treść tego opowiadania apostoł Paweł zapewnia: „Nie otrzymałem tej wiedzy ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus”⁴⁸.

„Zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże” – informuje *Fides et ratio* (11). Potrzeba interpretacji wyjaśnionego przez Niego „ostatecznego celu dziejów” jest nierozłączna od potrzeby interpretacji Jego tożsamości. Aby

⁴⁵ KDK 12.

⁴⁶ W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999, s. 18.

⁴⁷ FeR 83.

⁴⁸ Ga 1,12.

odpowiedzieć na towarzyszące jego działalności pytanie „Kim On jest”, należy skupić uwagę na narracyjnej **nierozłączności tożsamościowej relacji** pojęć: BÓG–SYN–CHRYSZTUS–JEZUS–CZŁOWIEK⁴⁹. Interpretacja tej relacji jest wpisana w strukturę „hermeneutycznego koła”, z czego wynika, że zainteresowanie zrozumieniem jakiegokolwiek jej „części” wymaga uwzględnienia wszystkich innych „części” oraz „całości”. Spełnienie tego hermeneutycznego warunku zakłada nie tylko konstrukcja odpowiedzi na pytanie Jezusa „Za kogo mnie uważacie?”, lecz także odpowiedzi na pytanie człowieka „Kim jestem?”. W tym kontekście problematyka możliwości zrozumienia tożsamości człowieka, warunkowanej koniecznością zrozumienia historycznej całości, traci swoją aporyczność.

Refleksji nad nierozłącznością tożsamościowej relacji, synonimu całości, nie wystarczy horyzont abstrakcji czy fikcji. Owszem, komponentem tej refleksji jest wiara, lecz jej komplementarne współdziałanie z rozumem, przekraczając granice doświadczalnego świata, nie zrywa z realnie istniejącą rzeczywistością. Z takim realizmem jest wpisana w nierozłączność tożsamościowej relacji treść „Credo” (Składu Apostolskiego), w której rozważanie artykułów wiary jest rozważaniem treści fundamentalnego pojęcia CAŁOŚCI. Objawiona możliwość poznawczego dostępu do tej całości, staje się możliwością poznania tożsamości człowieka, która w historii jest „obiecana” i „zadana”.

Dostrzegalna w tym ujęciu dialogiczność procesu poznawania i realizacji tożsamości człowieka jest wpisana w „całościowe równanie”: PRAWDA = MIŁOŚĆ = WOLNOŚĆ. Wolność poznająca i realizująca tożsamość człowieka nie może ominąć problematyki sensu historycznej całości, a w niej fakt i treści przemowy Boga. Reakcją na tę historyczną ofertę może być zawierzenie, odrzucenie, a także neutralny brak zainteresowania.

W tych różnych decyzjach łatwo dostrzec kluczową problematykę zaproszenia wpisaną w dialogiczny proces nierozłączności tożsamościowej relacji. Konstytucja *Dei verbum* wyjaśnia, że w historycznej realizacji tego procesu Boża Trójca „zaprasza” i „przyjmuje” ludzi do wiecznej wspólnoty życia, kryjącej tajemnicę tożsamości człowieka. Ta aktualizowana „słowami” i „czynami” wspólnota, obiecana DZIEJAMI IZRAELA, zaistniała w TAJEMNICY JEZUSA – CHRYSZTUSA, będzie „do końca świata” celem jednoczącej MISJI KOŚCIOŁA⁵⁰.

K. Rahner streścił złożoność problematyki tej wspólnoty, a więc także problematyki tożsamości człowieka sformułowaniem „samodarowanie Boga” („*Selbstmitteilung Gottes*”).

Zainteresowania tym syntetycznym ujęciem, w którym spotykają się tradycyjne traktaty o Bogu, Chrystusie i Kościele, wymaga problematyka zawierzenia objawionej interpretacji kluczowych pojęć: „tożsamość człowieka”, „całość historii”, „przemowa Boga”. W procesie tej interpretacji jest odkrywalna nierozłączność problematyki tożsamości człowieka z problematyką istnienia Boga, przy czym znane są dwie drogi rozumowań:

⁴⁹ Por. J. Cuda, *Człowiek dowodem...*, s. 47.

⁵⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.

1. Bóg istnieje, więc mógł przemówić;
2. Bóg przemówił, więc istnieje.

Refleksja nad wspomnianymi wyżej kluczowymi pojęciami może również generować nie tylko odrzucenie antropologicznych treści Bożej przemowy, lecz także próby pozbawiania Przemawiającego prawa do istnienia. Jednak promocji nadziei na nieistnienie Boga, w kontekście aporycznego otwarcia historycznej CAŁOŚCI, nie może towarzyszyć zapewnienie, że ta „nadzieja zawieść nie może”⁵¹.

Reagując na negatywne doświadczenia kolektywizacji, nadzieje wieku XXI próbują pogodzić proces globalizacji z postulatem prywatyzacji, co charakteryzuje specyficzne uczulenie na nienaruszalność prawa własności. W interpretacjach tej nienaruszalności, sięgających „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” (1948), na szczególną uwagę zasługuje zainteresowanie prawem człowieka do „posiadania samego siebie”, do własnej „tożsamości”. Antropologia filozoficzna rozważa problematykę uznania „statusu posiadania samego siebie”⁵². Mówiąc analogicznie, prawo do takiego „statusu” ma także Bóg. W tym kontekście godna zastanowienia jest strategia rozumowań „kusiela”, który przy „zakazanym drzewie CAŁOŚCI” wmawia ludziom możliwość dysponowania („tak jak Bóg”) wiedzą całościową, co w istocie rzeczy oznacza przywłaszczenie sobie tożsamości Boga⁵³. Kusiciel proponuje usługę adwokata, broniącego ludzkiej autonomii, ostrzegając przed Bogiem, konkurentem i wrogiem człowieka. Tymczasem logika intencjonalności tej strategicznej pokusy „ojca kłamstwa” była logiką „zabójcy”, zmierzającego do unicestwienia chrysto-logiki stworzonej tożsamości człowieka⁵⁴.

Wśród różnych biblijnych metafor, zapraszających do refleksji nad tą problematyką, szczególne znaczenie ma przypowieść o „przywłaszczonej winnicy” z istotną dla niej chrysto-logiką interpretacji⁵⁵. Nie lekceważąc obecnych w niej problemów etycznych (kradzież, zabójstwo itd.), można skupić uwagę na odkrywalnym w tej przypowieści ideologicznym paradoksie przekonania o możliwości sensownej kontynuacji pracy w winnicy, po eliminacji jej właściciela. Interpretacja aktualności tego paradoksu w XXI wieku kojarzy tożsamość zabitego dziedzica winnicy z Tym, „w którym wszystko ma istnienie”⁵⁶.

O problematyce paradoksu mówi się także w innym kontekście, w odniesieniu do ludzi, którym zarzuca się „wywłaszczanie Boga” z Jego niepoznawalnej tożsamości, podczas gdy ich celem było udowodnienie Jego istnienia. Sięgające średniowiecza, a prowokowane w szczególny sposób nowożytną fascynacją naukowymi możliwościami, PRÓBY poznawczo-przedmiotowego dotarcia do Boga drogami argumentów i dowodów zatrzymywały się na aporycznych bezdrożach. Dobre intencje kontynuowanych projektów kończyły się paradoksalnie sceptycyzmem,

⁵¹ Por. Rz 5,5.

⁵² Por. A. Reeve, *Własność*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, Ph. Pettit, Warszawa 1998, s. 713.

⁵³ Por. Rdz 3,1 n.

⁵⁴ Por. J 8,44 n.

⁵⁵ Por. Łk 20,9 n.

⁵⁶ Kol 1,17.

agnostycyzmem i ateizmem. W tym kontekście godne zastanowienia są refleksje sugerujące dialektyczną genezę ateizmu. W książce Buckley'a *Ateizm w sporze z religią* czytamy: „W dialektycznym ruchu skończone, niedostateczne określenia i charakterystyki jakiegokolwiek tematu wypierają same siebie i przechodzą we własne przeciwieństwo”⁵⁷.

Odrzucenie zainteresowania Bogiem objawienia judeo-chrześcijańskiego konstruowało apoteozę samowystarczalności człowieka. Rosnące w XIX wieku nadzieje związane z praktyczno-społecznym wymiarem tej konstrukcji przeszły do XX wieku, zaskakując historię globalną ofertą ateizmu, który przywłaszczył sobie misję humanizmu. Jednak praktyczne „owoce” ideologicznego „drzewa” tego humanizmu osłabiły wiarygodność jego misji. Zarówno w ofercie jej materialistyczno-kolektywnej, jak i liberalno-indywidualistycznej realizacji dostrzeżono ryzyko alienacji, zagrażającej destrukcją tożsamości człowieka⁵⁸.

Z pamięcią tych doświadczeń historia ludzkości kontynuuje swój XXI wiek, w którym „wierzący” i „niewierzący” są nadal przekonani, że „wszystkie rzeczy” należy interpretować i realizować antropo-logicznie. Sformułowanie tytułu proponowanego referatu sugeruje, że wielość i różność warsztatowych zagadnień, w antropo-logice ich transcendencji, może się spotkać w nierozłączności tożsamościowej relacji: BÓG–CHRYSTUS–JEZUS–CZŁOWIEK. Interpretujący tę relację dyskurs o człowieku jest równocześnie dyskursem o Bogu i odwrotnie.

Hermeneutyczne paradygmaty posoborowej teologii, odczytując „tekst” historii ludzkości, dostrzegają w nim **istnienie problemu tożsamości człowieka, objawione rozwiązanie tego problemu oraz racjonalną możliwość zawierzenia temu rozwiązaniu**. W hermeneutyczne koło tego odczytu wpisane są fundamentalne pytania Kanta: Co mogę wiedzieć? – Co powinienem czynić? – Czego mogę się spodziewać? Według Habermasa, oczekiwanie na możliwość eliminacji osobowej podmiotowo-refleksyjnej konfrontacji człowieka z transcendencją świata i zastąpienia jej przedmiotową teleologią naukowych ujęć, nie jest nauką nadzieją, lecz pseudofilozoficzną improwizacją⁵⁹. Prawdziwa nadzieja, wpisana w strukturę hermentutycznego koła, zbliża się intencjonalnie do jego „obiecanej” i „zadanej” całości drogą sensownego (racjonalnego) scalania (komplementarność, synergizm) wszystkich jego części. Taka nadzieja zakłada „dobrą wolę”, której brak można dostrzec w aktualnym kontekście kulturowym, obojętnym na teoretyczne i praktyczne scalanie pluralizmu zdarzeń. Nie przeżywa się również nostalgii za obietnicami ostatecznej, jednoczącej uniwersalnie praktycznej rekonstrukcji ludzkich dziejów.

HOMO VIATOR idzie nieraz egzystencjalną pustynią, nie wiedząc „dokąd”, co nie przeszkadza mu bawić się urojeniami okazyjnych fatamorgan... Niewyobrażalna tragedia praktyczno-społecznych skutków tego antropo-logicznego

⁵⁷ M.J. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, Kraków 2009, s. 69.

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 101; tenże, Encyklika *Centesimus annus*, 41.

⁵⁹ Por. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main (Sonderdruck–Suhrkamp) 2001, s. 20.

uwiedzenia paradygmatem alienacji jest dostrzegalna w sytuacjach, które ten paradygmat mogą narzucać społeczno-politycznymi strukturami. Dramat absurdu tych sytuacji zbliża się do swego apogeum, gdy te struktury upominają się o „prawa człowieka”, nie znając jego tożsamości...

DIE INTERDISZIPLINÄRE SOLIDARITÄT DER THEOLOGIE

Zusammenfassung

Das in der Definition des Menschen enthaltene Postulat der Erkenntnis der eigenen Identität (*Fides et ratio* 1) fordert das Verstehen des „Ganzen“ der Menschheitsgeschichte, deren „Teil“ ein Mensch ist. In der Konfrontation mit der „Forderung des hermeneutischen Zirkels“ kann sich die wissenschaftliche und die philosophische Reflexion von der Alternative „das Notwendige – das Unmögliche“ nicht befreien. Erst das Wort Gottes ermöglicht „die Erkenntnis des Fundaments des Alls“ (*Verbum Domini* 10). Die Theologie, die die geoffenbarte Anthropologie interpretiert, bildet keine Konkurrenz für die Wissenschaft und Philosophie, sondern schlägt die Komplementarität der interdisziplinären Kooperation vor. Keine der Anthropologien, die an diesem solidarischen Dialog teilnehmen (die wissenschaftliche, die philosophische, die theologische), ist selbstgenügsam. Die Schlüsselrolle in diesem komplementären Zusammenspiel hält die Problematik von Ursprung und Interpretation der Überzeugung, dass man die Identität des Menschen erkennen und verwirklichen kann. Diese Problematik wird von dem Postulat begleitet, auf die Verantwortung für die Wahl der Rationalität des Forschungsparadigmas aufmerksam zu werden.

Słowa kluczowe: solidarność interdyscyplinarnego dialogu, komplementarność hermeneutycznego koła, antro-po-logika badawczej misji teologii
Keywords: solidarity of interdisciplinary dialogue, complementarity of hermeneutic circle, anthropological mission of theology